

О сущности религиозно-нравственного учения Л.Н. Толстого

профессор Александр Фёдорович Гусев

Введение

Введение

Граф Л.Н. Толстой усвояет своей доктрине значение религии. Это видно как из заглавия, так в особенности из разных мест сочинения его «В чем моя вера».¹ Что в последнем он изложил свою веру, об этом со всей решительностью заявляет он и в позднейшем своем сочинении «Царство Божие внутри вас»². Религия, которой исповедником считает себя Л. Толстой, есть, будто бы, не иная какая, а именно христианская, взятая в самой ее сущности.³

Как это ни странно само по себе, но даже более образованные и серьезные из почитателей и защитников графа Толстого разделяют указанный взгляд на дело, считая этого писателя глубоко-религиозным человеком, а учение его – религией⁴. Во мнении например, покойного Н.Н. Страхова не имело никакого значения и то обстоятельство, что, по его собственному свидетельству, в учении Л. Толстого получили второстепенное значение взгляды его на природу Бога, мира и человека и что центр тяжести его учения лежит в нравственно-социальной стороне.⁵ Это обстоятельство, по мнению Страхова, нисколько, будто бы не мешает признавать гр. Толстого религиознейшим человеком, а его учение – религиозной доктриной, ибо де для некоторых философов, как например, для Канта, нравственное чувство составляет самый источник религии и из требований этого чувства они выводят религиозные истины.⁶ Кроме Страхова и в особенности рьяных последователей нашего знаменитого и влиятельного писателя, которые в разных местах России пытались или пытаются устраивать якобы религиозные общины, можно было бы указать даже из противоположного им лагеря немало число лиц, печатно высказывавшихся за признание его учения неким религиозным учением.⁷

Обращаясь к содержанию «богословско-философских» сочинений Л. Толстого, не можем не видеть, что в его учении занимают самое выдающееся место следующие нравственно-социальные правила: а) никогда не гневайся, б) не разводишься или не расходишься с женщиной, с которой однажды сошелся, в) не присягай никому и никогда, г) ни с кем не судись и д) ни с кем не воюй. Все эти правила, по взгляду гр. Толстого, сводятся к одному более общему и коренному правилу: не противься злему насилем никогда и ни в чем и служат частнейшим выражением и раскрытием его.⁸ Само собою разумеется, что Л. Толстой, решая вопрос о том, как всего лучше человеку поступать в жизни, не мог избежать решения вопросов и о том, почему же именно люди должны поступать так, а не иначе? Ответом на эти вопросы могут быть только те или иные понятия о природе божества, человека и мира и о взаимных отношениях между ними. А коль скоро гр. Толстой выдает свое мировоззрение за религиозное, то он не мог не встретиться и с вопросом о сущности религии. Мировоззрение его и действительно складывается как из своеобразного взгляда на существо религии вообще и христианской религии в особенности, так и из своеобразных понятий об абсолютном существе, о человеке и мире и из связанных с этими понятиями нравственно-социальных правил. Задачею настоящего нашего полемическо-апологетического сочинения мы поставляем изложение и разбор самого существеннейшего в мировоззрении Л.Н. Толстого.

Едва ли нужно распространяться здесь в доказательствах величайшей важности самого по себе вопроса о сущности в особенности христианской религии, за исповедника и последователя которой выдает себя этот плодовитый писатель. Будучи одною из распространеннейших религий, которой значительная часть человечества уже обязана возвышением и облагораживанием всех сторон своей жизни, в которой искренно верующие обретают для себя живой и неиссякаемый источник духовного возрождения и обновления и помимо которой человечество ни в чем не найдет спасения от удручающих его нравственных и связанных с ними политических и социальных

зол, христианская религия более чем что-либо другое, заслуживает того, чтобы люди имели о ней самое правильное представление. Это, полагаем, само собою очевидно для людей, серьезно относящихся к запросам души своей, к требованиям своей совести. Нет надобности подробно выяснять и необходимости хотя бы краткого изложения и разбора основных метафизических воззрений гр. Толстого. Только зная эти воззрения и надлежаще оценивши их, каждый может и должен понять, почему этот писатель выступил с таким, а не с иным нравоучением, насколько разумно и обязательно последнее, во имя чего он отвергает христианские догматы, каково действительное достоинство его собственных воззрений на божество, на человека, на смысл жизни последнего по сравнению с христианским догматическим учением об этих и о подобных им предметах, ради чего он с чисто-фанатическим ожесточением нападает на церковь, на обрядовую сторону христианской религии и т.д. Напротив, не только не излишне, но даже необходимо обстоятельнее показать, почему представляется нужным и важным даже наиболее подробный разбор нравственно-социальных правил в доктрине гр. Толстого.

Как духовная, так и светская печать давно и единогласно засвидетельствовала о широком распространении и значительном влиянии идей этого писателя в нашем отечестве.⁹ Несколько лет тому назад доктрина гр. Толстого, по словам сведущих лиц, начала было, однако, утрачивать для общества прежнее обаяние.¹⁰ Такое положение дела оказалось весьма нежелательным для многих представителей нашей светской литературы, и они прямо выступили в качестве публичных апологетов главным образом нравственно-социального учения гр. Толстого, усиливаясь поддержать его обаяние и посодействовать наиболее широкому его распространению. Само собою разумеется, такая агитация в пользу нравственно-социальных идей гр. Толстого уже и теперь не остается бесплодною и вербует ему новых и новых сторонников...

Из значительного ряда фактов, свидетельствующих о литературном покровительстве в особенности нравственно-социальному учению гр. Толстого, укажем лишь некоторые, но

наиболее важные. В конце 1892 года вышла в свет книга Н.Н. Страхова под заглавием «Воспоминания и отрывки», встреченная с большим сочувствием в известной части нашей светской печати. Посвятив два, значительные по объему, отдела этой книги восхвалению нравственного учения гр. Толстого, указаниям на его христианский характер и порицания борющихся с ним пастырей и богословов православной церкви, Страхов утверждает, что центр тяжести всей проповеди нашего знаменитого и влиятельного писателя лежит в ее моральной части и что только показание нехристианского характера и несостоятельности ее, в сущности едва ли де возможное, должно быть исключительным предметом полемики со стороны не разделяющих учения гр. Толстого.¹¹

Затем, в первой книжке журнала «Вопросы философии и психологии» за 1893 год помещена статья «Нравственные идеалы нашего времени», принадлежащая покойному профессору Н.Я. Гроту. Автор статьи не ограничился заявлением своего мнения, что нравственное учение гр. Толстого правильно понято, будто бы, только в статьях Н.Н. Страхова.¹² Проф. Грот уверяет читающую публику, будто бы гр. Толстой ведет борьбу не с православно-христианским мировоззрением, а с языческим, будто гр. Толстой борется с этим воображаемым язычеством во имя высших нравственных идеалов христианства, будто он жаждет очищенного от всяких языческих примесей христианского идеала жизни, будто бы мало людей, которые бы так возвышенно и идеально, как гр. Толстой, поняли и истолковали нравственное учение Христа, будто бы гр. Толстой глубоко верит в живого Бога, в молитву и прочее.¹³ Далее, по справедливому замечанию одного духовного журнала, «Северный Вестник» с первой же книжки своей за 1893 г. открыл свои страницы для приверженцев и защитников нравственно-социальных воззрений гр. Толстого.¹⁴ Наконец, не можем не указать на благоприятную этому писателю склонность некоторых газетных рецензентов видеть во всяком добросовестном и серьезном разоблачении нехристианского характера и несостоятельности нравственно-

социальных идей гр. Толстого якобы гонение, воздвигаемое на него.

Как видим из всего того, что высказывает гр. Толстой в своих «богословско-философских» сочинениях, привлекает к себе восторженные симпатии и находит разнородных апологетов главным образом нравственно-социальное учение этого писателя. Но что же признается в этом учении наиболее возвышенным, плодотворным и выражающим подлинное этическое учение Христа? Прежде всего, и главным образом – правило о непротивлении злым и вытекающие из него пять частных правил.¹⁵ Но, быть может, сторонники и панегиристы гр. Толстого ошибаются, смотря так на дело?

Напротив, они скорее недостаточно понимают и ценят все то значение, какое имеет в его доктрине правило о непротивлении злему с вытекающими из него частнейшими правилами. Вынуждаемся сказать, что надлежащее значение этих правил недостаточно понято и оценено было даже и теми духовными, и светскими писателями, которые раньше выступали со своей критикой их. Чтобы для читателей стала очевидною первостепенная важность этих правил во всем нравственно-социальном учении гр. Толстого, приведем хотя самое главное из того, что он говорит о них. Для этого, прежде всего, обратимся к «Краткому изложению Евангелия», написанному гр. Толстым.¹⁶ А чтобы не подать сторонникам и апологетам этого писателя ни малейшего повода к упрекам в каком-либо субъективизме с нашей стороны, изложим воззрения его на пять правил преимущественно его собственными словами.

Вот как передает гр. Толстой учение Христа в своем «Кратком изложении Евангелия»: «Чтобы исполнять волю Отца (Бога), дающего жизнь и благо всем людям, надо исполнять пять заповедей. Они определяют путь в царство небесное».¹⁷ Так, будто бы, говорил Христос со своими слушателям. Затем, гр. Толстой влагает в Его уста следующую речь: «Не думайте, что я освобождаю вас от закона. Я учу не освобождению от закона, а учу исполнению вечного закона. Пока есть люди под небом, есть и закон. Закона тогда только не будет, когда люди

сами собой все будут исполнять по вечному закону. И вот я даю вам заповеди вечного закона».¹⁸ Дерзнувши навязать Христу буквально такие слова, гр. Толстой далее излагает свои правила, о коих у нас идет речь.¹⁹ Вслед за этим наш писатель усваивает Спасителю следующие, не принадлежащие Ему слова. «Кто слышал эти мои заповеди: не сердиться, не разводиться, не клясться, не противиться злу, не различать свой народ от чужого, кто слышал эти заповеди и исполняет их, тот, как разумный человек, строит дом свой на камне».²⁰

Перед отправлением учеников своих на проповедь Христос, по лжесвидетельству гр. Толстого, говорил им будто бы, следующее: «Идите вы по разным городам и везде разглашайте исполнение воли Отца, говоря, что воля Отца в пяти заповедях: а) не сердиться, или не гневаться, б) не разводиться, или не распутничать, в) не клясться, г) не противиться злу, или не судиться и не воевать, и д) не делать различия между людьми. Во всем и сами исполняйте эти заповеди».²¹ Известную беседу Христа с фарисеями, по поводу изгнания Им беса из немого и слепого страдальца, гр. Толстой передает в таком извращенном виде. «Православные²² стали говорить народу, чтобы они не слушали заповедей Иисуса, что Иисус бесится, что если жить по Его заповедям, то в народе будет еще больше зла, чем теперь. Иисус же призвал их и сказал: вы говорите, что Я изгоняю зло злом. Но никакая сила не может сама себя уничтожить. Если бы она сама себя уничтожала, то ее и не было бы. Вы изгоняете зло угрозами, казнями, убийствами, и зло все-таки не уничтожается потому, что оно не может пойти само на себя. Я же изгоняю зло не тем, чем вы, стало быть, не злом. Я изгоняю зло тем, что призываю людей исполнять волю Духа-Отца, дающего жизнь всем. Пять заповедей выражают волю духа, дающего жизнь всем, и потому уничтожают зло».²³

Историю одного из посещений Христом храма гр. Толстой извращает следующим образом. «В половине праздника Иисус вошел в храм и стал учить народ о том, что их служение Богу ложное, что Богу надо служить не в храме и не жертвами, а в духе и делом, исполнением пяти заповедей».²⁴ Не менее искажает гр. Толстой, в интересах своих пяти правил, и

сказанное Спасителем по поводу детей. По лжесвидетельству гр. Толстого Спаситель говорил, будто бы, следующее: «Человек рождается со знанием истинной жизни, состоящей в исполнении воли Отца. Дети живут ею, и на них видно, в чем воля отца. Они не нарушают пяти заповедей. Они и никогда не нарушали бы этих заповедей, если бы старшие не вводили их в соблазны. Соблазны же эти суть то зло, которое делают люди для мнимого блага временной жизни».²⁵

Далее гр. Толстой подробно излагает со своей точки зрения то, что собственно нужно разумеать под соблазнами, или злом, совращающими детей с пути добра. Оказывается, что эти соблазны, или зло, суть не иное что, как вообще наличные порядки и отношения частные, семейные, государственно-общественные, церковные и международные, взятые даже в существе своем.²⁶ Затем, этот писатель не постеснялся вложить свою излюбленную тенденцию и в слова возвышенной молитвы Христа, с которою Он обращался к своему небесному Отцу пред наступлением великих дней безмерных страданий Своих и Своей крестной смерти. Вот в чем, будто бы, состояла молитва нашего Спасителя: «Отец, мой дух²⁷ прекрати во мне борьбу искушения. Утверди меня в исполнении твоей воли, не хочу своей воли, чтобы защищать свою плотскую жизнь, а хочу твоей воли, чтобы не противиться злу».²⁸ Наконец, гр. Толстой уверяет, будто бы, Христос говорил, что именно исполнение Его пяти заповедей способно «изгнать всё зло из мира»²⁹ и что люди должны возложить всю надежду относительно избавления от скорбей и бедствий жизни только на Его учение о пяти заповедях.³⁰

Обратившись к сочинению гр. Толстого: «В чем моя вера», встречаемся, пожалуй, с еще более решительными указаниями значения правила о непротивлении злым и пяти частнейших, вытекающих из него, правил во всей доктрине этого писателя. Относительно общего и коренного своего правила, он говорит, что непротивление злему представляет собою не иное что, как единственный и вечный закон Бога и человека, что непротивление злему «в мире души человека есть более непреложный, более ясный и полный закон, чем закон

Галилея»,³¹ что ключ к пониманию и определению всего учения Христа заключается только в заповеди о непротивлении злым,³² что только она отличает нравственное учение Спасителя от талмудического нравственного учения и от других этических учений,³³ и, что, в частности, даже заповедь нашего Господа о любви к людям отнюдь не есть отличительная заповедь Его учения, но одинаково принадлежит учению других мудрецов.³⁴ «Учение Христа, говорит гр. Толстой, все только в том и состоит, чтобы откинуть несвойственное человеческой природе мечтательное учение людей о противлении злу, делающее их жизнь несчастною».³⁵

Сущность всего учения Христа, по более подробным словам гр. Толстого, выражена именно в заповеди о непротивлении злему с пятью частнейшими, вытекающими из нее правилами.³⁶ Мало того, наш писатель уверяет, будто бы не один только он, но какое-то огромное число людей полагали и полагают всю сущность христианского учения в заповеди о непротивлении злым и в пяти частнейших ее разветвлениях.³⁷ Своим учением, безусловно воспреещающим противление злему, проявления малейшего гнева, разрыв связи с однажды избранной женщиною, присягу, суды и войны, Христос, по взгляду гр. Толстого, возвестил людям спасение от страданий и бедствий их жизни,³⁸ однажды навсегда отвергнув этими заповедями самые источники и условия существования зла, каковы: институт собственности, государственность, церковь и прочее.³⁹ По этой причине Христос, говорит гр. Толстой, есть действительно спаситель мира, и исполнение Его пяти заповедей, несомненно, обуславливает собою счастье человечества.⁴⁰ Исполняя эти заповеди, и отдельный человек, и все люди, вместе взятые, обретут в своей жизни то блаженство, коего они теперь напрасно ищут и домогаются.⁴¹ Одним словом, «исполнение учения Христа, выраженного в пяти заповедях, устанавливает, по уверению гр. Толстого, царствие Божие на земле».⁴² В заключительной главе своего сочинения: «В чем моя вера», гр. Толстой излагает символ своей веры. Что же оказывается? Вся совокупность предметов его веры в конце

всего исчерпывается именно исповеданием пяти рассматриваемых правил.⁴³

В известном своем «Письме к NN», т.е. к Энгельгардту,⁴⁴ гр. Толстой говорит о рассматриваемом предмете вот что: «В Нагорной проповеди, которой если бы не было, не было бы и учения Христа, изложены самые простые, легкие, понятные правила приложения к жизни любви к Богу и ближнему, без признания и исполнения которых нельзя говорить о христианстве. Подумаешь, нужно ли что-нибудь прибавить к этим правилам для того, чтобы осуществить царство правды? Ничего не нужно. Подумаешь, можно ли отрицать одно из правил, чтобы не нарушилось царство правды? Нельзя. Если бы я ничего не знал из учения Христа, кроме пяти правил, и тогда я был бы, говорит гр. Толстой, таким же христианином, как теперь».⁴⁵

В своей статье «Трудолюбие или торжество земледельца» гр. Толстой, между прочим, защищается от упреков в том, что его правила носят исключительно отрицательный характер, т.е. указывают лишь то, чего человек не должен делать.⁴⁶ Как ни старался он ускользнуть от справедливых укоризн голословными фразами, но вынужден был сказать следующее: «Жизнь каждого человека есть движение куда-то. Хочет – не хочет, но он движется, живет. Христос указывает человеку его путь и при этом показывает те отклонения с истинного пути, которые могут свести его на ложный. Таких указаний может быть много. Это – заповеди. Христос дает пять таких заповедей, и те, которые Он дал, таковы, что до сих пор нельзя ни прибавить, ни откинуть ни одной. Но указание направления пути дано только одно».⁴⁷ Если свести эти слова гр. Толстого к одному более точному знаменателю, то и выходит, что суть дела все-таки, лишь в пяти заповедях.

Имея в виду возражения, делавшиеся в богословской литературе против понимания гр. Толстым этих заповедей, и желая отстранить эти возражения, он в своем сочинении: «Царство Божие внутри вас», по-видимому, решительно уклоняется от прежнего своего взгляда на значение их в системе христианского этического учения. В сейчас названном

сочинении Л. Толстой говорит об этих заповедях даже то, что они отнюдь не составляют чего-либо высшего и непреходящего в христианском учении и что за ними должны со временем следовать высшие и высшие заповеди сообразно с дальнейшим движением людей к совершенству.⁴⁸

В оправдание этой явно странной и несостоятельной мысли гр. Толстой ссылается на отличие идеала от заповеди, воображая, будто идеал нисколько не определяется хотя бы и отрицательными заповедями, не говоря уже о положительных заповедях, из коих даже свое учение о любви Спаситель назвал прямо заповедью же,⁴⁹ как и увещание например, не клясться без особого на то вызова.⁵⁰ Чем различает яснополянский моралист идеал от заповеди, это видно например, из следующих его слов: «идеал – никогда ни для какой цели не употреблять насилия: заповедь, указывающая степень, ниже которой вполне возможно не спускаться, не платить злом за зло, терпеть обиды, отдавать рубаху».⁵¹

Не решая здесь вопроса о том, откуда взял наш писатель такой идеал и вполне ли безупречен последний, заметим лишь следующее. Во-первых, указанный гр. Толстым идеал лишен характера идеала уже и потому, что имеет чисто отрицательный характер, каковой может быть присущ заповеди, но какового должен быть чужд идеал. Во-вторых, у гр. Толстого тут, в сущности, не разграничен идеал от заповеди. Но этого мало: сам он придает, в другом месте одного и того же своего сочинения, евангельской заповеди о непротивлении значение идеала собственно, а не заповеди только. Вопрос о непротивлении злу насилием, говорит он, есть то же для людей в их общественной жизни, что для путешественника вопрос о том, по какой из двух дорог идти, когда он приходит к разветвлению уже пройденного им пути.⁵² Не ясно ли из этих слов, что гр. Толстой и в названном сочинении придает решающее значение его заповеди о непротивлении и видит в ней самое главное из христианского этического учения? Если бы этот писатель думал иначе, то указал бы на любовь, как на руководящее начало и в общественной жизни человека.

В самом новейшем своем сочинении «Христианское учение» Л. Толстой специально не касается заповеди о непротивлении, как и остальных заповедей, но, рассуждая о соблазнах и грехах человеческой жизни, видимо смотрит на них сквозь призму означенных заповедей.⁵³

Основываясь на словах самого гр. Толстого, мы вправе сказать, что центр тяжести всей нравственно-социальной доктрины его лежит в правилах, подлежащих критике в настоящем нашем труде, и что вместе с ними она стоит или падает. Со времени выступления этого писателя в роли проповедника своеобразной нравственно-социальной доктрины, последняя потерпела некоторые изменения, вызывавшиеся либо последовательным развитием ее руководящей социалистической⁵⁴ идеи, либо сделанными ему возражениями, либо стремлением гр. Толстого замаскировать, в глазах читателей, чисто внешними пристройками к своей доктрине отсутствие в ней как ясного и определенного учения об абсолютном, так и надлежаще понятого и проведенного принципа любви.

Что же касается правила о непротивлении злему и вытекающих из него пяти частных правил, то они не только доселе не теряли, но и никогда не в состоянии потерять своего первостепенного и руководящего значения в доктрине гр. Толстого. Отказаться от них или понять их иначе, чем он понимает, значило бы для него, в сущности, отказаться и от всего того, что он называет своей религией. Между тем, последней еще не будет причинено окончательного подрыва, если сам гр. Толстой захочет, или критика побудит его несущественно изменить теперешнее представление его об абсолютном или о природе человека. Что это действительно так, свидетельствуется следующими соображениями.

Все зло жизни, от коего люди должны стараться освободиться, гр. Толстой поставляет в следующем. Они страдают, говорит он, во-первых, от убийств, казней, острогов, драк и всяких жестокостей, соединенных с употреблением насилия одними людьми против других, а, во-вторых, от голода, отягчения в работе и других такого рода ненормальностей.⁵⁵

Неиссякаемый источник этих явлений он усматривает в таких, будто бы, вредных учреждениях, каково в особенности государство с его точки зрения. Очевидно, что, по мнению гр. Толстого, прежде всего требуется, чтобы ниспровергнут был всякий государственный уклад жизни, а вместе и всякий другой, связанный с ним органически. А поскольку церковь не может разрешать и одобрять ниспровержения всякой собственности, семьи, государства и патриотизма, то, прежде всего и именно по этой причине она, с точки зрения гр. Толстого, должна быть упразднена. Все это, как мы знаем, он и говорит. Спрашивается, не должен ли он видеть именно в неуклонном исполнении пяти правил своей доктрины самое верное и лучшее средство к достижению этой анархической разрушительной задачи, поставившейся еще Бакуниным для революционеров?⁵⁶ Об этом он обстоятельно говорит в нескольких своих сочинениях.⁵⁷

Впрочем, и без его разъяснений понятно, что коль скоро большинство людей стало бы систематически осуществлять в своей жизнедеятельности пять правил гр. Толстого, в таком случае основные наличные учреждения неизбежно зашатались бы во всех своих основах и рухнули. Но не одна только эта отрицательная цель, которую имеет в виду гр. Толстой достигается с его точки зрения лишь чрез исполнение пяти правил, но и другая, т.е. освобождение людей от голода, от отягчения в работе и т.п. Голодающие, отягченные работою и вообще несущие на себе какое-либо житейское бремя, при систематическом выполнении другими людьми пяти правил, рекомендуемых гр. Толстым, должны, с его точки зрения, очутиться в ином, лучшем положении. Достаточно, по его мнению, чтобы нуждающийся, например, в надлежащем пропитании предъявил или просьбу, или требование, чтобы его кормили, и он неизбежно будет удовлетворен, коль скоро люди станут держаться правила о непротивлении злему и других частных правил. Значит и с этой стороны гр. Толстой не может не видеть в пяти своих правилах того, от чего главным образом зависит уничтожение государственности и связанных с нею форм жизни.

После всего этого можно ли сомневаться в том, что вся нравственно-социальная доктрина его держится главным образом на этих правилах и к ним тяготеет? Вот почему, думаем, он и усиливается, с одной стороны, выставить эти правила в качестве самого существенного, отличительного и руководящего содержания всего учения Христа, а с другой, доказать, будто в устах Спасителя они имели исключительно только тот смысл, какой влагает в них сам он. Вот почему гр. Толстой всячески озаботился придать возможную ясность, определенность и полноту своему учению о пяти частнейших своих правилах и о коренном правиле касательно непротивления злему.

Между тем, относительно учения об абсолютном и о любви к людям мы встречаем у него колебания, неопределенности, или противоречия. Профессор Козлов справедливо сетует на то, что трудно уловить, в чем собственно состоит представление гр. Толстого об абсолютном?⁵⁸ Скажем больше, наш знаменитый и влиятельный писатель, не скорее ли – если не атеист, то полный агностик по этому вопросу? Даже в «Кратком изложении Евангелия» он обронил фразу, показывающую, что все его речи о Боге, как таком, а не ином, суть лишь своеобразное «приспособление к окружающим обстоятельствам», выражаясь языком дарвинистов. Вот фраза, которую имеем в виду: «Если человек живет, то он должен смотреть на каждый час своей жизни, как на отсрочку, которая по милости чей-то дана ему».⁵⁹ В другом из новейших же своих сочинений он не раз употребляет фразу: «Бог или закон природы».⁶⁰

Мало того, гр. Толстой утверждает в одном из своих главных сочинений, что принятие его правил даже вовсе не связано с таким-то, а не другим представлением о божестве.⁶¹ Что же касается до отношения гр. Толстого к вопросу о любви, то и в этом случае он – скорее, вероятно, противник ее, чем сторонник, несмотря на все его дипломатически-восторженные речи о ней, раздающиеся в последние годы. В Письме своем к Энгельгардту он некогда с благовидной откровенностью говорил, что решительно не может принять учения о любви к людям в смысле руководящего принципа. «Как это можно

любить ближнего, как самого себя, писал гр. Толстой, когда в меня вложена ни на мгновение не покидающая меня любовь к себе и очень часто столь же постоянная ненависть к другим».⁶² В сочинении же «О жизни», хотя гр. Толстой и выступил, по-видимому, особенно горячим апологетом учения о любви к людям, но при этом, конечно, не без умысла истолковать ее так, что все-таки для нее не осталось никакого места. Это мы и старались обстоятельнее показать в нашем сочинении «Любовь к людям в учении графа Л. Толстого и его руководителей». Об этом предмете скажем и ниже потребное слово. Внимательно вдумываясь, как и что вообще говорит этот писатель о бесконечном, о человеке, о взаимном отношении между ними, об Христе и Его учении, невольно приходишь к предположению, что он старается лишь приспособить понятия о всем этом к наилучшему обоснованию и успешнейшему распространению своего учения о непротивлении злему.

Таково особенно-важное значение правила о непротивлении злым и вытекающих из него пяти частных правил во всем нравственно-социальном учении гр. Толстого. Полагаем, что теперь для всякого читателя ясно, почему именно эти правила заслуживают наиболее подробного разбора. Но, кроме изложенных причин, есть и другие, делающие такой разбор существенно-нужным и желательным.

Во-первых, заповеди Христа о непротивлении злым, о не гневливости и тому подобном издавна понимались и понимаются превратно многими как заграничными, так и отечественными сектантами. Так, например, у кафаров существовало строгое запрещение всякой, даже самой справедливой, самозащиты, клятвы, судебных процессов всякого рода, войны и тому подобного.⁶³ Точно также вальденсы понимают пять заповедей Христа буквально же и односторонне.⁶⁴ Из протестантских сектантов Западной Европы нельзя не указать в особенности на анабаптистов и квакеров. Последние до сих пор в преобладающем большинстве своем отвергают всякую самозащиту с оружием в руках, присягу и суды.⁶⁵ В особенности же квакеры враждебно относятся к войне и к военной службе. Из-под пера квакеров до сих пор

продолжают выходить сочинения, доказывающие совершенную непримиримость всякой войны с христианскими нравственными требованиями.⁶⁶ Из отечественных сектантов, наиболее близких в рассматриваемом отношении к гр. Толстому, прежде всего, укажем на духовоборов, рассуждения коих о непротивлении злему, о не гневливости, о судах и о войне не только весьма сходны, но в некоторых отношениях прямо тождественны с рассуждениями этого писателя.⁶⁷ Затем, к духовоборам весьма близко с этой стороны подходят молокане.⁶⁸ Нельзя не указать и на наших многочисленных штундистов. Понимание ими слов Спасителя о непротивлении злым и в частности о не гневливости близко к пониманию этих слов гр. Толстым. Что же касается до клятвы, судов и войны, то все это, безусловно, осуждается моралью штундистов.⁶⁹

Во-вторых, некоторые даже из ученых или, по крайней мере, весьма образованных представителей нашего так называемого светского общества, именующиеся православными христианами, не только склонны принимать, но и действительно разделяют или отчасти, или сполна понимание пяти заповедей, свойственное гр. Толстому и защищаемое им. Некоторые случаи отказа этих лиц то от присяги, то от участия в судебном разбирательстве, то от военной службы не раз оглашались в наших газетах. Много же таких случаев, несомненно бывших и по нашим сведениям,⁷⁰ остались и остаются неведомыми читающей публике вследствие тенденциозного молчания о них так называемой светской печати. Между тем, основные правила нравственно-социальной доктрины гр. Толстого пропагандировались и распространяются не им только одним, но и некоторыми другими нашими литераторами.

Можно было бы указать целый ряд рассказов, напечатанных, например, г. Лесковым в разных периодических изданиях, обращающихся в кругу образованных читателей. Из этих рассказов некоторые, как например, «Гора», вышли и отдельным изданием. Рассказы эти написаны в духе тех идей гр. Толстого, которые имеем в виду. Предпринимаются переводы и издания на русском языке сочинений, вышедших за границу, но в большей или меньшей степени вторящих

учению гр. Толстого о непротивлении злым. Таков, например, роман Б. фон Суттнера «Против войны», переведенный с немецкого языка, быстро разошедшийся и потребовавший нового издания. Искажающие христианскую этику правила гр. Толстого распространяются и в народной среде посредством мелких брошюр, излагающих то одно, то другое из них. Так, до 1887 года мелкие издания известной фирмы «Посредник», в состав коих входят и рассказы, написанные самим гр. Толстым, раздавались крестьянам даже бесплатно в Крапивенском уезде Тульской губернии.⁷¹

В местностях же, отдаленных от Ясной Поляны, где находится имение гр. Толстого, брошюры, излагающие его правила, в огромном количестве экземпляров разносились книгоношами по городам, селам и деревням и сбывались мещанам и крестьянам по ничтожной цене. Впрочем, издания «Посредника», по свидетельству г. Пругавина, охотно покупались даже представителями интеллигентной публики.⁷² Как энергически велось распространение в народе тенденциозных рассказов, издававшихся фирмой «Посредник», можно видеть уже из того, что до 1887 года она в самое короткое время распродала до двух миллионов своих изданий.⁷³ Недостатка же в брошюрах не могло быть. Представители нашей светской печати, по-особому ли личному увлечению толстовскими правилами, или по какой-нибудь другой причине, массами издавали в разных городах: Петербурге, Москве, Киеве, Одессе, Варшаве мелкие брошюры, предназначенные для народа, писав их то на тему: не клянись, то на тему: не судись, то на тему: не воюй и т.п.

В числе поставщиков таких брошюр, конечно, значился и покойный Лесков,⁷⁴ несомненно сочувствовавший доктрине гр. Толстого и старавшийся всячески содействовать ее распространению. Встретивши же естественное и необходимое противодействие со стороны властей, пропаганда наиболее зловредных идей гр. Толстого в народе, посредством даровой раздачи или намеренно очень дешевой и открытой продажи, если и не совсем повсюду прекратилась, то ослабела. Но зато она избрала другие пути и средства. Говорят, что вожаки

штунды пудами развозили и распространяли в народе известные тенденциозные брошюры гр. Толстого.⁷⁵ У самих же штундистов явился и особый катехизис, составленный по образцу православного катехизиса митр. Филарета.

В этот катехизис вошло немало даже буквальных выдержек из сочинений гр. Толстого преимущественно нравственно-социального характера.⁷⁶ Замечается перерождение и молокан в толстовцев.⁷⁷ Усиленная пропаганда толстовского учения среди духоборов повела к тому, что они выселились из пределов России в Америку. Как всячески старались некие люди о возможно-широком распространении и влиянии толстовских правил, доказывает следующее обстоятельство. Особенно на Юге и Западе России прибегали к весьма оригинальному способу распространения брошюр, наиболее резко выставляющих смысл и значение толстовских правил. По устным рассказам и по письменным сообщениям лиц, хорошо ознакомленных с положением дела, оказывается, что торговцы нередко завертывали в брошюры толстовского направления куски мыла и другие мелкие вещи или вкладывали эти брошюры в свертки сукна, ситца и прочего товара, и таким образом широко распространяли их.⁷⁸ Есть основание думать, что это делается и теперь. В 1895 году полиции удалось открыть на Кавказе и на Юге России фабрики своего рода, занимавшиеся изданием вновь выходящих толстовских сочинений и написанных приверженцами гр. Толстого разных брошюр. На помощь ручным способам печатаная их привлекались и машины Ремингтона.

Благодаря такой усиленной пропаганде толстовского учения, ярые последователи его оказались и обнаруживаются не на Кавказе только. Например, в Харьковской губернии есть целые селения, такие, как Павловка, Виры и т.д., значительное число жителей которых до фанатизма проникнуто толстовскими антицерковными и антигосударственными идеями. До каких возмутительных деяний способны доходить толстовцы, об этом красноречиво свидетельствует недавно совершившееся прискорбное событие в Павловках, где толстовцы произвели разгром в церкви-школе и пытались было то же сделать по

отношению к приходскому храму. Это варварское деяние представляет собою прямое последствие лживого мнения Л. Толстого о том, будто сам Христос пытался разрушить храм иудейский и завещал своим последователям разрушать храмы.⁷⁹ Вредное толстовское учение нашло себе сторонников и в губерниях: Херсонской, Воронежской, Полтавской, Тамбовской и других. В Англии г. Чертков, рьяный последователь учения Л. Толстого, стал издавать с недавнего времени журнал «Свободное слово», в значительном числе книжек которого находим те или другие статьи Л. Толстого. Независимо от журнала г. Чертков занимается изданием подпольных сочинений этого писателя. Сколько знаем, издания г. Черткова обильно проникают в Россию и производят свое пагубное влияние.

В-третьих, то самое понимание нравственного учения Христа, какого держится гр. Толстой с многочисленными заграничными и отечественными сектантами, издавна является почти общим у самых разнообразных рационалистов, имевших причину или повод высказываться касательно смысла и значения этого учения. Оставляя в стороне прежних рационалистов, укажем на мнения хотя немногих из здравствующих и теперь. Так, например, известный германский философ Гартман, в своем сочинении, выпущенном под псевдонимом, во многом высказывается относительно нравственно-общественной стороны учения Христа вполне также, как высказался гр. Толстой, на что мы уже указывали в одном из наших сочинений.⁸⁰

Недавно вышло в свет сочинение профессора Берлинского университета Паульзена, читающего нравственную философию в этом университете. Паульзен посвятил в своем обширном сочинении значительный отдел историческому обозрению движения богословско-христианских этических идей. Читая в особенности первую часть этого отдела, характеризующую нравственно-общественное учение Христа, читаешь как будто бы отрывок из сочинения гр. Толстого «В чем моя вера». Из довольно обстоятельной характеристики Паульзенем особенностей первоначально-христианского учения о

нравственности достаточно привести хоть то, что он говорит касательно заповеди Христа о непротивлении злему, чтобы видеть полное согласие его с воззрениями гр. Толстого на сущность Христова учения. Паульзен уверяет своих читателей, между прочим, в том, будто бы заповедь Спасителя о непротивлении злему, безусловно воспрещает не только гнев и частную самозащиту от злодеев, но и пользование всякими правительственными, предупредительными и карательными мерами против них.⁸¹ Согласно же с гр. Толстым утверждает Штеуде, между прочим то, будто бы Христос вообще безусловно воспрещал развод и вступление во второй брак.⁸² Альм, одинаково с гр. Толстым понимая особенности нравоучения Христа, согласно же с этим писателем отвергает возможность любви ко врагам.⁸³ Ошибочные же воззрения на христианство и на отношение к нему толстовского учения находим в книге Вольтманна «Система морального сознания в связи с отношением критической философии к дарвинизму и социализму».⁸⁴ Имея в нравственном отношении весьма предосудительную привычку не читать апологетических и вообще богословских сочинений, наиболее объективно излагающих и раскрывающих особенности христианского учения, и более всего дорожа своими предвзятыми воззрениями, большая часть рационалистов заимствует друг у друга превратные представления об этом учении и таким образом традиционно держится их. Вот только чем и объясняется столь живучее и почти единодушное согласие рационалистов в понимании как заповеди Христа о непротивлении злему, так и других Его заповедей.

Представивши, надеемся, самые неоспоримые и разносторонние доказательства в пользу особой важности и настоятельной нужды в возможно подробном разборе основных правил нравственно-социального учения гр. Толстого, находим должным сказать несколько слов и о том, почему необходимо по возможности отстранить и неправильный взгляд гр. Толстого на сущность вообще религии и особенно христианской, даже независимо от той связи, в какой находится этот взгляд с основными правилами его нравственно-социальной доктрины.

Один из западноевропейских богословов справедливо указывает на то особенно-важное значение, какое имеет вопрос о сущности христианской религии именно в наше время.⁸⁵ Все единогласно признают, что мы переживаем моменты как будто пробуждения религиозно-нравственных потребностей и интересов в лучшей по-своему духовному настроению части, окружающей нас общественной светской среды. Многие ее представители, по-видимому, прямо обращают свой мысленный взор к христианству и в нем надеются найти удовлетворение пробудившимся высшим потребностям и запросам их духа.

Между тем, именно теперь-то у нас и возвысил свой голос весьма популярный и влиятельный писатель, усиливающийся убедить всех в том, будто бы сущность христианской религии состоит лишь в своеобразном учении, будто бы наиболее важное в ней – пять нравственно-социальных правил, будто бы она имеет свою задачу только земное благополучие и довольство человека. В таком учении гр. Толстого о сущности христианства сквозят, конечно, лишь чужие и давно известные рационалистические взгляды, причинившие человечеству и церкви уже много трудно-поправимого зла. Большинство «философов» XVIII века, с некоторыми из которых гр. Толстой знакомился еще в юношеский период своей жизни, зачитываясь их произведениями,⁸⁶ поставляло сущность христианской религии, как и всякой другой, лишь в учении. Для этих мыслителей, отвергавших все чудесное, сверх природное, не имели в сущности никакого значения не только вообще исторические основы христианства, но даже лицо Иисуса Христа и его жизнь.⁸⁷ То же самое находим присущим и взгляду гр. Толстого на христианство. Для него в конце всего не имеет почти никакого значения даже и лицо Христа. Этого не знают и не видят только или недобросовестные люди, или лица, надлежало не ознакомившиеся с его сочинениями. Христос, по воззрению гр. Толстого, существенно не связан со своим учением и не придает последнему никакой авторитетности.⁸⁸ С точки зрения этого писателя для людей безразлично, кто был Христос, кем зажжен тот свет, который заключается в христианском учении.⁸⁹

Мало этого, гр. Толстой дерзнул приписать Самому Спасителю слова, будто бы Его учение собственно присуще разуму всякого человека.⁹⁰ Что вся сущность христианской религии, как и всякой другой, сводится в конце всего к ее нравственному содержанию, т.е. к тому, чему она учит касательно нашей нравственной жизни и чем располагает людей к надлежащим взаимным отношениям, это авторитетнее других рационалистов раскрывал и защищал Кант в своих сочинениях.⁹¹ Из произведений гр. Толстого видно, что он до известной степени не только знаком с учением Канта о религии, но и немалым обязан ему своим представлением о ней. Об этом уже громко и ясно свидетельствует символ «веры» гр. Толстого, указанный нами в своем месте. Наконец, давно высказывалось и то мнение, что христианство имеет своим назначением лишь улучшение условий земной жизни человека и временное счастье последнего. Таковой взгляд на сущность христианской религии свойствен всем социалистам, стремившимся и стремящимся утилизировать ее в интересах своего дела, начиная с Сен-Симона.⁹² По справедливому замечанию некоторых заграничных и отечественных писателей этот взгляд на христианство особенно распространен в переживаемое нами время.⁹³ И из того, что говорилось выше о понимании христианства гр. Толстым, очевидно, что он – самый рьяный сторонник и защитник своеобразно-социалистического воззрения на христианство.

Распространение таких взглядов на сущность христианской религии особенно вредно и опасно теперь. Оно, вместо удовлетворения пробуждающихся в лучшей части общества высших духовных потребностей и запросов, способно подавлять их и отклонять людей, надлежаще не ведающих христианства, от Того, Кто единственно есть путь, истина и жизнь для человечества.⁹⁴ В виду усиленного распространения превратных и вредных взглядов на христианство настоятельно надобно раскрывать и защищать истинное воззрение на него. На том же, кто имеет дело с руководящими правилами нравственно-социальной доктрины гр. Толстого, лежит уже прямой долг по возможности высказаться и по вопросу о

сущности христианства, так как эти правила связаны у этого писателя с его ложным и вредным взглядом на эту единственно-истинную и спасительную религию.

Но чем важнее и необходимее представляется надобность в возможно-подробном критическом разборе основных правил нравственно-социальной доктрины гр. Толстого и неотделимого от них превратного взгляда его на сущность христианской религии, тем живее и сильнее чувствуется и сознается тот важный пробел, какой существует в нашей богословской литературе. Она в последнее время обогатилась значительным числом отдельных сочинений и журнальных статей, направленных и против лжеучения гр. Толстого. Одно из таковых сочинений увенчано даже премией высокопреосвященного Макария от Совета Киевской Духовной Академии.⁹⁵ Разумею сочинение Орфано «В чем должна заключаться истинная вера каждого человека».⁹⁶

Самое заглавие этого сочинения таково, что заставляет читателя ожидать встретиться в нем с изложением и с всесторонним разбором: а) взглядов гр. Толстого на религию вообще и на христианскую в особенности; и б) пяти нравственно-социальных правил его. Между тем, мы не находим в этом сочинении многого такого, чего естественно ожидать от него. Так, например, автор в своем сочинении, несомненно обладающем крупными достоинствами, не предложил даже и такой краткой характеристики основных особенностей и смысла толстовского мировоззрения, какая дана была в первом отделе VII главы первого издания настоящего нашего сочинения. Борясь против гр. Толстого, почтенный автор не остановился на том, что всего более требовало его внимания и на что настойчиво вызывает толстовское учение. Разумею вопрос о религии вообще и о христианской религии в особенности. Положим, г. Орфано говорит о догматах христианской религии.

Но, во-первых, ими окончательно не исчерпывается понятие о сущности христианства, долженствующей рассматриваться и с объективной и с субъективной своей стороны. Автор, как сам о том свидетельствует,⁹⁷ поставил задачей 2-й части своей книги

коснуться только вероучения православной церкви. Но одно вероучение сполна не исчерпывает всего существа христианской религии. К тому же, чтобы надлежаще охарактеризовать сущность именно христианской религии даже только с объективной ее стороны, необходимо говорить лишь о таких догматических истинах, которые отличают ее от ветхозаветной религии, а не о всех вообще. Какая до неразрывности тесная связь ни существует между ветхозаветной и христианской религиями, но они не тождественны: первая из них отличается одними специфическими особенностями, а другая – иными.

Это должно быть известно каждому богослову и на наш взгляд даже не требует сколько-нибудь пространных разъяснений и доказательств. Достаточно заметить лишь то, что, тогда как христианская религия есть религия искупления и спасения, ветхозаветная же религия исчерпывается обетованиями и прообразами грядущего искупления и спасения и подготовлением к этому человечества. Между тем, г. Орфано, как не думавший говорить о сущности собственно христианской религии, одинаково подробно трактует и о сотворении мира Богом, и о ветхозаветных пророчествах касательно Христа и Его дела, и о тому подобном, но в то же время умалчивает или же голословно замечает о том, что требуется особенно выдвигать при рассуждениях о сущности христианства. Разумею, например, учение о действительности воскресения Господа Иисуса Христа, о необходимых для каждого христианина таинствах и других. Мало того, г. Орфано иногда неправильно излагает догматические истины христианства. Например, он утверждает, будто бы именно «пророческое служение Господа Христа заключалось в потреблении или уничтожении греха во всем естестве человека».⁹⁸ Это – явная и важная ошибка! Вообще было бы нерассудительным утверждать, будто в сочинении г. Орфано не игнорируется вопрос о сущности по крайней мере христианской религии, а тем более религии вообще.

Оставив в стороне столь важный и необходимый вопрос, упомянутый автор в то же время не выставил в надлежащем

свете значения и известных пяти правил в учении Л. Толстого и не предложил всестороннего разбора доводов и соображений, приведенных этим влиятельным писателем в пользу их. Чтобы показать надлежащее значение этих правил в доктрине гр. Толстого, не приходится ставить вопрос о них на какие-либо «ходули», а достаточно того только, чтобы точно и ясно изложить то, что думает и говорит о них сам виновник их. Это и сделано у нас в настоящем введении, как уже видел читатель. Полемизируя с Л. Толстым, каждый обязывается и нравственными и научными интересами брать во внимание ясные мысли и точные слова самого этого лжеучителя, а не фантазировать. Гораздо раньше, чем писал свое сочинение г. Орфано, гр. Толстой делал даже и такого рода заявления о себе: вся моя вера в том только и состоит, что не должно противиться злему, сердиться, покидать жену, присягать, судиться и воевать.⁹⁹

Не указавши надлежащим образом всего значения, какое имеют пять заповедей в доктрине Л. Толстого, г. Орфано напрасно не занялся и детальным критическим анализом сказанного этим писателем в защиту их, поговоривши, однако, очень немало о заповедях блаженства, о которых речь уместна при выяснении учения о царстве Божием с психологической его стороны, или же при изложении субъективной стороны христианской религии. Само собою разумеется, в других случаях достаточно рассмотреть самое главное, что высказывается в пользу того или иного воззрения.

Но совсем иное дело – борьба с толстовским лжеучением о заповедях Нагорной проповеди Спасителя. Тут и второстепенные аргументы в пользу этого лжеучения требуют разбора, быв по возможности обобщены. В противном случае если не сам Л. Толстой, то его сочувственники или последователи все-таки будут иметь в руках некоторое оружие против православного понимания дела и отстраняться от него. К тому же, то что мы считаем за второстепенное в аргументации гр. Толстого, как носящее характер личных рассудочных соображений его, он и его сторонники, будучи рационалистами, могут признавать и по свидетельству опыта на самом деле

признают за весьма существенное и важное. Но у г. Орфано замечаются недочеты не этого только рода. Так, например, трактуя о любви к врагам, он не только неправильно поддержал мысль гр. Толстого в указанном отношении, но и помог этому лжеучителю в другом отношении, ничего не сказав против его мнения специально о патриотизме и о войне, ради пропаганды и обоснования какого мнения Л. Толстой и затеял речь о любви к врагам.

Уже вследствие одного этого недостаточно достигнута как отрицательная цель полемики с гр. Толстым, состоящая в опровержении его воззрений, так и положительная цель, касающаяся объяснения смысла речи Спасителя о данных предметах. Что г. Орфано не предлагает в своем сочинении разбора всего вообще учения Л. Толстого, это очевидно для всякого сведущего и рассудительного человека, но мы и не дерзнем поставить ему это в какую-либо вину. Мы констатируем лишь тот факт, что не только в других наших анти-толстовских сочинениях и в принадлежащих прочим авторам анти-толстовских произведениях,¹⁰⁰ но и в книге г. Орфано не находим того, исследованию и изложению чего посвящен настоящий наш труд, как нечто единое и целостное. Кто знаком с нашими предыдущими анти-толстовскими сочинениями и с такими же сочинениями других авторов, понимает дело и не хочет «кривить душою», тот не может не признать действительного существования того пробела в нашей анти-толстовской богословской литературе, о котором сказано выше.

Предлагаемое вниманию читателей настоящее наше сочинение и имеет целью по возможности восполнить указанный недочет в нашей полемическо-апологетической литературе, отстаивающей истины православия против нападков на них и искажений их в «богословско-философских» сочинениях гр. Толстого. Наш теперешний труд пытается по возможности всесторонне доказать, что Л. Толстой извращает понятие о религии вообще, что он выдает свои собственные измышления или фантазии за самую сущность христианской религии, что не учение православной церкви, а его собственная доктрина радикально расходится с Евангелием вообще и что в частности

он влагает произвольный смысл в слова Иисуса Христа о непротивлении злему, о не гневливости, о бракорасторжении, о клятве или присяге, о не осуждении наших ближних и о любви к врагам. При этом наше сочинение преследует, конечно, не одну чисто-отрицательную цель, состоящую в опровержении воззрений Л. Толстого, но и положительную цель, каковою является возможное здесь уяснение существа истинно-христианского учения.

Что же касается до плана нашего сочинения, то в теперешнем, втором издании нашей книги вынуждаемся построить его несколько иначе, чем это сделано было в первом издании ее. Первое издание настоящего нашего сочинения вышло гораздо раньше, чем появились сочинения гр. Толстого: а) «Царство Божие внутри вас» б) «Христианское учение» и прочие. Особенно в «Христианском учении» он не только не утверждает категорически, что вся его вера исчерпывается признанием пяти нравственно-социальных правил, но и определеннее, чем в прежних сочинениях, намечает главные стороны своего общего мировоззрения. В виду этого и мы считаем уже ненужным поставлять на первое место в нашей книге изложение и разбор нравственно-социальных правил Л. Толстого.

В первой главе ее сперва изложим взгляд этого писателя на религию вообще и, особенно на христианскую религию, затем изложим вообще мировоззрение его, но конечно, настолько, насколько нужно это сделать в настоящем нашем сочинении,¹⁰¹ и наконец, займемся изложением: а) правильного, по нашему убеждению, воззрения на сущность религии вообще; и б) существа христианской религии в связи с опровержением ошибочных понятий гр. Толстого, относящихся к предмету нашей речи. В дальнейших главах нашей книги мы прежде критики должны точнее изложить все, что высказывает Л. Толстой касательно своих нравственно-социальных правил. Сколько вследствие заботы о наиболее объективном изложении мыслей и аргументации гр. Толстого, столько же и во избежание возможных со стороны его последователей и литературных покровителей упреков за неточную или неполную передачу

нами этих мыслей и этой аргументации, находим наилучшим и более полезным излагать их обстоятельно и собственными его словами везде, где это особенно нужно.

Но для этого приходится по необходимости отдельно и излагать и разбирать то, что Л. Толстой высказывает относительно каждого из своих нравственно-социальных правил. Начать же мы должны, по требованию существа дела, с того из них, которое, по взгляду гр. Толстого, предполагает собою все остальные и которое действительно является в его нравоучении кардинальным правилом. Было бы крупной ошибкой утверждать, будто можно не только располагать толстовские правила в таком или ином порядке, но даже и опустить какое-либо из них. Независимо и от метафизики Л. Толстого нравственно-социальные правила его имеют у него свою особую связь и преследуют все вместе и каждая в отдельности известную цель. Отсюда никак нельзя не только опустить какого-либо правила, но и располагать толстовские правила так или иначе, не извращая точки зрения на них самого гр. Толстого. Не только всякий иной критик, но и богослов обязан брать ее во внимание, тем более что не для Л. Толстого только, но и для богослова правила, которые имеем в виду, суть не иные, а именно: нравственно-социальные, как бы они не затрагивали внутренний мир каждого человеческого индивидуума. А коль скоро это бесспорно, то странно было бы в научном сочинении, при том направленном против Л. Толстого, например, толковать, после заповеди о непротивлении злу, о следующих заповедях или правилах: не сердись, не воюй, не судись, не присягай и закончить правилом о бракорасторжении. Как мы выше видели, по воззрению гр. Толстого, нравственно-социальные правила его имеют целью «изгнать зло», как он его понимает, из всех наличных человеческих отношений. Но эти отношения суть отношения прежде всего частные, затем семейные, далее государственно-общественные и наконец, национальные и международные. Значит, должно расположить и обсуждать в следующем порядке правила Л. Толстого: а) не гневайся, б) не разводишься с женою, в) не присягай г) не судись и

д) не воюй. Мы и теперь поступим касательно этого также, как было сделано нами в первом издании нашей книги.¹⁰²

Относительно же приемов, какие будем употреблять при критике взгляда гр. Толстого на сущность христианской религии и основных положений его доктрины, достаточно сказать, что эти приемы главным образом указываются тем, чем сам он оправдывает и доказывает справедливость своего понимания и якобы благодетельного значения их для человеческой жизни. Требование же, чтобы мы обращались только к чисто рациональным соображениям и доводам, опровергая гр. Толстого, и не опирались на Священное Писание и Церковное предание, как это требование предъявлялось нам «Русским Богатством» по поводу нашего сочинения «Любовь к людям в учении гр. Толстого и его руководителей», вынуждаем признанием проявлением полного непонимания общеобязательных приемов всякой разумной и практичной полемики. Гр. Толстой, как это известно всякому, читавшему его новейшие сочинения, с особенной настойчивостью указывает на то, будто бы не только главные положения, но и большая часть подробностей его учения требуется главным образом Евангельским текстом, а отчасти многими местами Апостольских посланий и сочинений учителей церкви самых первых веков, и будто бы все это выражает подлинно-христианское учение. Также смотрят на основу и опоры толстовского учения, как мы видели, многие литературные сторонники и покровители его.

Ввиду всего этого можно ли с надлежащей основательностью и обстоятельностью оспаривать гр. Толстого и защищать православно-христианское учение, не становясь с ним на одну почву, пренебрегая тем священным оружием, которое он тенденциозно употребляет для своих антихристианских целей? Наш труд заслуживал бы упрека с этой стороны только в том случае, если бы мы неумеренно пользовались доказательствами из области Апостольских посланий или часто и без настойчивой нужды обращались за доказательствами к творениям отцов и учителей церкви, живших во время и после Константина Великого, творениям, заподозриваемым у гр. Толстого в отступлении от Христова

учения.¹⁰³ Из того же, что гр. Толстой – несомненный и весьма ярый рационалист, следует по отношению к богословам, ведущим с ним борьбу, законность лишь того требования, чтобы они поставляли своим неперменным долгом опровергать его идеи и путем чисто рациональных соображений и доводов, где это нужно, но отнюдь не отделялись всегда¹⁰⁴ подбором и анализом лишь слов Нового Завета и церковных писателей, так как такая полемика с гр. Толстым по меньшей мере недостаточна. Что же касается нас, то во всех сочинениях, направленных против гр. Толстого, мы старались посылно разрушить и рациональные опоры его учения. В некоторых же из этих сочинений нами отводилось самое главное и широкое место приемам чисто философской полемики.¹⁰⁵ Поскольку требует текст сочинений гр. Толстого, подлежащий настоящей нашей критике, отнюдь не забудем этих приемов и теперь.

В заключение этого введения считаем не излишним сказать и следующее. В теперешнем издании нашей книги заменено прежнее заглавие ее «Основные религиозные начала графа Л. Толстого» заглавием «О сущности религиозно-нравственного учения Л.Н. Толстого». К этому мы понуждены были, с одной стороны, недостаточной ясностью прежнего заглавия для так называемой широкой публики, а, с другой, сочинениями гр. Толстого, появившимися после выхода в свет нашей книги. Как оказалось, из писем, в разное время нами полученных от некоторых представителей указанной публики, прежнее заглавие не говорило им ясно, что в нашем сочинении имеется разбор и нравственно-социальных правил Л. Толстого. Чтобы устранить таковые недоразумения, нам предстояло изменить заглавие книги. Но к этому изменению побуждало нас и то, что гр. Толстой уже в своем сочинении: «Царство Божие внутри вас» несколько видоизменил прежнее свое воззрение на сущность своей доктрины. Изменив заглавие нашей книги, мы потом не ограничились только исправлением погрешностей, вкравшихся в первое издание независимо от нашей воли, а внесли во второе издание очень много дополнений, некоторые из которых обширны,¹⁰⁶ и много переработок разного рода.

Почти единственным побуждением к этим дополнениям и переработкам служило для нас, с одной стороны, то обстоятельство, что после выхода в свет нашей книги появилось несколько новых сочинений гр. Толстого, начиная с сочинения: «Царство Божие внутри вас» и оканчивая «Ответом Синоду», а с другой стороны, естественное в каждом авторе желание сделать по возможности все, что, по его мнению, должно усовершенствовать его труд в последующих изданиях. Кроме упомянутого побуждения, имелось у нас отчасти и другое. В свое время мы ознакомились со всеми, как печатными, так и рукописными, отзывами о нашей книге. Сознывая, что она, как и всякое человеческое произведение, может иметь те или иные недостатки, мы с подобающим вниманием отнеслись ко всем отзывам о ней в надежде найти в них полезные для дела замечания и указания. Одни из рецензий действительно не обманули наших ожиданий. В этих рецензиях нашлось и нечто такое, что по беспристрастном и всестороннем обсуждении мы признали справедливым и чем теперь воспользовались с живейшей признательностью к рецензентам. Но последние должно быть, не нашли оснований выйти за пределы тех очень немногих и на наш взгляд совсем несущественных указаний которыми с пользою для дела и без насилования нашей богословской совести мы могли бы воспользоваться.

Поэтому, нам пришлось сделать самое ничтожное число мелких поправок, вызывавшихся рецензиями этого рода. Другие из прочитанных нами рецензий выставляли только достоинства нашего труда и в виду их считали излишним говорить о каких-нибудь мелких недостатках или обмолвках. А что касается рецензий третьего рода, исключительно состоявших из указаний недостатков и погрешностей в нашей книге, то мы, к сожалению, не нашли в них ничего такого, что с точки зрения нашей богословской совести, заслуживало бы согласия с этими указаниями. Это тем более должно сказать, что эти рецензии отличались большей частью противоречиями одна с другой в суждениях о разных важных предметах, трактуемых в нашей книге, и предъявляли ей часто такие требования, которые не

должны бы иметь места по отношению к ней. Впрочем, и эти рецензии были полезны для нас, но уже в совершенно другом отношении, чем в каком обыкновенно ожидается от рецензий польза.

I. О сущности религии вообще и христианской религии в особенности

Заповедь Его (Бога-Отца) та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедал нам (1Ин.3:23)

В этой главе займемся, главным образом, обсуждением и решением вопроса об отношении доктрины гр. Толстого к религии вообще и по преимуществу к христианской религии. А чтобы более точно определить это отношение, сперва изложим как общее понятие этого писателя о познаваемости вещей, о религии и, в особенности о христианстве, так и те метафизические и этические воззрения его, которые он выдает за существеннейшее содержание истинно-христианского учения. После этого сделаем несколько замечаний о гносеологических и метафизических воззрениях гр. Толстого, укажем по мере надобности и возможности коренные принадлежности и особенности, на самом деле свойственные религии вообще, и наконец, войдем в обстоятельное, поскольку это уместно здесь, рассмотрение того, что собственно выражает действительную сущность христианской религии и какие именно догматические и нравственные истины составляют подлинное и коренное ее содержание.

А) Л. Толстой, по свойственному ему обычаю, ни в одном из своих произведений не постарался с надлежащей систематичностью, точностью и ясностью изложить в особенности метафизические свои воззрения. Мало того, всякий вдумчивый и рассудительный читатель найдет в его «богословско-философских» произведениях массу противоречий двусмысленных выражений и разного рода неясностей по весьма различным и в то же время в высшей степени важным вопросам. По этой причине трудно излагать сущность мировоззрения гр. Толстого. На это справедливо указывал неоднократно и профессор Козлов¹⁰⁷. Однако же, есть возможность с достаточной точностью определить и уяснить сущность мировоззрения этого знаменитого писателя. Для этого

нужно обратиться, конечно, ко всем «богословско-философским» сочинениям Л. Толстого, оканчивая самыми позднейшими из них. Для нашей цели нет, впрочем, надобности излагать с какой-либо подробностью мировоззрение его. Оно довольно обстоятельно охарактеризовано нами еще в 1892 году в нашем сочинении «Любовь к людям в учении гр. Л. Толстого и его руководителей» (стр. 4–19). К этому сочинению и благоволит обратиться читатель, желающий ознакомиться несколько подробнее с теми сторонами толстовского мировоззрения, которые сравнительно менее раскрыты в настоящем нашем сочинении.

По вопросу о человеческом знании, об его пределах и о достоверности его гр. Толстой, с одной стороны, является агностиком, совершенно отвергающим всякую познаваемость природы божества, души человеческой и конечной цели бытия мира и человека, а с другой стороны, выглядит крайним рационалистом, усматривающим в человеческом разуме единственный источник знания и критерий истины и усвояющим этому разуму чуть не всеведение своего рода. Агностический взгляд Л. Толстого особенно выразился в его сочинении: «Критика догматического богословия», преисполненном крупного недомыслия и превеликой путаницы понятий, но ясно проглядывает и в других его «богословско-философских» произведениях, как более ранних, так и позднейших.¹⁰⁸ Крайний рационализм гр. Толстого достаточно виден из следующих его слов. «Единственным орудием познания, которым владеет человек, есть, по мнению этого писателя, разум, так что у человека не только нет, но и не может быть, кроме разума, никакого другого орудия познания».¹⁰⁹ Кто думает, что истина может войти в человека помимо разума путем веры, тот, по словам Л. Толстого, только обманывает себя.¹¹⁰ Истина не нуждается и во внешнем подтверждении, по уверению этого писателя, а свободно принимается всеми, кому она передается.¹¹¹ Да разум и предназначен не на то, чтобы решать, кому нужно и кому ненужно верить. Этого он даже не может решить, но зато он всегда способен решить единственно свойственную ему задачу по отношению к тому, что

предлагается ему, а именно: справедливо или несправедливо оно.¹¹²

Понятно, что при таком взгляде на человеческий разум, гр. Толстой не допускает надобности и возможности того, что на богословском языке называется сверхъестественным Божиим откровением. Л. Толстой если и говорит об откровении истины человеку, то понимает по-своему это откровение. Безличный мировой разум постепенно открывается или проявляется особенно в человеческом разуме. Наиболее одаренные умы людей и оказываются способными выступить с «передовым» понятием о жизни и ее смысле.¹¹³ Вот на каком основании гр. Толстой объявляет и свое учение «Божиим», а себя выдает за своего рода орган мирового Разума.¹¹⁴ Таковым органом последнего становится, по словам Л. Толстого, и каждый человек, познавший «истину» и передающий ее другим.¹¹⁵ Руководясь таким взглядом на дело, этот писатель видит и в вере совсем не то, что должно видеть. В особенности восстает он против того понятия о вере, по которому разумеется под ней доверие к чьему-либо свидетельству об истине. Вера у гр. Толстого или совершенно отождествляется с непосредственным знанием¹¹⁶ или же понимается как то, к чему приходит человеческий разум в силу принудительных логических требований.¹¹⁷

Но, придавая разуму значение единственного источника познания и критерия истины, Л. Толстой предвидел и возможность возражений против этого, а потому предусмотрительно отстраняет их. Он горячо оспаривает ту мысль, что разум разных людей утверждает различное и что поэтому, для единения людей лучше верить в откровение, подтверждаемое чудесами. Мысль эта, по уверению гр. Толстого, не соответствует действительности. Разум человеческий, говорит он, никогда не утверждает различного, как это видно де из того, что он всегда отвечает и отвечал утвердительно на вопросы: справедливо ли, хорошо ли поступать с другими так, как мы хотим, чтобы с нами поступали, справедливо ли, хорошо ли любить людей, быть милосердным к ним, прощать им обиды. Только «веры» утверждают различное

и разъединяют людей между собою. Но ведь они – плод «вымысла и рассуждений», а смешивать разум с ними непозволительно. Он «всегда одинаково для всех людей и во все времена» решает отрицательно вопросы вроде следующих: правда ли, что «три Бога вместе составляют одного, что человек умер и потом воскрес, что человек ходил по воде или улетел в теле на небо, что, съедая хлеб и вино, я съедаю тело и кровь» и т.п.¹¹⁸ Если же и есть многие люди, отвечающие на эти и подобные им вопросы утвердительно, то – только потому, что разум их извращен под влиянием «обманов веры», изобретенных и поддерживаемых некоторыми людьми ради оправдания своих эгоистических вожделений и создавшегося ими зла.¹¹⁹

Что же собственно называется и должно называться религией вообще и чем она вызывается и создается? Всякий человек, когда-либо испытывший проявление в нем религиозного чувства или религиозного настроения, знает, говорит Л. Толстой, по личному опыту, что оно вызывается сознанием нашего ничтожества, одиночества и нашей греховности. Вообще и по внешнему наблюдению и по личному опыту каждый может убедиться в том, что религия не есть поклонение божеству, вызванное суеверным страхом пред неведомыми силами природы и свойственное людям только в известный период их развития, а представляет собою нечто, совершенно независимое от страха и от степени образования людей и не могущее уничтожиться никаким развитием просвещения, так как сознание человеком своей конечности среди бесконечного мира и своей греховности, т.е. неисполнения всего того, что он мог бы и должен был сделать, но не сделал, всегда было и будет до тех пор, пока человек останется человеком.¹²⁰

Выйдя из животного состояния детства и отрочества и придя к разумному сознанию, всякий человек не может не заметить, что все вокруг него живет, возобновляясь, не умирая и неуклонно подчиняясь определенному и вечному закону, а между тем он только один, сознавая себя отдельным от всего мира существом, приговорен к смерти или к уничтожению и

вместе к мучительному сознанию ответственности в своих поступках.

Увидев и поняв это, всякий разумный человек не может не спросить себя: зачем я живу в окружающем меня бесконечном мире и какое должно быть мое отношение к нему? Сущность всякой религии и состоит только в ответе на этот вопрос о смысле человеческой жизни.¹²¹ Вся же метафизика религии, т.е. учение ее о божестве, о происхождении мира и прочем, есть только сопутствующий ей, соответствующий различным географическим, этнографическим и историческим условиям, признак. Выражение того отношения, в котором люди признают себя стоящими «к миру или началу и первопричине его», было и есть очень разнообразно в зависимости от упомянутых условий и потому кажется, будто религий очень много. На самом же деле есть только три основных отношения человека «к миру или началу его», а именно: а) первобытное – личное, б) языческое – общественное и в) христианское или божеское. Первое из этих отношений состоит в том, что человек признает себя самодовлеющим существом, живущим в мире для приобретения в нем возможно-наибольшего личного блага независимо от того, насколько страдает от этого благо других существ. Второе отношение состоит в том, что значение жизни полагается не в благе только отдельной личности, но и в благе известной совокупности личностей: семьи, рода, народа, даже всего человечества (религия позитивистов). Тут целью человеческой жизнедеятельности полагается преимущественно благо совокупности личностей. Такова, между прочим, и религия израильская. Третье отношение к «миру», в которое теперь вступает человечество, есть христианское или божеское. Оно полагает значение или смысл нашей жизни уже не в достижении личной цели индивидуума или цели какой-нибудь совокупности людей, а исключительно в служении той Воле, которая произвела людей и весь мир для своих целей, но не для целей отдельных людей или какой-нибудь определенной совокупности их.¹²²

Из этого отношения к «миру» вытекает высшее, какое только известно людям, религиозное учение, получившее

полное и последнее выражение свое в христианстве, правильно понятом. Всякий человек, вышедший из животного состояния, неизбежно признает какое-нибудь из этих трех отношений «к миру», а в этом признании и состоит подлинная его религия, несмотря на то, к какому бы исповеданию он ни принадлежал номинально. Человек может даже не знать, что у него есть религия, но без нее он не может существовать.¹²³ Установление отношений человека «к миру или началу и первопричине его» есть дело только религии, но отнюдь даже не философии, утверждает гр. Толстой. Ведь прежде, чем появилась философия, уже существовало то или другое сознательное отношение человека «к миру». Самая работа философской мысли неизбежно происходила и происходит по какому-нибудь направлению, уже данному ей религией. К тому же, философия исследует явления рассудочно и независимо от положения исследующего человека и от испытываемых им чувств. Отношение же человека «к миру» определяется не рассудком лишь, но и чувством и вообще всей совокупностью духовных сил человека.

Наконец, для того, чтобы человеку познать свое отношение к окружающему его «миру или к началу его», ему даже нет надобности в философских познаниях, а потребны хотя бы временное только отречение от суеты мира, сознание своего материального ничтожества и правдивость, но все это чаще встречается в детях и в самых простых малоученых людях.¹²⁴ Коль скоро несомненно, что именно религия устанавливает отношение людей «к миру», определяющее смысл их жизни, то нравоучение есть не иное что, как указание и разъяснение той деятельности человека, которая сама собою вытекает из того или другого отношения человека к миру.¹²⁵ Вообще же религия выполняет свою миссию тем, что она, с одной стороны, указывает людям, как надобно жить каждому отдельно и всем вместе, а с другой стороны, объясняет, почему люди должны жить именно так, а не иначе.¹²⁶ Значит, по взгляду Л. Толстого, религия в конце всего есть просто совокупность как определенных метафизических представлений о верховной причине сущего, о человеке и мире в их взаимных отношениях,

так, с другой стороны, тех или иных этических правил или норм.¹²⁷

Было бы, однако, ошибкой думать, что гр. Толстой усвоит подобающее значение в религии метафизической ее стороне, т.е. учению о божестве, о человеке, мире и взаимном отношении между ними. Мы уже видели, что он считает каким-то «сопутствующим» или в сущности случайным «признаком» религии вообще учение ее о божестве, о способе происхождения мира и т.д. Относительно христианской религии этот писатель категорически утверждает, будто учение ее о Пресвятой Троице, об искуплении, о церкви, о таинствах и т.д., сыграв свою роль в истории, отжило свое время и уничтожается пред светом какой-то науки и якобы истинного просвещения.¹²⁸ Л. Толстой заявляет, будто христианство по самому своему характеру таково, что допускает в своих последователях какое угодно метафизическое воззрение, лишь бы они твердо держались этических правил, предлагаемых им.¹²⁹ Уже из этого мы вправе заключать, что, по взгляду гр. Толстого, метафизическая сторона в религиозном учении должна рассматриваться, как нечто, не только не самое существенное, но изменчивое, и что в конце всего она должна приспособляться к известным этическим принципам со стороны своего содержания и характера. Таково и на самом деле воззрение этого писателя.¹³⁰

Он исходит из той мысли, что единственная цель человеческой жизни состоит в достижении блага, счастья.¹³¹ Задача и религии, по его мнению, в конце всего состоит в указании людям того, в чем они должны поставлять истинное благо своей жизни.¹³² Видя в обеспечении материальных условий жизни все что нужно человеку,¹³³ и почитая наилучшим средством к достижению общего благоденствия добровольное служение одних людей материальным нуждам других,¹³⁴ гр. Толстой отбрасывает из религиозных учений, как якобы привнесенные невежеством или злонамеренностью и вредные, все метафизические воззрения, неблагоприятствующие превращению людей в своего рода пчел, служащих друг другу в интересах общего материального благосостояния.¹³⁵ Он не

только устраняет из религиозного учения представления о живом Боге, Провидении и личной загробной жизни человека,¹³⁶ но и считает единственной духовной потребностью последнего служить материальному довольству ближних относя к числу наших животных потребностей как потребность в науке, искусстве и тому подобном, так и потребность в религии.¹³⁷

Именно в таком же смысле истолковывает гр. Толстой и христианскую религию. Устраняя из ней все, что делает ее не только особой, но и безусловно-совершенной религией, этот писатель превращает ее лишь в учение об образе жизни людей, о том, как им наилучше избавиться от страданий и бедствий настоящей жизни и сделать ее счастливою.¹³⁸ Если все наиболее последовательные социалисты обыкновенно поставляют высшим благом человека общее материальное довольство и благоденствие,¹³⁹ то гр. Толстой превращает и христианскую религию в своего рода служебное орудие если не исключительно, то преимущественно материальных потребностей и интересов человечества.¹⁴⁰

Против этого не говорит то обстоятельство, что христианство, по словам этого писателя, указывает смысл или цель человеческой жизни в любви и служении Богу.¹⁴¹ Гр. Толстой мыслит Бога не личным существом, существующим независимо от мира, но безличным, сливает или отождествляет его с миром. Люди же суть преимущественные носители и выразители божеской сущности, объединяемые ею между собою. Отсюда выходит, что, по мнению этого писателя, любить Бога и служить ему значит любить собственно людей и служить им. Будучи одинаково воплощением и проявлением божеской субстанции, люди должны быть и любимы одинаково. Всякая предпочтительная любовь человека к кому-либо из его собратьев, например, к родителям, к родственникам, к жене и детям, к соплеменникам или соотечественникам и т.п., является, по мнению Л. Толстого, уже эгоистическою и не должна допускаться.¹⁴² Любя всех одинаково, человек должен и служить им с одинаковою готовностью и с одинаковым самоотвержением, как бы забывая себя и отнюдь не оказывая предпочтительной заботливости тем, кто связан с ним узами

какого-либо особого «плотского» родства.¹⁴³ Вот что значит, по взгляду гр. Толстого, любить Бога и служить Ему.

Указанный утилитарный взгляд на христианство особенно рельефно и определенно выражен гр. Толстым в следующей картине, рисующей наличный порядок вещей с его точки зрения и указывающей способ к устранению его. Приходят люди во двор, говорит этот писатель, и находят в этом дворе все, нужное для их жизни: дом со всей утварью, амбары, полные хлебом, погреба, подвалы со всеми запасами, земледельческие орудия, снасти, сбруи, лошадей, коров, овец, словом все, нужное для довольной жизни. Люди с разных сторон приходят в этот двор и начинают пользоваться всем тем, что они находят тут, но каждый только для себя, не думая оставлять чего-либо ни тем, которые теперь с ними в доме, ни тем, которые придут после. Каждый торопится воспользоваться, чем может, и начинается борьба, драка за предметы обладания, причем последние губятся нещадно в этой общей свалке между людьми. Никто спокойно не съест куска, ест и огрызается. Являются сильнейшие и отнимают у более слабых. Намучившись, избитые, голодные люди уходят из двора. Опять хозяин приготовляет во дворе все так, чтобы люди могли спокойно жить в нем. Опять двор – полная чаша, опять приходят прохожие, и снова поднимается драка, свалка. Измученные, избитые, озлобленные люди опять выходят вон, ругаясь и злобясь не только на товарищей, но и на хозяина, будто бы плохо и мало приготовившего. Опять добрый хозяин учреждает двор так, чтобы люди могли в нем жить, но происходит прежнее же и опять, и опять, и опять. И вот в один из новых приходов людей находится учитель, который говорит другим: братцы! мы не то делаем. Смотрите, сколько добра во дворе, как все хозяйственно устроено! Не только хватит на всех нас, но и останется и тем, которые придут после нас, лишь бы мы жили с умом. Не станем отнимать друг у дружки, а будем помогать один другому. Станем пахать, сеять, водить скотину, и всем хорошо будет жить. Далее внушал людям учитель, чтобы они сами старались делать свое счастье, притом не иначе, как на дворе, на коем они сошлись, а не ожидали напрасно помощи

со стороны и не воображали возможности какой-то еще другой жизни в каком-то другом месте.¹⁴⁴ В этих словах гр. Толстого под двором понимается, очевидно, мир, в котором мы теперь живем. Приход людей по двор в разное время означает смену человеческих поколений. Под сторонней помощью нужно разуместь помощь Божию, а под жизнью в ином месте – загробную жизнь. Учитель же, указывающий людям, как они должны жить между собою, чтобы достигнуть безмятежной и довольной жизни, есть Христос. Его слова, сказанные будто бы людям, выражают, по уверению гр. Толстого, как самую суть Его проповеди,¹⁴⁵ так и ее единственную цель.¹⁴⁶

Кощунственно усвоивши Христу значение такового учителя и эту грубо-утилитарную проповедь, наш влиятельный писатель усиливается придать и подробностям Христова учения такой смысл, который служил бы лишь подтверждением и раскрытием основной идеи и цели, им навязываемой словам Богочеловека. Коснемся, однако, лишь самых нужных в данном случае подробностей этого рода.

Так как христианское нравоучение органически связано с христианскими догматами, а нравственно-социальное учение Л. Толстого никак не вяжется с ними, то он выступил в своей доктрине со своей «догматикой» или, точнее, со своей метафизикой, во имя ее отверг все догматическое христианское учение и выдал свою «догматику» за Евангельскую. Для надлежащего уразумения и для правильной оценки толстовского «жизнепонимания», толстовской социальной морали, необходимо прежде всего коснуться толстовского взгляда на божество, на человека и на мир.

Не подлежит ни малейшему сомнению, что гр. Толстой, как мы и замечали, отнюдь не признает божества существом личным, отдельным от мира.¹⁴⁷ О Боге, говорит Л. Толстой, еще можно сказать, что Он – дух, но понятие о «духе» исключает де понятие о лице, о личности.¹⁴⁸ В своем сочинении «Христианское учение» автор ясно дает понять читателю, что Бог только в человеке достигает самосознания.¹⁴⁹ Не будучи личным существом, Бог составляет духовную субстанцию человека и основу всего живого и не отделим от них.¹⁵⁰

Уже это одно свидетельствует, что гр. Толстой имеет чисто-пантеистическое понятие о Боге. Как известно, последовательный пантеизм отвергает действительное различие между Божеством и миром. С пантеистической точки зрения Божество и вселенная суть одна и та же вещь, но рассматриваемая с разных точек зрения. Вся вселенная, начиная с былинки и оканчивая человеком, есть не иное что как раскрытие и проявление Божественной сущности. Это слитие и отождествление Божества с миром и в особенности с человеком сказывается у Л. Толстого и в его часто повторяющейся фразе: «Мир или начало его» и даже только «мир».¹⁵¹ В своей пресловутой «Критике догматического богословия» он жестоко осуждает православных богословов за то, что они рассуждают о различных свойствах Бога, приписывают Ему разум, чувство и волю наряду с самосознанием и говорят о предначертанных Богом целях миру и человеку.¹⁵² Между тем, тот же самый гр. Толстой, зачеркивая все эти свои обличения православных богословов и тем обнаруживая только предвзятость и неустойчивость своих понятий, усваивает божеству и разум,¹⁵³ и волю,¹⁵⁴ и чувство благодати или любви.¹⁵⁵

Мало того, этот же писатель говорит и о том, что Бог для определенной цели произвел мир и человека, хотя мы и не в состоянии постигнуть ее.¹⁵⁶ Таким образом, глумления Л. Толстого над православными богословами и над православным вероучением возвратились на собственную его голову, не затронув ни тех, ни другого. Но не православные только богословы, а и все, хотя сколько-нибудь рассудительные люди, могут только недоумевать, откуда же и как в безличном божестве Л. Толстого, являющемся в виде некоего нуля без мира и человека, получились и разум, и воля, и чувство, и предначертание целей миру и человеку? Остается думать, что этот писатель лишь *ad hominem*, по приспособлению к здравым общечеловеческим понятиям, приписал своему божеству и абсолютный разум, и всемогущую волю, и всесовершенную любовь, и постановку целей миру и человеку. Во всяком же случае понятие гр. Толстого о Боге остается чисто пантеистическим.

Впрочем, у этого «великого учителя», как его именует умственная и нравственная неразвитость, проглядывает в доктрине и дуалистическая идея. Так, он категорически утверждает, что у людей есть грех прирожденный, естественный, от которого они никогда не могут отрешиться вполне.¹⁵⁷ В чем же причина и источник этого рокового, неизбежного греха? В теле, отвечает Л. Толстой.¹⁵⁸ Оно именно не позволяет человеку освободиться окончательно от стремлений к увеличению «животного блага» личности его и творит свойственные любви к ближним дела.¹⁵⁹ В этого могущественнейшего как бы демона наш дух заключен, судя по некоторым выражениям гр. Толстого, тем же божеством, которого этот писатель именует и премудрым, и всемогущим, и благостнейшим.¹⁶⁰ Виновником «прирожденного» людям греха, в таком случае, должно считаться само же божество Л. Толстого. Но что же представляет собою, по его мнению, вообще природа людей? Как они организованы?

Граф Толстой утверждает, будто человека составляют три основных элемента: а) материя или вещество; б) соединенная с нею животная личность; и в) разумное сознание.¹⁶¹ Личность, будто бы, свойственна и всем животным, но только последние не сознают, что они – личности.¹⁶² Как у животных, так и у человека личность с присущим ей сознанием и различными индивидуальными особенностями есть лишь временная, лишенная сама по себе всякой ценности, непрестанно приближающаяся к смерти и уничтожению форма, в которой проявляется божество и чрез которую оно достигает своих целей.¹⁶³ Совершенно погибая вместе с телесной смертью человека, личность не есть только нечто случайное или преходящее. Этой именно личности свойственно стремиться к плотскому благу и полагать смысл жизни в искании его.¹⁶⁴ Поскольку личность человеческая старается утвердить и отстоять себя, она есть зло и источник зла. Личность – воплощенный эгоизм. Для личности жизнь других людей и существ, окружающих ее, является лишь одним из условий собственного блага или одним из средств к достижению его. Если человек, погруженный в свою индивидуальность, иногда и

не желает зла другим людям, то – потому только, что зрелище чужих страданий способно нарушать его личное благополучие. Самое добро делается им по отношению к другим не иначе, как с целью увеличить собственное благо.¹⁶⁵ Не в личности нашей с ее эгоистическим стремлением лишь к собственному благу заключается истинное существо человека и истинная его жизнь, а в известном отношении нашем к миру, состоящем в любви не к себе, а ко всему существующему, в желании блага не своей животной личности, но всему существующему.¹⁶⁶ В этой-то любви ко всему живому, в этом-то желании блага всем, и проявляется божество в людях, которое есть сама любовь¹⁶⁷

Такое-то отношение человека ко всему живому и служит в людях связующим звеном для всех сменяющихся актов их сознания. Это отношение Л. Толстой называет даже истинным нашим я.¹⁶⁸ С этим определенным отношением к миру человек уже является в мир из вневременной и внепространственной области бытия.¹⁶⁹ Являясь в мир, человек должен сообщить дальнейшее движение или развитие этому отношению, состоящее в большем и большем подчинении его животной личности требованиям его разумного сознания.¹⁷⁰ Требования же разумного сознания, служащего проявлением мирового или божеского разума, сводятся к тому, чтобы люди, животная личность которых влечется к своему благу и ум которых под влиянием лжерелигий и лжеучителей¹⁷¹ оправдывает это влечение, отреклись от этих лжерелигий и уразумели настоящее свое гибельное положение и истинное призвание, последовав подлинно-христианскому учению.

Христос, по уверению гр. Толстого, учил будто бы, даже и иудеев перемене веры, религии.¹⁷² Он, прежде всего, призывал людей к покаянию (μετάνοια). Покаяться же значит опомниться, одуматься, т.е. вполне сознать, что сколько бы мы ни старались сделаться счастливыми чрез удовлетворение наших личных стремлений и желаний, башня нашего мирского счастья никогда не закончится, ибо смерть придет раньше ее достройки, и что поэтому, не нужно полагать свою душу в нечто, безусловно-неосуществимое, а следует поискать такого дела, которое

отнюдь не разрушается неизбежно предстоящей нам смертью.¹⁷³

Словом, покаяться значит, по словам гр. Толстого, вполне понять, что живущий для себя, для своего личного счастья, в чем бы он ни поставлял его, тем самым лишает свою жизнь всякого смысла.¹⁷⁴ Но не одно покаяние нужно для того, чтобы люди оставили теперешний образ жизни и начали вести иную жизнь, могущую быть счастливою и исполненную смысла. Сверх покаяния требуются еще вера и духовное возрождение. Вера, по словам гр. Толстого, происходит не от доверия к чьим-либо словам и не состоит в признании чего-то необычного, лежащего за пределами того, что мы воспринимаем внешними чувствами. Вера происходит лишь от сознания гибельности нашего наличного положения, нашего наличного образа жизни, и состоит в уразумении того, что лучше делать нам в нашем положении.¹⁷⁵ Духовное возрождение, о котором говорит Христос, есть, по уверению гр. Толстого, не только явное пробуждение доколе дремавшего в человеке, неразлучного с ним разумного сознания, но вместе с тем оно есть и начало такого образа жизни, который согласен с требованиями разумного сознания.¹⁷⁶

Покаявшемуся, уверовавшему в учение Христа и духовно возродившемуся, свойствен, по словам гр. Толстого, следующий образ мыслей действий. Каждый человек должен признать себя сыном Бога, таким же, каков Бог по Своей природе.¹⁷⁷ Все люди по духу своему имеют божественную природу. Бог существует не отдельно и не независимо от людей, а воплощен и живет в них. Бог есть не иное что, как духовная сущность в человеке.¹⁷⁸ По духу своему люди всемогущи и вообще имеют божеские свойства.¹⁷⁹

Называя же, будто бы, именно это божественное начало, живущее в людях, сыном человеческим, Христос выражал этим, по словам гр. Толстого, только ту мысль, что человечество, объединенное этим началом, есть нечто нераздельное, сливающееся в одно живое целое и потому живущее единой жизнью.¹⁸⁰ Каждый же отдельный человек представляет собою как бы один из побегов, растущих на едином дереве –

человечестве.¹⁸¹ Признание людьми себя самих богами своего рода неизбежно влечет за собою, по взгляду этого писателя, исчезновение всякого неравенства между людьми и всякого подчинения одних из них другими.¹⁸² Из того же, что отдельная личность имеет значение лишь части целого, притом в сущности не отделимой от него без прямого вреда для ней самой, неизбежно следует, что жизнь индивидуума должна быть всецело посвящена на служение его ближним. Все учение Христа, говорит гр. Толстой, в том, чтобы ученики Его, поняв призрачность личной жизни, отреклись от нее и перенесли ее в жизнь всего человечества, т.е. служили благу его.¹⁸³ А так как человеческая жизнь представляет собою, будто бы, единственную святыню в мире и должна, будто бы, считаться вполне божественною,¹⁸⁴ то служить благу людей значит сохранять эту жизнь и содействовать благоденствию ее в поколениях, существующих теперь и имеющих последовать за ними, улучшая и возвышая материальные условия ее.¹⁸⁵

Такое служение людям есть в сущности служение божеству, вне их несуществующему. Иначе же чем-либо служить, угождать ему не только безусловно не нужно, но и нельзя.¹⁸⁶ Жизнь индивидуума является действительной, а не призрачной жизнью, и имеет смысл только тогда, когда он совершает таковое служение божеству в лице своих ближних. Жизнь истинная, говорит гр. Толстой, есть только та, которая продолжает жизнь прошедшую и содействует благу как современной, так и грядущей жизни людей.¹⁸⁷ Всякое осмысливание личной жизни, если она не основывается на отречении от себя для служения другим, есть, по словам этого писателя, призрак, разлетающийся при первом прикосновении разума. В том, что моя личная жизнь погибает, а жизнь человечества сохраняется, в этом, говорит гр. Толстой, я уже не могу сомневаться.¹⁸⁸ поскольку же наша животная личность есть источник зла и обречена на неизбежную гибель, на уничтожение, а исполнение вожделений ее препятствует нам достигать блага, счастья, то необходимо любить людей больше чем себя,¹⁸⁹ не отдавая никому из них предпочтения, и проявлять эту любовь в самопожертвованиях разного рода на

пользу их. Самоотверженное же служение тем, кому послужить представился случай, может выражаться двояко: во-первых, когда мы ни в чем не вредим людям и своими действиями устраняем зло из их жизни, возникшее независимо от нашей воли, а во-вторых, когда мы помогаем людям, как и чем можем, жить действительно счастливо.

А чтобы никогда и ничем не вредить людям и изгонять из их жизни указанное зло, человек должен неуклонно исполнять заповеди: а) не противься злему насилеи; б) не гневайся; в) не покидай жены; г) не присягай; д) не судись; и е) не воюй. Чтобы приносить людям не отрицательную только, но и положительную пользу, человек должен кроме наущения «истинному жизнепониманию» не знающих его, постоянно трудиться в видах материального благосостояния ближних, не отклоняясь от этой работы ради каких-нибудь иных дел, имеющих значение приготовления к какому-то будущему служению людям или же личного какого-либо усовершенствования.¹⁹⁰

Служа и отрицательным, и положительным путем благу людей и этим созидая царство Божие на земле мы в то же время творим и собственное свое благо.¹⁹¹ Жизнь, состоящая в самоотверженном служении ближним, служит единственным условием нашего собственного счастья. Кто исполняет заповеди о непротивлении злему, о не гневливости и тому подобном и работает на других, тот менее всего может подвергаться обидам и терпеть недостаток в необходимых средствах к жизни.¹⁹² Но и сами страдания его, или смерть, получают особый смысл и особое значение, ибо служат спасению одних людей от зла и поучительны для других.¹⁹³ Наконец, только смерть человека, отрешившегося от личной жизни и содействовавшего благу ближних, открывает ему возможное для людей бессмертие. Хотя личное бытие его и прекращается вместе с телесной смертью,¹⁹⁴ но он будет жить в человечестве своими делами, не говоря уже о том, что божественная сущность человека, жившего любовью и ради любви, неуничтожима.¹⁹⁵ Напротив, все те, кто не содействовал сохранению и благу человеческой

жизни и чужд был любви ко всем, вместе с телесной смертью теряют всякое свое бытие, и уничтожаются.¹⁹⁶

Из такого понимания гр. Толстым сущности христианства само собою следует, что он держится самого превратного взгляда и на Христа. Мы уже видели, что этот писатель не усматривает даже того особого отношения, в каком стоит Христос к Своему учению. Во всяком же случае наш отечественный писатель видит в Нем не более, как учителя в ряду других учителей или мудрецов человечества.¹⁹⁷ Все влияние, какое производил и производит Христос на людей, исчерпывается, будто бы, приписываемым Ему учением и примером усвояемой Ему нравственно-высокой жизни.¹⁹⁸ Поскольку Он научил людей новому образу жизни, ведущему их к избавлению от страданий и бедствий, постольку Он может быть назван и спасителем их.¹⁹⁹

Называть же Его учителем и спасителем человечества в каком-нибудь особом смысле слова нельзя по воззрению гр. Толстого. Он Сам, будто бы, внушал людям, что настоящий и в сущности единственный учитель их есть свойственный им разум и что они более всего должны прислушиваться к внушениям и требованиям этого разума.²⁰⁰ Каждый из людей неизбежно должен прийти к тому же самому воззрению на смысл жизни, которое высказывал Христос, если откажется от заблуждений, навеваемых со стороны, и будет внимать голосу собственного разума.²⁰¹ Не должен Христос, по уверению гр. Толстого, считаться и безусловным нравственным образцом человечества. Хотя Он в общем и выполнял закон непротивления злему, однако же иногда колебался, например, относительно того, последовать или не последовать велениям этого закона.²⁰² Нельзя считать Христа единственным спасителем человечества, даже и от бедствий жизни, всякий человек, по словам гр. Толстого, может быть спасителем других, поскольку учит их и словом, и жизнью своею следовать заповеди о непротивлении злему и самоотверженно служить благу ближних.²⁰³

Что касается природы Христа, то Он, по словам гр. Толстого, был такой же человек, как и все люди, и постольку же

был причастен божественной жизни, поскольку причастны ей они.²⁰⁴ По уверению этого писателя, Христос никогда, будто бы, не говорил о Себе, как Икупителе и Спасителе человечества в том смысле, в каком учит о Нем церковь.²⁰⁵ Потому-то Он, будто бы, никогда не требовал от людей веры в Себя Самого и в совершенное им дело,²⁰⁶ и не основывал никакой другой церкви, кроме той, которая сама собою образуется из людей, признающих смысл жизни в самоотверженном служении друг другу и исполняющих заповедь о непротивлении злему с вытекающими из нее как частнейшими заповедями, так и некоторыми другими сторонами Христова учения.²⁰⁷

Б) Таково в самых существеннейших своих чертах религиозно-нравственное учение или мировоззрение гр. Толстого. Обращаясь, прежде всего к гносеологической стороне его, мы должны сказать следующее.

Если бы этот писатель оставался верным истинным требованиям агностицизма, за который он высказывается в некоторых местах своих сочинений, в таком случае не только не выдавал бы своего учения за религию своего рода, но и не дерзнул бы утверждать, что Бог не есть личное существо, и не отважился бы настойчиво отвергать троичность Лиц в Боге, сотворение мира Богом и промысление Божие о мире, факт грехопадения наших прародителей, вочеловечение Единородного Сына Божия, Его искупительно-спасающий подвиг, Его славное воскресение из мертвых и вознесение на небо, действие благодати Божией в таинствах церкви, вторичное пришествие Спасителя в мир для воскрешения мертвых и всеобщего суда над людьми и бесконечную личную жизнь человека в загробном мире. Коль скоро имелись бы даже действительно твердые основания не признавать подлинности ветхозаветных и новозаветных книг Священного Писания, коль скоро все, приводимые верующими богословами, аргументы в пользу догматических истин христианства были бы поколеблены вполне беспристрастной и действительно-основательной критикой и коль скоро эти истины несомненно расходились бы с нажитыми человечеством понятиями и взглядами, то даже и тогда последовательный и честный из приверженцев

агностицизма не решился бы безусловно и настойчиво отвергать личность в божестве и вообще догматы христианства. Со своей точки зрения он мог бы даже и при этом условии, нами лишь предполагаемом, но в действительности не существующем, говорить только то, что он не знает и не может знать, личное или не личное существо – Бог, троичен ли Бог ипостасно или нет, сотворил ли Он мир и промышляет ли о мире или же нет, есть ли Иисус Христос Богочеловек или же только человек и т.д. Говоря указанным образом, агностик был бы прав по суду своего разума и своей совести, ибо для основательного и серьезного отрицания означенных истин человек должен обладать своего рода всеведением, т.е. опытно знать все, что существует во вселенной, что и как в ней происходило, происходит и будет происходить.

Но таковым знанием никто из людей не обладает и обладать не может. Потому-то и самые ученые исповедники христианства не усвояют себе знания предметов, о которых учит православная церковь, а говорит о себе, что они веруют в них. поскольку же, по справедливому замечанию Спенсера, для самого, по-видимому, невероятного рассказа почти всегда можно приискать действительное происшествие, подавшее к нему повод и послужившее для него подкладкой, и поскольку постоянные и повсеместные верования во что-либо непременно должны иметь какое-нибудь соответственное им основание,²⁰⁸ то последовательный и честный агностик не имеет достаточного разумного права утверждать, будто то, во что истинные сыны православной церкви веровали и веруют со времени учреждения ее и доньше, лишено всякой исторической почвы и составляет плод чьей-либо фантазии. Тем более не имеет достаточно-разумного права агностик утверждать это, что как ни усиливались представители отрицательной критики библейского текста подорвать его чисто-исторический характер, в конце всего доказали только свое крайнее разногласие в понимании дела и свою тенденциозность.

Из сказанного, полагаем, ясно каждому, что если Л. Толстой с фанатической самоуверенностью отвергает все догматические истины христианства, как он заявил об этом, и в известном

своем «Ответе Синоду», то делает это, конечно, не во имя агностицизма, а во имя крайнего своего рационализма, приведшего его к пантеизму. Нет надобности много распространяться в доказательствах того, что взгляд гр. Толстого на человеческий разум сполна ошибочен, и что нападки его на православно-догматические истины, проистекая единственно из странных понятий его о божестве, о человеке и о мире в их взаимных отношениях, лишены разумности.

Что человеческий разум отнюдь не есть единственный источник познания и единственный критерий истинности или неистинности чего-либо, это составляет своего рода аксиому здоровой гносеологии. Для всякого, сколько-нибудь знакомого с психологией и логикой, составляет бесспорную истину, что наш разум не выводит из себя истины, как паук выводит из себя паутину, но что он, разум, не более, как способность нашего духа, перерабатывающая доставляемое ему: а) внутренним и внешним опытом; и б) верою; а потому не могущая обрести знание и отличить истину от лжи независимо от живой связи с действительностью, т.е. с общечеловеческим сознанием, с опытом в обширном смысле слова, с положительной наукою, с верою. Если человеческому духу дано известное число способов познания и приобретения истины, то видеть в разуме единственный источник знания и критерий истины, значит обрекать себя на невежество и избегать истины.

Разум, при помощи свойственных ему форм и законов, лишь перерабатывает материал, доставляемый ему опытом и верою, но не творит его. Приобретение познаний путем личного наблюдения или опыта возможно для нас в самых ограниченных размерах даже по отношению к тому, что существует и происходит в течение нашей кратковременной жизни. Все же остальное из прошлого и настоящего, а равно и из будущего, может быть так или иначе ведомо нам исключительно путем веры. В основе разнообразных наших житейских и научных сведений и лежит не иное что, как вера в смысле доверия к тому, что сообщают нам сведущие люди. Отбросить эту веру значило бы отбросить всю область житейского и научного знания, оставшись с ничтожным запасом сведений,

приобретенных путем личного наблюдения или опыта. Впрочем, и тут не обойдемся без своего рода веры: без веры в то, что нас не вводят в заблуждение наши внешние чувства и что наш разум правильно работает, обойтись никак нельзя.

Из всего этого ясна ошибочность уверений Л. Толстого, будто единственным орудием познания является разум, будто истина «не может войти в человека путем веры» и будто истина «не нуждается» во «внешнем» свидетельстве. Оказывается, на самом деле, что, между прочим, вера является одним из существеннейших и неизбежных орудий познания, что знание истины доставляется людям и чрез веру, и что истина весьма может нуждаться и во внешнем подтверждении.

Безусловно не справедливо же тенденциозное утверждение гр. Толстого, будто человеческий разум и не предназначен и не в состоянии решать, кому нужно и кому не следует верить. Во-первых, эта мысль противоречит собственному же взгляду этого писателя на человеческий разум, как на вполне надежный критерий истины. Если разум не может решать даже того, кому должно и кому не должно верить, в таком случае не следовало бы и признавать его за какой бы то ни было критерий истины. Во-вторых, коль скоро разум даже не предназначен решать, кому нужно и кому не нужно верить, то почему же гр. Толстой, ради подтверждения тех или других своих мыслей, часто ссылается в своих «богословско-философских» сочинениях на некоторых, как бы благоприятных ему, церковных писателей первых веков.²⁰⁹ Очевидно, разум его в данном случае оказался не только предназначенным, но и способным решать, кому нужно и кому не нужно верить. Разум и всякого человека, вопреки вышеуказанному воззрению Л. Толстого, предназначен и способен, между прочим, к тому же самому. Без решения вопроса, кому следует и кому не следует верить, люди не только в обыденной своей жизни, но и в деле выработки своих убеждений, были бы часто поставляемы не только в крайне затруднительное, но и в совершенно безвыходное положение.

Возьмем для примера такой случай. Гр. Толстой категорически утверждает, будто бы его религиозно-нравственное учение почерпнуто из Евангелия, а таковое же

учение православной церкви, будто бы, представляет собою искажение заключающегося в Евангелии учения. Кто прав: этот ли писатель, или же православная церковь, утверждающая, что она свято хранит и правильно изъясняет учение Иисуса Христа, этот вопрос может быть решен только тогда, когда на достаточно-твердых основаниях решен человеческим разумом вопрос о том, чье внешнее свидетельство заслуживает доверия: свидетельство ли гр. Толстого или свидетельство церкви. Для всякого рассудительного и честного человека свидетельство гр. Толстого не заслуживает ни малейшего доверия.

Каждый, кто знаком непосредственно с Евангелием, видит, как извращает этот писатель в своем «Кратком изложении Евангелия» подлинный текст Евангелия и как произвольно истолковывает он в этом и в остальных своих «богословско-философских» сочинениях подлинное евангельское учение. Не странно ли же, не грешно ли же сколько-нибудь доверять гр. Толстому в данном случае?

В пользу же того, что православная церковь свято хранит и правильно истолковывает евангельское учение, свидетельствует не только подлинный евангельский текст, но и все церковное предание, идущее от времени, когда жил Христос, до настоящей минуты.²¹⁰ Уже поэтому одному представляется нравственно-преступным не доверять свидетельству церкви православной. Кто желает искренно, честно, с бескорыстной любовью к истине, самоотверженно и без предвзятых мыслей заняться решением вопроса, действительно ли православная церковь есть верная хранительница и истолковательница подлинного христианства, тот всегда может убедиться разумом своим в том, что она действительно такова. Недаром же более истиннолюбивые и беспристрастные из католиков, англикан и протестантов раньше высказывали и теперь высказывают, что православная церковь есть носительница первобытного христианства в его учении и основных учреждениях.

Ради задней цели высказав, будто человеческий разум не предназначен и не в состоянии решать, кому нужно и кому не нужно верить, Л. Толстой в то же время усвоет разуму людей способность «безошибочно» решать наиболее трудную задачу,

касающуюся оценки того, справедливо ли или же ошибочно предлагаемое людям учение.²¹¹ Тут он имеет в виду главным образом церковное вероучение. Что гр. Толстой напрасно усваивает человеческому разуму указанную способность, это не подлежит ни малейшему сомнению.

Не сам ли он утверждал и утверждает в разных своих сочинениях, что мы не можем знать всего и постигать все? Между тем, как мы уже видели, человеческий разум именно потому, что он не может знать всего и постигать все, и не должен считаться безусловно компетентным судьей, особенно, в вопросах христианского вероучения, свыше возведенного людям. Для человеческого разума задача по отношению к этому вероучению состоит: во-первых, в том, чтобы беспристрастно и надлежаще узнать, имеются ли достаточно-твердые исторические свидетельства в пользу Богооткровенного происхождения указанного вероучения; и во-вторых, в том, чтобы по возможности: а) уяснить себе содержание и логику заключающихся в нем истин; и б) найти им научно-философское обоснование.

В первом случае никак нельзя обойтись без веры и в смысле доверия к историческим свидетельствам касательно происхождения и подлинного характера христианского вероучения. Во втором же случае, странно было бы домогаться такого понимания и обоснования истин веры, по которому они являлись бы необходимостью для нашего разума или вызывались бы принудительными логическими требованиями его.²¹² Таковые притязания справедливо осуждаются всеми, кто понимает дело. Как бы прямо по адресу гр. Толстого Пейо говорит следующее: «никакая истина не свободна от теоретических сомнений. В действительности вы ни в чем не уверены абсолютно, не можете быть уверены даже в существовании себе подобных. Философ может высказать на этот счет теоретические сомнения, очень солидно обоснованные. Вы не можете быть абсолютно уверены даже в истинах геометрии, так как гипотезы, на которых они основаны, могут быть поколеблены теоретическим сомнением».²¹³ Догматы же христианской религии, по справедливому замечанию этого

же ученого, представляются в силу самой природы, как их, так и человека, не очевидными для последнего и недоказуемыми окончательно, а только вероятными, вследствие чего и вера в них есть добродетель, ибо свидетельствует о том, что человек, проникшийся верою, восторжествовал над одолевавшими его сомнениями и во имя высших потребностей и запросов своего духа смирил гордость ума своего.²¹⁴

Не иное что, а именно эта гордость ума подсказала Л. Толстому, будто человеческий разум всегда способен безошибочно решить, истинно или ложно предлагаемое ему в религии учение. Но где гордость, там неизбежно и ослепление, выражающееся в извращении истинного положения дела. Это ослепление разума гр. Толстого очевидно для всякого рассудительного человека. Яснополянский «богослов-философ» видимо не сообразил, что вообще человеческий разум должен обладать какими-либо очевидными и бесспорными истинами для того, чтобы безошибочно решать, правильно или ложно, например, православное вероучение. Эти истины притом, должны состоять не в таких положениях, каковы, например, дважды два – четыре, целое больше своей части и т.п. Они напротив, должны представлять собою совокупность всего того, что образует собою целостное мировоззрение. Разум всех людей должен быть носителем очевидных и бесспорных истин касательно природы божества, человека, мира и действительных отношений между этими предметами, чтобы он был в состоянии вполне и всегда правильно оценить церковное вероучение.

Между тем, разум человеческий как прежде, так и теперь только еще ищет решения вопросов о божестве, о человеке, мире и об их взаимных отношениях, выдвигает одно за другим самые противоречивые решения их и в огромном большинстве случаев, доходит до самых нелепых мировоззрений. Этот ли разум человеческий, только еще стремящийся обрести истину и путающийся в разного рода самопротиворечиях и заблуждениях, может всегда безошибочно решать, правильно или ошибочно церковное вероучение? Ведь сам гр. Толстой говорит даже о том, что «разум людей, воспитанных в человеческом обществе,

никогда не бывает свободен от извращения».²¹⁵ Этим своим заявлением он зачеркивает собственную же мысль о способности человеческого разума к безошибочному решению вопроса о правильности или неправильности церковного вероучения. Ссылка этого писателя на то, будто человеческий разум извращается под влиянием «лжерелигий и их жрецов», ничего не доказывает. В самом деле, если бы человеческий разум был таков, за каковой выдается он Л. Толстым, в таком случае не могли бы и возникнуть «лжерелигии» и никто из людей не исповедовал бы их учений. Как видим, поклонение гр. Толстого человеческому разуму ни на чем не основано и есть выражение суеверного отношения его к этому разуму.

Л. Толстой, однако, не смущается всем этим и в доказательство непогрешимости и единогласия разума людей при решении ими коренных вопросов мировоззрения приводит, по его мнению, бесспорные факты и соображения. Только «веры» или религии утверждают ложное и различное, но ведь они – плод вымысла и рассуждений, а смешивать с ними разум не позволительно, говорит гр. Толстой. Этот аргумент по меньшей мере странный. В создании вымыслов необходимо участвует и разум человеческий, а «рассуждения» суть специальная его деятельность, хотя и могущая совершаться под влиянием чувствований и влечений. Значит, и «бесспорное соображение» Л. Толстого говорит против его взгляда на разум людей. Не распространяемся уже о том, что этот писатель прежде, чем объявлять и христианскую «веру» плодом человеческих вымыслов и рассуждений, должен был основательно и обстоятельно доказать это путем строго-исторических исследований. Этого же он не только не сделал, но и не мог бы сделать.

Теперь обратимся к фактам, на которые ссылается гр. Толстой. Но его категорическому заверению разум «всегда одинаково для всех людей и во все времена решает отрицательно вопросы» например, о том, правда ли, что «три бога вместе составляют одного, что человек умер и потом воскрес, что человек ходил по воде или улетел в теле на небо, что съедая хлеб и вино, я съедаю тело и кровь» и т.п. Напротив,

всегда утвердительно отвечал и отвечает человеческий разум, по словам Л. Толстого, на вопросы о том, хорошо ли поступать с другими так, как мы хотим, чтобы с нами поступали, хорошо ли любить людей, быть милостивым к ним, прощать им обиды. Посмотрим, не суть ли плод вымысла эти «факты», приведенные гр. Толстым.

Прежде всего должно заметить, что последний, имея в виду догматическое христианское учение, преднамеренно передает его превратно. Православная церковь не учила и не учит, будто три бога составляют вместе одного, будто человек ходил по воде, воскрес после своей смерти и улетел на небо и будто, съедая хлеб и вино, мы съедаем тело и кровь и т.п. Православная церковь, напротив, учила и учит, что Бог, будучи безусловно единым по существу, троичен в Лицах, что вочеловечившийся Единородный Сын Божий совершал чудеса по требованию обстоятельств и ради блага людей, после телесной смерти воскрес телом своим и телесно вознесся на небо, что христиане под видами или образами хлеба и вина приобщаются в таинстве евхаристии самой сущности тела и крови Спасителя и т.д. Разум всех истинных христиан признавал это во все прошедшие века и доньше признает, хотя и не постигает этого, как вообще не постигает человеческий разум весьма многого даже и в окружающей его природе.²¹⁶ Что люди, не принадлежащие к церкви Христовой или только номинально принадлежащие к ней, не признают упомянутых догматов, это само собою разумеется. Но ведь дело – вовсе не в этом, а в том, имеет ли человеческий разум достаточные основания к отвержению их?

Л. Толстой ни в одном из своих «богословско-философских» сочинений не попытался доказать, почему же именно недопустимы и ошибочны, с точки зрения разума, верования христиан в Пресвятую Троицу, в вочеловечение Единородного Сына Божия и т.п., а ограничивался голословными фразами. Но разве следует из них, что «разум всегда одинаково для всех людей и во все времена» отвечает отрицательно на вопросы, решенные в христианском догматическом учении? Из подобных фраз следует только то заключение, что для разума гр. Толстого

державшегося своеобразных понятий о Боге, человеке и мире, неудобоприемлимы догматические истины христианства. Ошибочно признавая личность низшей составной частью человека и воплощением эгоизма, он естественно должен отрицать личность и в божестве. Считая человека и мир носителями и выразителями единой безличной божеской субстанции и не допуская независимого от мира и человека бытия ее, Л. Толстой неизбежно должен отвергать и троичность Лиц в Боге. Всячески осмеивая христианское учение о том, что в Боге при единстве существа три Лица, этот писатель в то же время допускает в своем божестве такое безмерное количество лиц, сколько существовало, существует и будет существовать людей в мире, ибо по его учению, каждый человек по своей субстанции есть божество, а последнее достигает самосознания только в человеке и чрез человека.

Отвергая единократное вочеловечение Сына Божия и напрасно называя христианский догмат о боговоплощении кощунственным, именно Л. Толстой является величайшим кощунником и в учении своем о том, что все в мире есть непрестанное воплощение божества, начиная с самых низших тварей и оканчивая людьми. Отвергая и порицая чудеса, о которых повествует даже Евангелие, гр. Толстой допускает целый ряд чудес своего рода, нелепость, ненужность и фантастичность которых, в противоположность Евангельским чудесам, не подлежат сомнению. Из массы такого рода чудес достаточно, в качестве примера, указать на допускаемое учением гр. Толстого существование бесчисленного множества богов в виде людей и на подразумеваемое этим учением воплощение божеской субстанции даже в блохах, клопах, мышах, лягушках и т.д. Грубо и неумно издеваясь особенно в романе своем «Воскресение» над таинством евхаристии,²¹⁷ над тем, будто христиане в ней «едят самого Бога», гр. Толстой так учит о божестве и мире, что по его воззрению, действительно выходит, будто люди, даже завтракая, обедая и ужиная, неизбежно и постоянно «едят» богов в разных их видах.

Мало того, по лжеучению этого писателя выходит, что, при каждом вдыхании и им самим воздуха и при каждом глотке

воды, он «съедает» то или другое количество богов, ибо в воздухе, которым он дышит, и в воде, которую он пьет, не может не быть тех или других микроскопических животных, субстанцией коих является само же божество и отдельно от коих оно не существует же по учению Л. Толстого. Произвольно объявивши человеческое тело источником греха или зла, он конечно, вынуждается уже этим одним отвергать христианское учение о воскресении Богочеловека и будущее воскресение тел умерших. Вот во имя каких странных воззрений разум гр. Толстого ополчился на христианские догматы и фанатически отрицает их! Только во имя таких же или подобных им взглядов на божество, на мир и на человека отвергаются и «разумами» других неверов догматические истины христианства; это представляет собою бесспорный факт. Не странно ли же утверждать, будто разум вообще и сам по себе никак не мирится с догматическими истинами православной церкви? Это – клевета на него.

Для обличения ее скажем два-три слова, например, о троичности Лиц в Боге и об евангельских чудесах. Коснувшись церковного учения о Пресвятой Троице с чисто рациональной или философской точки зрения, известный русский мыслитель и ученый Б.Н. Чичерин говорит, между прочим, следующее: чисто философское развитие понятия об абсолютном, даже независимо от каких бы то ни было религиозных определений, приводил нас к признанию же трех Лиц Божества. Отсюда ясно, продолжает он, что в церковном учении о троичности Лиц в Боге выражены высшие и необходимые начала разумного богопознания, составляющие приложение и развитие самых основных законов разума.²¹⁸

Что касается чудес, о которых повествует Библия и которые признаются православной церковью, то разум не в состоянии на достаточных основаниях отвергать возможности и действительности их. Как известно, допущение возможности чудес условливается признанием, во-первых, бытия личного Бога, а во-вторых, промысления Его о мире. Что человеческий разум, и независимо от божественного откровения, склоняется к признанию Бога существом личным, об этом свидетельствует

общечеловеческое сознание, выражающееся в истории религий. Что весьма многие философы мыслили Бога личным существом, и это составляет бесспорный факт. Признавая же Бога личным существом, создавшим вселенную и человека, разум, если не хочет впасть с собою в противоречие и извращать понятие о Боге, располагается признавать и промысление о мире со стороны премудрого, всеблагого и всемогущего Существа. Вот почему например, даже Дж. Ст. Милль высказывался в пользу мысли касательно промысления Божия о мире.²¹⁹

Признавая же действие Божественного промысла в мире, человеческий разум допустил бы явную нелепость, если бы отверг возможность чудес. В самом деле, отрицать возможность чудес, значит утверждать, будто действующие в мире ограниченные силы не подчиняются неограниченной силе и будто последняя, во имя высших целей, не в состоянии комбинировать и направлять их согласно вечным своим премудрым и благим планам. А разве это не явная нелепость? Если даже люди пользуются силами и законами природы ради своих целей и создают многое такое, как например, пароходы разного рода, телефоны, электрические трамваи, подводные лодки и т.п., чего сами по себе силы и законы природы никогда не произвели бы, то тем неизмеримо более возможно для Бога, конечно, без попраки созданных Им сил и установленных Им законов, но при пользовании и ими, совершать дела, единственно достойные имени чудес, как имеющие своей целью религиозно-нравственные интересы людей. Отвергать возможность таковых дел с точки зрения и современной положительной науки было бы великой ошибкой. Переведенная Л. Толстым статья Карпентера заканчивается словами о том, что пред судом строго логического мышления легко может оказаться царство законов науки лишь не проверенной гипотезой, единообразие природы – двусмысленным выражением, а достоверность научных выводов – в большой мере только заблуждением.²²⁰

При таком ли положении дела отвергать возможность чудес во имя положительной науки? Рассудительные представители

ее не только не отвергают возможности чудес, но прямо допускают их. Так, например, недавно вышло в свет сочинение Американского профессора Конта под заглавием «Evolution and its Relation to Religious Thought» (Эволюция и ее отношение к религиозной жизни). Будучи горячим приверженцем эволюционной теории, этот ученый, однако же, признает чудесные события в мире. Каждая ступень эволюции (развития) мира, по мнению Конта, включает в себе жизнь с новыми и высшими силами или способностями, никак неизъяснимыми из низшей стадии жизни. Эти новые и высшие силы или способности могли, по справедливому взгляду Американского профессора, возникнуть не иначе, как вследствие особого воздействия Бога, и представляют собою в сущности чудесное явление. Тем более, по мнению Конта, личность и вся жизнедеятельность Иисуса Христа, представляющие собою нечто невообразимое с человеческой точки зрения, т.е. чрезмерно превышающее человеческую природу и никак неизъяснимое из одних натуральных деятелей и влияний, являются чудом.

Но продолжим нашу речь. Разум человеческий, не имея достаточных оснований к отрицанию возможности чудес, не имеет таковых оснований и к отвержению достоверности Евангельского повествования об Иисусе Христе и о чудесных событиях в Его жизни. Несмотря на все усилия отрицательной критики, достоверность упомянутого повествования не подорвана на достаточных основаниях. А если это так, то человеческий разум обязан признать действительность чудес, которые здесь имеет в виду. Факты, хорошо констатированные или засвидетельствованные, имеют, по справедливому замечанию Э. Навиля, преимущество пред всеми нашими рассудочными соображениями и даже пред всеми законами науки.²²¹ Во всяком же случае человеческий разум, а, следовательно, и разум гр. Толстого и его теперешних единомышленников – не имеет права отвергать Евангельское повествование о чудесном Лице Христа и об Его чудесных деяниях до тех пор, пока окончательно и основательно не разрушено все то, что свидетельствует о достоверности этого

повествования. Если же делается многими людьми противное этому, то они весьма погрешают и против разума, и против требований совести.

Таким образом, один из приведенных Л. Толстым фактов оказался вовсе не свидетельствующим о том, будто «разум всегда одинаково для всех людей и во все времена решает отрицательно» вопросы, относящиеся к христианскому вероучению. Если разум тех или иных людей и становится отрицателем этого вероучения, то происходит это от ошибочности метафизических воззрений их и вообще от недостаточности разумных оснований при обсуждении ими дела. Неправильно же говорит гр. Толстой, будто человеческий разум всегда отвечал и отвечает утвердительно на вопросы этического свойства. Хотя эти вопросы гораздо проще и общедоступнее метафизических или догматических вопросов, тем не менее, человеческий разум много разногласил и разногласит в их решении. Здравая этика гласит, что нужно поступать с другими так как мы хотели бы, чтобы они поступали с нами. Между тем, не одни дикари и кавказские горцы держатся того правила, что хорошо, когда нам удастся украсть что-либо у других или похитить чужих жен, но очень дурно, когда у нас что-нибудь крадут или похищают. Христианство внушает нам прощать обиды, причиненные нам кем-нибудь из наших ближних, а между тем, даже Кант утверждает, что никому не следует позволять безнаказанно, нарушать наши права и оскорблять нашу честь. Христос заповедал нам любить всех наших ближних, не исключая и врагов, а между тем сам Л. Толстой утверждает, что нельзя любить не только врагов, но и ближних.²²² Христианство внушает нам быть милосердными и к злодеям, а, например, Штраус и Дж. Ст. Милль настаивали на необходимости беспощадной и даже смертной казни для более важных преступников.

Здравая этика говорит, что для блага людей просвещенные, честные и добрые лица не должны отрекаться от той или другой, доступной им, государственной службы, а между тем гр. Толстой, под влиянием своих анархических идей и своей ненависти к государству, настойчиво советует указанного рода

лицам в России всячески уклоняться от какой бы то ни было государственной службы, ибо де, когда на ней будут состоять только люди невежественные, нечестные и вообще дурные, государственный режим потеряет всякий авторитет в мнении граждан и рухнет.²²³ Революционеры, начиная с Бакунина, считают для себя нравственно-дозволительным прибегать ко всяческой лжи, к разным подлогам, к краже, к грабительству, к поджогам, к убийствам и вообще ко всяким мерзостям ради достижения преследуемых ими целей. Но что особенно замечательно, эти озверевшие люди с их зверскими принципами и действиями в наш именно век находят себе сочувствие и одобрение даже в таких писателях, как пресловутый Эмиль Золя. В конце 1901 года во Франции был предан суду анархист Тальяд за напечатание статьи, одобрявшей политические убийства и призывавшей к ним. На суде говорит в пользу подсудимого и Эмиль Золя, причем не постеснялся заявить, что статья Тальяда заслуживает даже особого распространения, как своего рода классическое де произведение.²²⁴ Вот до какого полного помрачения может доходить разум человеческий и в понимании этических обязанностей и правил. Одним словом, история моральных учений и воззрений совершенно ниспровергает свидетельство гр. Толстого о том, будто человеческий разум всегда одинаково решал и решает вопросы этики.

Таким образом, человеческий разум, с какой бы стороны мы ни рассматривали его, оказывается совсем не таковым, за каковой считается он гр. Толстым. Но коль скоро несомненно, что человеческий разум отнюдь не есть единственный источник познания и критерий истины и что он само противоречит и путается в решении вопросов о Боге, о мире, о человеке и о взаимных отношениях между ними, то сама собою ниспровергается и та мысль Л. Толстого, будто человеческий разум совсем не нуждался и не нуждается в том, чтобы сам Бог чрезвычайным или сверхъестественным образом сообщил людям основные истины правильного мировоззрения. К тому же, ведь сам этот писатель справедливо утверждает, что человек не может жить «истинно-человеческой» жизнью без

решения вопросов о надлежащих отношениях его к Богу, к миру и к ближним. Не будучи же способен собственными силами правильно и авторитетно решить эти важнейшие вопросы, человек, серьезно относящийся к задаче своей жизни, должен желать и не может не желать, чтобы Бог доступными Его премудрости и всемогуществу путями открыл людям потребные для них истины. Недаром же даже Кант не отвергал не только возможности, но и необходимости сверхъестественного Божеского откровения, как средства для введения истинной религии между людьми, предполагающей безусловно правильные понятия о Боге, о мире, о человеке и об их взаимных отношениях.²²⁵

Допускаемое же гр. Толстым откровение не заслуживает имени даже и естественного откровения и никоим образом неспособно привести людей к безусловно-правильному мировоззрению. По взгляду этого писателя божественная субстанция, которую он иногда называет мировым разумом, составляет основу всего сущего и в особенности человеческого разума. Кому же здесь будет открываться божество, когда оно обитает во всем и когда оно одно обладает действительно-реальным бытием?²²⁶ Тут допустимо только откровение божества самому же себе, в призрачно существующем человеке или, как выражался Гегель, само откровение божества в человеческом духе. Об этом-то странном откровении и говорит Л. Толстой. Только это странное богооткровение и допускает он. Но разве удовлетворяется и может быть удовлетворена таким откровением потребность реально-существующих людей в обладании действительной истиною?

Ведь если нет Высшего разума, существующего независимо от человеческих индивидуумов и внешнего по отношению к ним, и, если в человеческом разуме открывается какая-то безличная мировая субстанция или сущность, в таком случае люди, к каким бы странным и друг друга отрицающим воззрениям ни приходили, вправе признавать каждое из этих воззрений истинным. В самом деле, на каком основании гр. Толстой противопоставляет, например: а) «христианское или божеское» жизнепонимание указываемым им двум жизнепониманиям; б)

«первобытному или личному»; и в) «языческому или общественному», и считает первое из них правильным и обязательным для людей нашего времени? Ведь эти последние два жизнепонимания, с точки зрения этого писателя, должны рассматриваться, как и первое жизнепонимание, одинаково откровением безличного мирового разума. Разуму Л. Толстого кажется, что первое из этих жизнепониманий разумнее, а разумах других людей кажется или же может казаться, что разумнее или второе, или третье из этих жизнепониманий. Гр. Толстой сошлется на то, что он – орган мирового разума и, значит, не ошибается.

Но ведь тоже самое в праве сказать, с его точки зрения, и другие люди, держащиеся то «первобытного или личного», то «языческого или общественного» жизнепонимания. Если бы Л. Толстой сослался на то, что за превосходство «христианского или божеского» жизнепонимания говорят такие-то, и такие-то, приводимые им аргументы, и в этом случае другие люди несколько не обязывались бы непременно склониться на сторону его жизнепонимания. Они вправе были бы отделаться от всех приступов толстовского вразумления уже следующим замечанием: «коль скоро в тебе мировой разум высказывается за «божеское или христианское» жизнепонимание, то и следуй такому жизнепониманию, а нас оставь в покое, ибо в нас тот же мировой разум говорит хотя иное, но долженствующее считаться божеским же». Только тогда, когда разум во всех людях сам собою заговорил бы в пользу «христианского или божеского» жизнепонимания, люди, с толстовской точки зрения на откровение имели бы достаточное основание перейти от «первобытного» и «общественного» жизнепонимания к тому, которое гр. Толстой почему-то выдает непоследовательно за единственно божеское.

Но, могут заметить нам, этот писатель держится эволюционной теории, допускающей постепенное и непрестанное развитие и усовершенствование человеческого разума в деле «жизнепонимания», а потому он вправе называть проповедуемое им «жизнепонимание» наиболее совершенным. Что гр. Толстой – эволюционист, это не подлежит сомнению. От

этого, однако, нисколько не выигрывает защищаемое им воззрение. Не станем распространяться уже о той «бессмыслице», которая лежит в основе его теории развития. Так как, по учению Л. Толстого, субстанцией мира и человека является не иное что как божеская субстанция, то выходит, что в конце всего развивается и совершенствуется само божество. Этот писатель с не зрячими последователями и поклонниками своими дерзает всячески хулить церковное вероучение и обзывать его кощунственным. Между тем, в действительности именно он и его единомышленники являются и тут величайшими из кощунников, неизбежно допуская мысль о постепенном развитии и совершенствовании Того, Кто людьми с не помраченным разумом мыслится и должен всеми мыслиться не иначе, как всегда всесовершенным Существом, к Которому неприложима идея развития и совершенствования.

Но остановимся несколько на следующем. Именно потому, что гр. Толстой держится и должен держаться своеобразной теории эволюционизма, он и не вправе признавать действительной истиною того «жизнепонимания», которое он называет *ad hominem* христианским или божеским. Свое религиозно-нравственное учение он считает «передовым», вполне, якобы соответствующим той более высокой степени разума вопросов жизни, какой ныне достигли де лучшие представители человечества,²²⁷ т.е. в сущности он только, как действительный виновник упомянутого учения. Из этого следует лишь то, что последнее, только с его личной точки зрения, может быть названо лучшим, но и то только по сравнению с теми «жизнепониманиями», которые он считает отжившими, а не лучшим вообще. Ибо, именно по теории Л. Толстого, выходит, что впоследствии времени, когда человечество достигнет еще более высокой степени развития, должно явиться на смену его мировоззрению сравнительно более совершенное. Возможности появления такого нового «жизнепонимания» действительно и не отвергает он.²²⁸ За будущим же мировоззрением могут, по обязательному для гр. Толстого предположению, опять появиться новые и новые. Но ведь это то и значит, что все «жизнепонимания», какие были, есть и будут, в

конце всего одинаково равноправны, несмотря на всю сравнительную нелепость которого-нибудь из них, ибо все «жизнепонимания» находятся в соответствии со степенью развития разных людей одного и того же времени или различных времен. А коль скоро это так, то нельзя говорить об истинности не только толстовского «жизнепонимания», т.е. толстовского религиозно-нравственного учения, но и грядущего на смену ему. Истина сама по себе не имеет и не может иметь степеней. Условно-истинного нет и быть не может. Истина по самому существу своему безусловна, т.е. одинакова для людей всех времен и всех ступеней развития. Мало того, коль скоро мы не обладаем безотносительной истиною в деле «жизнепонимания», то лишаемся самой возможности правильно оценивать различные степени эволюционного процесса, т.е. процесса развития совершающегося в жизни человечества. Идет ли человечество вперед, или же возвращается назад, или толчется беспорядочно на одном и том же месте, сказать этого нельзя, если не располагаем безусловно верным и неизменным масштабом для оценки, каковым может быть лишь безусловно-истинное жизнепонимание или безусловно-истинное религиозно-нравственное учение.

Но таковое, как видно из сделанных выше замечаний о человеческом разуме, может быть дано людям только чрез особое или сверхъестественное откровение со стороны живого или личного Бога, Творца и Промыслителя мира и человечества. Безусловно истинное религиозно-нравственное учение и изложено в Новом Завете, а православная церковь надлежаще истолковывает и хранит его. Между тем, гр. Толстой, особенно в предисловии к своему «Краткому изложению Евангелия», восстает против достоверности Евангельского повествования, но еще более против мысли о церкви, как правильной истолковательнице и хранительнице Евангельского учения, желая чрез то подорвать и устранить убеждение христиан в действительности Божественного откровения людям религиозно-нравственных истин. Поскольку уместно здесь, коснемся и этой стороны дела.

Что Господь наш Иисус Христос не изложил письменно Своего учения и событий Своей земной жизни, об этом говорит правду Л. Толстой. Но напрасно он утверждает, будто наши канонические Евангелия передают неверно во многих отношениях учение и в особенности события жизни Спасителя. Непосредственные ученики и слушатели Его имели всю возможность надлежаще сохранить в своей памяти то, что они знали и свидетелями чего были. Человеческая память бывает способна к поразительной обширности и твердости, когда затронуты такие необычайно важные интересы человека, каковыми являются религиозно-нравственные интересы. например, индийцы, по исследованию Макс Мюллера, и других специалистов, сохраняли в течение многих веков в своей памяти до 1017 гимнов, вошедших потом в состав Вед. Между тем, вопреки уверению гр. Толстого, сведения об учении и жизни Христа недолго передавались путем устного предания. Наши четыре Евангелия написаны в первом веке по РХ и тогда же соединены в один сборник.

Л. Толстой ссылается на отрицательную критику Нового Завета, но он упускает из виду следующие важные факты. Во-первых, представители этой критики исходили и исходят из предвзятых и ложных философских понятий о Боге и об Его отношении к миру и только вследствие этого, как и гр. Толстой, усиливались и усиливаются набросить невыгодную тень на Евангелия. Во-вторых, одни из представителей критики оспаривали и оспаривают мнения других, так что в результате получается изумительный хаос мнений. В-третьих, в последнее время они, в противоположность своим предшественникам, указывают на происхождение в первом веке не только первых трех Евангелий, но даже и четвертого, написание которого Баур относил к 160–170 годам.²²⁹ Для вполне же беспристрастных исследователей не подлежит сомнению и то, что все Евангелия по их содержанию должно усвоить апостолам, а первое и последнее из Евангелий даже и написаны апостолами: Матфеем и Иоанном.²³⁰ Уже написание всех четырех Евангелий лицами, или бывшими в числе непосредственных учеников Спасителя, или же находившимися в самых близких отношениях

к этим ученикам, решительно говорит за правдивость того, что излагается в Евангелиях. Излишне доказывать, что непосредственные ученики Христа и ближайшие их сотрудники, готовые на все страдания и на самую мучительную смерть из-за святой преданности Ему и Его учению, не могли иметь даже и малейшего повода к каким-либо неправильным сообщениям в своих писаниях. А если бы случайно и была допущена какая-нибудь неверность в них, то она немедленно была бы указана другими лицами и затем устранена. Ведь в то время, когда появились Евангелия, еще были живы многие из тех, кто непосредственно знал Христа, слышал Его учение и был очевидцем разных событий в Его жизни.

Неправду же говорит гр. Толстой, уверяя своих читателей, будто появилось более сотни различных редакций повествования о жизни и учении Иисуса Христа прежде, чем церковь выбрала из них сперва три Евангелия, а потом и четвертое, и будто, избирая лучшее, церковь не могла избежать захвата и нехороших элементов. Многочисленные писания, которые имеются в виду у Л. Толстого, суть апокрифические писания, составленные уже после появления, по крайней мере, первых из канонических Евангелий и в подражание последним. Евангелист Лука, говоря о появлении повествований, касавшихся жизни и учения Спасителя, имеет в виду не апокрифические творения, а какие-то отрывочные или краткие сказания, отличавшиеся, однако, всецелой правдивостью (Лк.1:1–3). Кто беспристрастно и внимательно сопоставлял с Евангелиями апокрифы, как например, «Евангелие от Евреев», «Евангелие ап. Петра», «Акты Пилата» и т.п., тот не мог не заметить, как стараются авторы их, где возможно, подделаться под канонические Евангелия или своеобразно компилировать их. Но это обстоятельство свидетельствует о том, что в период составления и появления апокрифов наши Евангелия уже признавались апостольскими произведениями и что церковь видела в них священную письменность. Это подтверждается и тем, что писатели церкви самого первого периода ее цитируют только Евангелия и лишь им усвояют непреложный авторитет. Что же касается Климента Александрийского, приводившего

некоторые места из апокрифических писаний, то ведь он же и указывал на несоизмеримую разницу, со стороны достоверности и важности, между Евангелиями и апокрифами.²³¹ Не странно ли же утверждать, будто церковь принуждена была выбирать Евангелия из сотни разных произведений и при этом мнимом выборе не могла обойтись без принятия и недостоверных писаний? Ничего же не говорит против строгой историчности или верности евангельского повествования и тот факт, что церковь лишь в IV веке канонизовала Евангелия. Так как именно к этому времени христианство приобрело себе массу последователей повсюду, то вожди церкви не могли, уже и поэтому одному, не озаботиться предохранением малосведущих христиан от принятия за Священную письменность разных фальсификаций.

Правду говорит гр. Толстой, что церковь исправляла новозаветный текст, но эти исправления состояли не в дополнениях чего-либо к нему и не в изменениях чего-нибудь в нем, а единственно в устранении допущенных переписчиками погрешностей. Если в наши дни, когда умножение количества экземпляров и сохранение верности текста весьма облегчено, потребовалось, однако, исправление произведений Шиллера, Гете и других новейших классиков,²³² то что же удивительного в том, что церковь принуждена была в древности исправлять текст своих священных книг?

Ничего не говорит против подлинности наших Евангелий и указываемое Л. Толстым существование многочисленных вариантов или разночтений в древнейших евангельских манускриптах. Ведь, несмотря на многочисленные варианты в тексте сочинений Цезаря и Цицерона, мы читаем все-таки повествования Цезаря о галльской войне и речи Цицерона. Почему же, при существовании вариантов в древнейших евангельских манускриптах, мы не должны иметь права говорить, что читаем те же самые Евангелия, которые еще около 100 года по РХ цитировались некоторыми церковными писателями и которые уже тогда нашли себе путь к значительнейшим из поместных христианских церквей?²³³ Так говорить мы имеем тем наибольшее право, что, благодаря исследованиям Весткотта и Горта,²³⁴ убеждаемся в том, как

сравнительно ничтожно число вариантов догматического характера, которые, притом, восполняются и объясняются многочисленными параллельными местами, совершенно ясными и потому не подлежащими никакому сомнению. Ссылка гр. Толстого на варианты еще имела бы смысл, если бы церковь приписывала боговдохновенный характер самой букве Евангелий, как это утверждает упомянутый писатель. Между тем, еще со времени Оригена, Епифания, Иеронима и т.п. в православной церкви утвердился и господствует иной взгляд, по которому боговдохновенность и священный характер усваются собственно содержанию Евангелий. Если бы церковь иначе смотрела на дело, в таком случае она не позволяла бы и переводов Евангелий на разные языки.²³⁵

Таким образом, не должна подлежать какому-либо основательному сомнению достоверность Евангельского повествования, а вместе с этим не должен подлежать какому-либо оспариванию и Богооткровенный характер Евангельского религиозно-нравственного учения. Ошибочно заподозривая достоверность Евангельского повествования и Богооткровенный характер изложенного в Евангелиях религиозно-нравственного учения, гр. Толстой неправильно же осыпает православную церковь разными тяжкими укоризнами за ее отношение к подлинному Евангельскому учению.

Л. Толстой обвиняет церковь за то, прежде всего, что она усваивает священный характер книгам Ветхого Завета и историческим, учительным и пророческим писаниям апостолов и истолковывает содержание Евангелий согласно с этими книгами и писаниями, чрез это, будто бы, извратив подлинное Евангельское учение. Но ведь не мог не видеть из Евангелий сам гр. Толстой, что не иной кто, а Иисус же Христос, прямо или косвенно заповедал Своим последователям тот взгляд на ветхозаветные книги и на апостольские писания, за который осуждается церковь этим писателем. Так, что касается Ветхого Завета, то Спаситель не только сам ссылался на его книги для уяснения и подтверждения тех или других сторон Своего учения (Ин.5:39; Лк.24:27; Мф.22:31 и др.), но и объявлял их боговдохновенными (Мф.15:4; Мк.7:13; Лк.4:4 и др.).

Относительно Апостольских писаний церковь поступает тоже согласно учению Христа. Большая часть новозаветных писателей суть непосредственные ученики Его, которых Он удостоил быть органами Духа Божия (Лк.21:13; Ин.14:26 и т.д.) и учителями вселенной (Мф.28:18–20). Остальные новозаветные писатели: Марк, Лука и Павел, с одной стороны, тоже были носителями особых даров Духа Святого, а с другой, написанное ими есть не иное что, как учение самого Иисуса Христа, признанное таковым и остальными апостолами.²³⁶

Л. Толстой ради своих целей утверждает, однако, будто бы ап. Павел привнес чуждые элементы учению Христа и искажил его.²³⁷ Но это – клевета на великого Апостола.²³⁸ Последний в своих Посланиях сам указывает, когда он выражал собственное, личное суждение, а не заповеданное Господом учение (1Кор.7:25–26). Неправильно же утверждает гр. Толстой, будто между ветхозаветными книгами Священного Писания и Евангелием существует какое-то непримиримое разногласие. Разница между тем и другим в догматическом отношении состоит в том, что содержание первых сосредоточивается на идее грядущего Искупителя, а содержание Евангелия – на идее совершившегося искупления и усвоения его людям. Новозаветное учение о Боге, о Пресвятой Троице, о творении мира, о добрых и злых духах, о человеке и его грехопадении, о тайне искупления людей чрез Единородного Сына Божия, о церкви, о таинствах, о воскресении и загробной жизни человека составляет лишь наиболее ясное, определенное и разностороннее раскрытие того, что или прямо содержится в ветхозаветном учении, или же выражено в разных прообразах и обетованиях. Что касается нравственного учения, то сам Спаситель указал на заповеди о любви к Богу и к ближним, как на основу и всего ветхозаветного нравоучения (Мф.22:36–40). Обрядовые же, гражданские и подобные им постановления Ветхого Завета имели временное значение и для христиан не обязательны. Каким же образом церковь могла извратить Евангельское учение, истолковывая его, где нужно, при пособии Ветхого Завета? Не извращение, а точнейшее уяснение или надлежащее подтверждение Евангельского

учения могло получиться и на самом деле получается при этом условии. Возьмите, например, ветхозаветные пророчества, относящиеся к лицу и к жизнедеятельности Спасителя. Они действительно либо поясняют, либо подтверждают новозаветное учение о том же предмете. Пользуясь для этой и для подобных ей целей книгами Ветхого Завета, церковь православная, вопреки заверениям Л. Толстого, видела и видит именно в новозаветном учении завершение Богооткровенного учения.

Представляется столь же странным и неосновательным обвинение церкви со стороны этого писателя в том, будто она, усвоив авторитетное и священное значение творениям св. отцов и соборным вероопределениям, при их помощи извратила Богооткровенное учение Иисуса Христа до такой даже степени, что между признаваемым церковью символом веры и Евангельским учением не осталось, будто бы, ничего общего. В действительности сами по себе отеческие творения никогда не признавались и не признаются церковью за боговдохновенные, могущие стоять рядом со Священным Писанием. Мало того, с православно-христианской точки зрения допускается возможность, и даже наличность некоторых ошибочных мнений у отдельных церковных писателей, хоть бы и таких, которые именуются отцами церкви. Ошибочными же считаются именно те мнения, которые не совсем совпадают с библейским воззрением и с исконным христианским преданием. Авторитетное и священное значение усваивается не творениям отдельно взятых отцов и не отдельным их воззрениям, а только тому, в чем согласны все они и что гармонирует с идущим непосредственно от Христа и апостолов преданием. Значит, в конце всего церковь придавала и придает авторитетное и священное значение собственно Христову учению, а не другому чему-либо. В свою очередь и вероопределения вселенских соборов имеют такого рода значение только потому, что они, в виду тех или иных еретических отступлений от Евангельского учения и от единогогласного церковного предания, с надлежащей точностью и ясностью формулировали ту или иную истину подлинно-христианского вероучения. Всякое новшество в

области последнего представителя церкви, присутствовавшие на заседаниях вселенских соборов, строжайше порицали и объявляли ересью.²³⁹ Прежде, чем формулировать ту или иную истину христианского вероучения и объявить выработанную формулу общеобязательною, представители поместных церквей, участвовавшие в соборных заседаниях и трудах, продолжительно и тщательно исследовали, действительно ли так именно учит Слово Божие о данном предмете и всегда ли и везде ли все истинные сыны Христовой церкви так именно веровали.²⁴⁰ Отцы соборов старались удержать в своих вероопределениях не только дух или смысл, но, где можно, и самую букву богооткровенного учения.

Здесь необходимо отметить тот факт, что и при составлении того самого символа, который, по словам гр. Толстого, представляет собою, будто бы, отрицание истинно-христианского учения, отцы собора озабочены были тем, чтобы изложить те истины христианского вероучения, которые обсуждались ими, по возможности словами Евангелий и вообще словами Нового Завета.²⁴¹ Никео-цареградский символ и действительно представляет собою такое изложение известных христианских верований, которого и самая буква взята из Евангелий и прочих новозаветных писаний. Это уже доказано в нашей духовной анти-толстовской литературе самым основательным и неопровержимым образом.²⁴² Да и без посторонних указаний и доказательств должна быть ведома эта истина каждому, кто знает упомянутый символ веры и внимательно читал Евангелия и остальные новозаветные писания. Всячески восставая против изложенных в символе истин христианской веры, этим самым гр. Толстой доказывает только то, что он отвергает не одну церковь, составившую и узаконившую Никео-цареградский символ, но и все без исключения книги Нового Завета, на основании учения и буквы которых создан этот символ. Действительной же причиною такого отношения этого писателя к Христовой церкви, к ее учению и установлениям должно признать, кроме особого духовного настроения его, как превратный взгляд его на человеческий разум, так и предвзятые метафизические

воззрения на божество, на человека, на мир и на взаимные отношения между ними и связанные с этими воззрениями этические идеи.

В) Несостоятельность взгляда гр. Толстого на человеческий разум выяснена нами, поскольку это казалось нам нужным. Из сделанной выше характеристики общего мировоззрения этого писателя до известной степени видна была странность и его понятий о божестве, человеке и мире в их взаимных отношениях. Но так как понятием о божестве определяются во всяком, логично построенном мировоззрении остальные из главных и необходимых его подробностей и так как от взгляда на божество и человека зависит правильное или ошибочное понимание существа всякой религии и в частности христианской религии, то здесь необходимо несколько подробнее остановиться на разборе воззрений Л. Толстого на божество и на человека. Лишь после этого можно будет приступить к обсуждению и оценке как взгляда его на религию вообще, так и всего учения его, недобросовестно выдаваемая им за истинно-христианское. Начнем с толстовского понятия о божестве.

Читатели уже знают, что гр. Толстой мыслит Божество чисто пантеистически. Если этот писатель и называет свое божество разумом, любовью и т.п. то, по его собственному заявлению, он поступает так, приспособляясь к людям, с которыми он рассуждает о Боге.²⁴³ На самом же деле разум, любовь и тому подобное существуют лишь в людях, в которых мировая субстанция постепенно раскрывается и обнаруживается, будучи сама, очевидно, только какой-то потенцией или возможностью разума, любви и т.д. Божество гр. Толстого, по его собственным словам, чуждо не только любви или ненависти к чему-либо, но и различения между добром и злом.²⁴⁴ К самому в себе божеству этого писателя неприменимо не только понятие верховного разума,²⁴⁵ но даже и слово «он».²⁴⁶ Самым верным определением Бога было бы, по его мнению, следующее: «Бог есть Бог», поскольку де слово: «Бог» есть самоопределяющее, а следовательно, неопределимое.²⁴⁷ С той мыслью, что гр. Толстой пантеист только, не соглашается известный русский мыслитель А.А. Козлов, по мнению которого «все реальные

начала гр. Толстого без натяжки можно свести в сущности к двум: к разуму и веществу, так что все существа окажутся только соединением вещества и разума».²⁴⁸

Выше мы сами замечали, что Л. Толстой, по-своему взгляду на тело, как на источник греха или зла, тяготеет и к дуализму. Но и независимо от его взгляда на наше тело есть основания считать гр. Толстого дуалистом. Замечательно, что он во всех своих «богословско-философских» сочинениях почти исключительно поставляет в причинную зависимость от своего божества только дух человеческий.²⁴⁹ Тем не менее, мы не решаемся категорически утверждать, что Л. Толстой – последовательный или строгий дуалист. В своей, вынуждаемся сказать, наивной, хотя и задорной, «Критике догматического богословия» этот писатель в одном месте ясно говорит, что его божество есть причина или начало и «вещественности».²⁵⁰ Имея же в виду частые самопротиворечия, в которые впадает гр. Толстой, и то обстоятельство, что он в позднейшем из своих сочинений, в сочинении «Христианское учение», конечно, не без особой причины проводит свойственный дуалистам взгляд на человеческое тело, мы можем допустить лишь в качестве предположения, что этот писатель признает два начала: духовное какое-то и затем вещественное или материальное для объяснения происхождения и особенностей, между прочим, и человеческой природы.

Коль скоро это наше предположение вполне правильно, то Л. Толстой в своем учении о безусловном резко противоречит одному из самых основных и непреложных требований нашего разума. Кант справедливо указывал на то, что человеческому разуму свойственно и должно быть свойственно, стремиться к тому, чтобы сводить все сущее к строжайшему единству. «Закон разума, по которому мы ищем единства, имеет, говорит Кант, необходимый характер: без этого закона не существовало бы и самого разума».²⁵¹ Положим, этот же философ и предостерегает против возможных злоупотреблений таким законом в наших суждениях о предметах и явлениях мира. Но именно в вопросе о безусловном этот закон, по Канту, находит себе полное применение и не должен нарушаться. Безусловное,

по самому понятию своему, может быть только единым и единственным. Коль скоро находится еще какое-либо бытие, то последнее непременно должно быть уже зависящим от первого.

Гр. Толстой в своей «Критике догматического богословия» всевозможно издевается особенно над христианским учением о Боге едином по существу и троичном в Лицах. Между тем, это учение прямо совпадает с требованиями упомянутого закона, тогда как понятие Л. Толстого о безусловном грубо нарушает их. По христианскому учению Бог Отец является единственной вечной причиной вечного бытия как Сына Божия, так и Духа Святого.²⁵² По взгляду же гр. Толстого какая-то, допускаемая им, духовная сила и материя не зависимы друг от друга по бытию. Отсюда выходит, что существует не единая безусловная причина, а две. Христианство учит, что Бог один, ибо Лица Пресвятой Троицы имеют одну и ту же, единственную во вселенной, субстанцию и нераздельны одно от другого.²⁵³ По воззрению же Л. Толстого существует не одна верховная субстанция, а две разные, не одно божество, а два различных божества.

Глумится этот писатель в своей «Критике догматического богословия» и над христианским учением о сотворении мира Богом. Между тем, и это учение совпадает с требованиями упомянутого закона, тогда как им резко противоречит мысль гр. Толстого о том, будто происхождение мира зависело не от всемогущего только действия безусловной духовной силы, но и от существования вечной материи. Догмат касательно того, что Бог сотворил мир не из чего-нибудь, всегда существовавшего независимо от Него, не из какой-либо готовой материи, устраняет собою именно тот анти-разумный дуализм, который сквозит в мировоззрении Л. Толстого. Христианское учение о происхождении мира гармонирует с требованиями уясненного Кантом закона разума и в том отношении, что признает сотворение мира Богом, как условие появления самого времени. Допускать же совечное Богу происхождение мира, как это делает гр. Толстой, значит извращать самое понятие о мире, который, как подлежащий процессу развития, неизбежно подчинен условиям не пространства лишь, но и времени, т.е.

должен быть сотворен в определенный момент времени или, точнее, начать собою период бытия, подлежащего условиям времени. Отсюда представляется сколько циничной, столько же и лишенной смысла следующая фраза гр. Толстого, направленная против догмата о сотворении мира Богом: «От века, т.е. бесчисленное количество лет, Бог блаженствовал один и со Своей премудростью не догадался прежде сотворить мир».²⁵⁴ Тут с умыслом превратно объяснено слово: от века, значащее: «от вечности», а не бесчисленное количество лет. Порицая христианское учение о временном сотворении мира, сам Л. Толстой своим словом «прежде» невольно указывает, что мир мог быть сотворен Богом только с началом времени. Но ведь когда ни последовало бы это начало времени, все-таки выходит, что мир произошел не от вечности.

Как ни кажется бесспорною та истина, что, в силу самого основного закона нашего разума, должно признавать бытие только одного безусловного существа, гр. Толстой, однако, восстает против православного вероучения даже за то, что оно говорит о единстве Бога. При этом он допускает не только явные софизмы, но и самопротиворечия. Бог, говорит Л. Толстой, для меня и для всякого верующего, есть, прежде всего, начало всех начал, причина всех причин, есть существо вне времени и пространства, а потому к Нему неприменимо понятие какого бы то ни было числа.²⁵⁵ Но ведь если Бог есть начало всех начал, причина всех причин, то, во-первых, незачем было гр. Толстому допускать два начала, притом таких, одно из которых, а именно, материя, не может и мыслиться находящейся вне условий пространства и времени. Во-вторых, коль скоро Бог есть начало всех начал, причина всех причин, то люди, находящиеся в условиях времени и пространства, справедливо признают и не могут не признавать Его единым. Именно таковым мыслит Себя, конечно, и Сам Бог, хотя и находится вне условий пространства и времени. Для того чтобы мыслить Себя единым Богом, Ему нужно только обладать полным самосознанием и надлежащим ведением существовавшей, существующей и имеющей существовать действительности, а тем и другим не может не обладать Бог.

Но таковым-то личным существом и не хочет признавать Бога гр. Толстой. Хотя он и называет Бога духом,²⁵⁶ но соединяет с понятием о духе понятие только о чем-то противоположном всякому веществу, всему видимому, слышимому, осязаемому, вообще доступному внешним нашим чувствам.²⁵⁷

По словам этого писателя, к духу неприменимо как понятие о сущности или природе, так и понятие о личности или индивидуальности. По природе и по частным особенностям различаются, говорит он, только камни, деревья, животные, люди.²⁵⁸ Приписывать Богу и вообще какие-либо свойства, которыми Он действительно отличался бы от остальных существ и предметов мира, значит, по Толстому, мыслить Бога ограниченным. Бог, будучи беспредельным или бесконечным, обнимает Собою все во вселенной и в действительности не отличается от существ и предметов ее.²⁵⁹ Как высшее и совершеннейшее всего бытие, Бог непостижим, а потому нельзя и говорить об Его природе и свойствах.²⁶⁰ Приписывание личности Богу объясняется только тем, что люди переносят на Бога свойственные им особенности.²⁶¹ На самом же деле понятие о Боге, как о личном существе, исключается не только понятием о Нем как о духе,²⁶² но и понятием о Нем, как о беспредельном или бесконечном.²⁶³ О Боге, поэтому, не дозволительно говорить как о каком-нибудь определенном существе,²⁶⁴ имеющем самосознание, разум, волю, чувство.²⁶⁵ Не вяжется все это и с понятием о простоте или несложности Бога, как духа.²⁶⁶ Напрасно называют человека отображением Бога: ведь Бог не имеет и не может иметь какого-нибудь образа, как чистейший дух.²⁶⁷ К тому же, нужно сказать, что и приписываемые Богу свойства или качества отрицают друг друга и потому разрушают понятие о Нем, как о Лице. Безусловно противоречат одно другому и взаимно отрицают себя, например, благость и правосудие, приписываемые Богу.²⁶⁸

Из такого-то рода полемики против понятия о личности Божества, должно сказать, и состоит собственно вся пресловутая «Критика догматического богословия» гр. Толстым. В ней он заявляется решительным пантеистом, повторяющим в

особенности аргументы Спенсера против учения о Боге, как о личном существе.²⁶⁹

В приведенных суждениях этого писателя, прежде всего, бросается в глаза непримиримое противоречие между одними из них и другими. Утверждая, будто Бог не отличается от существ и предметов, находящихся в мире и составляющих его, и будто Богу нельзя приписывать никакого свойства или качества, Л. Толстой в то же время сам указывает, что Бог есть причина или начало всего существующего, что Он – дух, противоположный всему, воспринимаемому нашими чувствами, и что Он выше и совершеннее всего, существующего во вселенной. Выходит, таким образом, что сам гр. Толстой, вопреки его собственным заявлениям, не только находит возможным определить, что такое – Бог, но и дает такое определение, в котором устанавливается более или менее ясное различие между Богом или миром. Сделать это не помешало нашему писателю ни то, что Бог непостижим, ни то, что Он беспределен или бесконечен. Почему же понятие о непостижимости Бога и об Его беспредельности или бесконечности должно служить препятствием к тому только, чтобы признавать Бога личным существом, обладающим самосознанием, всеведущим разумом, всемогущей волею и нравственным совершенством? Мыслить Бога таковым существом не значит постигнуть Его и тем более не значит ограничивать Его.

Кошунственная претензия на постижение Бога свойственна не тем, кто на достаточных разумных основаниях признает Бога всесовершенным личным существом, а тем, кто, как, например, гр. Толстой, утверждает, будто Бог есть не иное что, как дух в человеке.²⁷⁰ Отожествляющему Бога с человеком естественно думать, что он столько же знает Бога, сколько знает себя чрез свое самосознание. Недаром же Л. Толстой и утверждает, будто знать Бога больше и лучше, чем он знает, даже не нужно для его настоящей жизни.²⁷¹ Совсем иначе думает каждый человек, признающий Бога отдельным от себя всесовершенным личным существом. Усвояя Богу, например, всеведение, никакой истинный христианин не дерзнет допустить мысли, чтобы он

даже и в загробной жизни мог постигнуть всеведение Божие, т.е. осознать в своем ограниченном разуме абсолютность или всесовершенство Божеского ведения. В теперешней же своей жизни христианин признает себя слишком мало разумеющим даже и то, что Бог благоволил открыть о Себе людям, и может только жаждать большего и большего познания и уразумения.

Не понятие о Боге, как о всесовершенном личном существе, хотя по Своему везде присутствию и пребывающем в мире, но в то же время отдельном и независимом от него, ограничивает Бога, а ограничивает Его отождествление Его с миром и человеком. Тут Бог, это самосущее и всесовершенное существо, поставляется в зависимость от мира и человека во всех отношениях и низводится на степень даже какого-то нуля без них. Такое уничижительное или кощунственное понятие о Боге очень рельефно выражено в словах гр. Толстого, что он, этот писатель, «осуществляет в себе Бога».²⁷² Между тем, с пантеистической точки зрения, на которой стоит Л. Толстой, и нельзя думать иначе.

На основании ее Бог может мыслиться Сам по Себе только какой-то потенцией или простой возможностью того или другого, что существовало, существует и будет существовать во вселенной. Но ведь потенция или возможность не есть не только какое-нибудь существо или какой-либо предмет, но и какое бы то ни было качество предмета. Это – не более как отвлеченное представление нашего ума, каковому представлению ничто еще не соответствует в действительности. В самом деле, ведь возможность, например, грозы или снега еще не есть гроза или снег. Равным образом возможность разума и любви не есть еще разум и любовь. Чтобы произошла гроза, чтобы начал падать снег, чтобы появились разум и любовь, потребно существование действительных задатков всего этого и сочетание благоприятных реальных условий. По воззрению гр. Толстого, Божество и приравнивается ко всем этим возможностям, реализация или осуществление которых лежит не в них самих, но вне их. А это и значит, что безусловное у него поставляется в зависимость от условного, т.е. ограничивается им даже и по самому бытию.

Затем, какие качества и сколько их имеются в условном бытии, т.е. в мире и особенно в человеке, только такие качества и лишь столько же их существуют налицо и в Божестве, с точки зрения Л. Толстого. Это является уже новым ограничением Божества, которое, между тем, должно мыслиться и мыслится рассудительными людьми, как полнота совершенств, действительно существующих независимо от мира и человека и не подлежащих никакому возрастанию, а тем более умалению. Наконец, у гр. Толстого ограничивается Божество и с телеологической точки зрения. Так как Оно есть само причина, то должно быть и самоцелью, т.е. должно заключать в Себе же Самом цель или оправдание Своего бытия.²⁷³ При понятии о Боге, как о личном всесовершенном существе, Бог и является таковой самоцелью или таковым оправданием Своего бытия. Будучи как бы воплощенной святостью, самым нравственным благом, Бог может быть целью лишь для других разумно-свободных существ, но не должен иметь и не имеет цели Своего бытия в чем-либо вне Себя. Только по отношению к Богу, мыслимому в качестве нравственного совершенства или блага, неуместен вопрос: «зачем Он существует?»

Между тем, по взгляду Л. Толстого, Божество только еще стремится в людях и чрез людей достигать вне Его лежащей цели – осуществления блага. Это стремление выражается в процессе развития и усовершенствования человечества. А так как последнее не только неотделимо, по мнению гр. Толстого, от Божества, но и реально существует постольку, поскольку оно есть Его воплощение, то, значит, развивается и совершенствуется сам Бог. Возможно ли еще наибольшее ограничение Бога, чем какое допущено этим писателем? Здравый разум говорит, что понятие о развитии, об усовершенствовании логически никак не вяжется с понятием об абсолютном, о безусловном каков Бог, но эти-то логически не соединимые и непримиримые понятия и допускает Л. Толстой, чрез то низводя Бога на степень ограниченного существа со свойственными последнему заблуждениями и пороками. Вот где действительно величайшая хула на Духа Святого! Гр. Толстой, впрочем, говорит, что в человеке должно относить к Божеству

лишь лучшее. Но на каком же основании стал бы он это делать? Ведь если действительно существует только Бог и Его жизнь проявляется главным образом в людях, то к Нему должно относить не одно лучшее в последних, но и все остальное. Впрочем, и лучшее еще не есть совершенное. Следовательно, все-таки выходит, по воззрению Л. Толстого, что Бог не есть всесовершенное существо. А поскольку этот же писатель утверждает, что полное совершенство никогда не достижимо для человечества,²⁷⁴ то, значит, оно никогда не допустимо и в Божестве. Так-то различно ограничивает и принижает Бога гр. Толстой в своем учении!

Всех этих странностей совершенно чуждо понятие о Боге, как о личном и премирном существе. Мало того, только такое понятие о Боге и должно считаться самым разумным и соответствующим своему предмету. Л. Толстой прав, называя Бога духом, но он ошибочно утверждает, будто понятие о Боге, как духе, не соединимо с понятием об особой природе и о личности Его с ее самосознанием, разумом, волею и чувством. Напротив, именно понятием о Боге, как о духе, все это само собою предполагается и требуется.

Духовные явления отличаются от вещественных или материальных явлений не тем только, что первые из них невидимы, не слышимы, неосвязаемы и т.п. Кроме этих чисто-отрицательных признаков, духовные явления имеют и положительные признаки. В области духовных явлений мы справедливо различаем явления сознания, мышления, воли, чувства с их разнообразными видоизменениями. Сознание же, мышление, чувствования, желания сами собою предполагают существование особого и самостоятельного источника или производителя и носителя их. Замечательно, что даже Дж. Ст. Милль, несмотря на зависимость его взглядов от скептической философии Юма, признавал, что дух не есть совокупность духовных явлений или состояний, а особое существо. Как вещество есть таинственное нечто, говорит он, так и дух есть нечто таинственное, которое думает, чувствует, желает. Это нечто мы называем нашим духом или нашим я и отличаем его,

как существо, от состояний его или от наших ощущений, мыслей, чувствований, желаний.²⁷⁵

В последнее время все более и более склоняются к такому взгляду на дух лучшие психологи и мыслители.²⁷⁶ Допускать иной взгляд на дух было бы странно. Духовные явления и состояния не существовали бы, если бы не было особого существа или особой субстанции, которая служит источником духовных явлений или переживает либо одни, либо другие состояния. В противном случае значило бы допускать такой абсурд, будто могут происходить специфические явления при отсутствии того, обнаружениями чего они служат, и могут быть особые состояния при отсутствии переживающего их.

Отсюда представляется совершенно произвольным и странным заверение со стороны гр. Толстого, будто к духу неприменимо как понятие о природе или субстанции, так и понятие о личности. Впрочем, он и сам опровергает эту свою мысль, говоря, что ни наши чувствования, ни наши суждения и т.п. еще не составляют нашей «души или нашего я», и что именно душа или наше я стремится, например, к истине, любит добро²⁷⁷ и т.д. Тут сам Л. Толстой понимает дух, очевидно, в смысле особого существа и усваивает ему личность. В приведенном мнении этого писателя решается в утвердительном смысле вопрос и о том, должно ли усваивать духу те или иные свойства.

В самом деле, если, по мнению гр. Толстого, наше «я или душа» наша стремится к истине, обнаруживает любовь к добру, то ведь, значит, сам он усваивает духу определенные свойства, каковы: разум, воля, чувство, без которых невозможны ни познание истины, ни сознательное стремление к чему-либо, ни чувствования какие-нибудь. Да и не странно ли утверждать, как это делает Л. Толстой, будто усваивать душе те или другие свойства, значит разрушать понятие о ней?²⁷⁸ Напротив, ниспровержение понятия о душе происходит только при отрицании присущих ей свойств. Как всякий предмет превращается в своего рода нуль, если отбросим в нашей мысли отличающие его свойства или особенности, точно также

и дух обращается в нашей мысли в ничто, коль скоро отрешим его от присущих ему свойств или особенностей.

Эту-то бесспорную истину и попирает гр. Толстой, утверждая, будто духу нельзя приписывать никаких свойств. То обстоятельство, что дух мыслится простым или несложным, нисколько не препятствует ему, вопреки ошибочному мнению этого писателя, обладать приличными ему свойствами: самосознанием, разумом, чувством и волею. Под простотой или несложностью духа разумеется и должно разумеется только то, что он не состоит из каких-либо частей, не распадается на них и не подлежит уничтожению, как разлагается на свои составные элементы и уничтожается какой-либо материальный предмет. Свойства или способности нашего духа: разум, чувство и воля не суть какие-либо составные и отдельные одна от другой части его, или нашего я, но представляют собою лишь разные стороны в деятельности или в жизни его, никак не отделимые в действительности одна от другой и обнаруживающиеся совместно. Из того, что все доселешние попытки психологов и разных мыслителей снести ум, чувство и волю к одной какой-нибудь из этих способностей не увенчались успехом, следует только то, что они не тождественны, а не иное что-либо.

Коль скоро понятием о духе не только не отстраняется, а прямо требуется усвоение ему особой субстанции и личности с ее принадлежностями: самосознанием, разумом, чувством и волею, граф же Толстой признает Бога духом и в своем «Ответе Синоду»,²⁷⁹ то этот писатель должен отказаться от своего пантеистического понятия о Боге и мыслить Его уже не иначе, как личным существом, обладающим достойными Его самосознанием, разумом, волею и чувством. Это требуется от Л. Толстого тем более, что он, как мы видели выше, часто говорит в своих сочинениях о разуме, о воле, о любви Бога. Эти свойства или качества могут быть допускаемы в Нем только под тем условием, если Он признается самосознающей личностью. В самом деле, возьмите хотя бы любовь. Ею предполагаются любящий субъект и любимые им существа. Первый не только должен отличать себя от последних, но и должен сознавать, почему он любит их и в чем может наилучше проявить или

выразить свою любовь к ним. А это возможно лишь для самосознающей личности. Полагаем, что никто из рассудительных людей не решится возражать против этой очевидной истины. Значит, если Л. Толстой искренно и добросовестно называет Бога любовью, то уже поэтому одному он нравственно обязан признавать Бога личным существом.

Понятию о Боге, как личном существе, нисколько не противоречит понятие об Его беспредельности или бесконечности. Беспредельность или бесконечность Бога странно было бы понимать в смысле какой-то повсюдной протяженности Его и поглощении Им всего сущего в Себе. Между тем, именно такое странное понятие о беспредельности или бесконечности сказывается в словах гр. Толстого о том, что Бог не есть отдельное существо, что Он – все, и не отличается от существ и предметов мира. Несостоятельность этого понятия уже обнаружилась для читателя в том, что, с одной стороны, сам Л. Толстой изменил ему, а, с другой стороны, руководясь им, этот писатель должен был превратить и превратил безусловное или абсолютное в условное или ограниченное. Когда идет речь о Божестве, то ввиду различной применимости и, следовательно, двусмысленности слов: «беспредельное или безграничное», всего правильнее исходить из понятия о всесовершенном. Сам гр. Толстой был очень близок к этому понятию, когда выразился о Боге, что Он «выше и совершеннее всего».²⁸⁰ Ему и следовало бы неуклонно держаться этого понятия, и тогда он избежал бы всех тех странностей, в какие у него вылилась мысль о Боге, и не стал бы восставать против признания Его личным существом.

На взгляд Л. Толстого, представляется недозволительным приписывать Богу личность, так как де это значило бы приравнять Бога к человеку. Но ведь если рассуждать так, то приписывать Богу и бытие значило бы приравнять Его даже к самым низшим из тварей, ибо и последние имеют бытие. На самом же деле Бог нисколько не приравнивается к людям, когда Ему усвоится личность. Как всесовершенному, Ему приписывается в Божественном откровении не человеческое самосознание, а абсолютное самосознание, не наш разум, а

всеведущей разум, не наша воля, а всемогущая и святая воля.²⁸¹ Высшей формы бытия, чем такая форма личного бытия, не может и существовать, а потому она только и прилична безусловному бытию, даже с точки зрения нашего разума. Что касается человеческой личности с ее самосознанием, разумом, свободной волей и чувством, то она может считаться и справедливо признается, по христианскому учению лишь слабым и условным отображением Абсолютной Личности.

Что Бог должен быть мыслим не иначе, как личным существом, это, на наш взгляд, неоспоримо. В самом деле, чтобы опровергнуть это, надобно сперва основательно доказать, что нравственное совершенство или святость не есть безусловно-высокая ценность и что есть или может быть что-либо выше, ценнее нравственного совершенства или святости. А это не доказуемо. Между тем, в признании абсолютно-высокой ценности нравственного совершенства согласны все люди, сколько-нибудь развитые в нравственном отношении и не ниспустившиеся до животных в служении дурным похотям. Впрочем, многие даже из тех людей, которые нравственно пали глубоко, не могут в тайниках своей души не отдавать предпочтения истинному добру пред всем прочим.

Что касается философов, то, несмотря на всю противоположность их направления, все они более или менее сходятся в признании безмерно-высокой ценности нравственно-добраго. Только дьявол и уподобившиеся ему могут не сочувствовать добру и ненавидеть его. Но в понятии о нравственно-доброем заключается и та мысль, что лишь нравственное совершенство имеет безусловное право на бытие, на существование. Недаром же, например, Кант определяет нравственно-совершенное, как безусловно должествующее быть. Добро должно существовать, конечно, не в мысли только нашей и не предноситься нашему сознанию в виде лишь идеала, к осуществлению которого мы должны стремиться. В этом случае бытие безусловного добра зависело бы от бытия условных существ и от их желания или нежелания осуществлять его посильно в своей жизни, а потому и потеряло бы принадлежащий ему характер безусловности. Безусловное

добро, в силу уже самого понятия о нем, должно непременно существовать в объективной действительности. А из всего этого следует, что наш разум должен мыслить Бога личным существом. Кант высказал глубочайшую и неопровержимую истину, что во вселенной нет и не может быть ничего нравственно-доброго или злого, кроме самосознающей воли, т.е. кроме личности. Бог, как всесовершенное добро, и есть, конечно, совершеннейшая личность. Значит, гр. Толстой, отвергая личного Бога, тем самым отрицает и безусловное добро.

Ссылка этого писателя на то, будто личность есть вообще источник эгоизма или зла, лишена всякого смысла. Вне личности нет ни добра, ни зла, как нравственных противоположностей. Ограниченная человеческая личность может впадать в эгоизм, но она же является источником и носителем бескорыстной любви. А что касается личности Бога, то Он есть воплощение безусловного добра и иным быть не может. Мысль гр. Толстого о том, что эгоизм связан с личностью, еще могла бы находить себе некоторое отдаленное применение, если бы он имел в виду монотеизм, отвергающий троичность Лиц в Божестве. Кто отрицает ее, тот поставляется в неизбежную необходимость думать, что Бог до сотворения мира любил только Себя, наслаждался лишь созерцанием Своих совершенств, Своего величия и т.д. К христианскому же учению о троичном в Лицах Боге, напрасно отвергаемому Л. Толстым, такая мысль неприложима. Поэтому учению в Божестве всегда могла выражаться и выражалась полнота любви, ибо в Нем никогда не было недостатка в любящем, в любимом и в связующем Духе божественной любви. В христианском учении прекрасно разрешается вопрос и о возможности самосознания в Боге. Пантеисты говорят, что и в Боге сознание Себя возможно только под условием вечного существования объектов или предметов вне Его, от которых Он отличал бы Себя. Хотя в Боге возможно самосознание, и как плод различения Им Себя от внутреннего содержания Своего духа, т.е. присущих Ему, выражаясь человекообразно,²⁸² мыслей, чувств и т.п., но эта

возможность становится для нас еще понятнее в виду христианского учения о троичном в Лицах Боге.

Таким образом, оказываются напрасными все возражения, направленные Л. Толстым против учения о личном Боге. И беспристрастная критика их и положительное раскрытие предмета приводит к убеждению, что Бог должен быть мыслим не иначе, как личным существом. Но не прав ли этот писатель, по крайней мере, в своем, позаимствованном у Спенсера же, указании на антагонизм между благостью и правосудием Бога в Его отношениях к людям, будто бы, разрушающий косвенно, если не прямо, понятие о Нем, как о личности?

Коль скоро существовал бы действительно некоторый антагонизм между указанными свойствами Бога, все-таки из этого нисколько не следовало бы, что Бог не есть личное существо. В виду этого антагонизма нам оставалось бы думать только, что или мы не в состоянии понять гармонии между благостью и правосудием в Боге, или должны исправить наше понятие о некоторых нравственных свойствах, приписываемых Ему.

Между тем, еще не решен вопрос, действительно ли существует какой-нибудь антагонизм между благостью и правосудием Божиим. Гр. Толстой усматривает этот антагонизм в том, что Бог карает людей «вечным огнем» за грехи их «временной» жизни.²⁸³ Спрашивается: откуда взял этот писатель, будто Бог наказывает вечными муками за грехи только временной жизни? Для этой мысли нет основания ни в Священном Писании, ни в церковном предании, правильно понимаемых. Подвергаются вечно-мучительной жизни²⁸⁴ те из людей, которые оказались совершенно нераскаянными и, значит, превратившими зло в неотъемлемое достояние своей личности. Участь, постигшая таких лиц, является, таким образом, не только последствием грехов временной их жизни, но и спутником последующего их нравственного состояния. А что последнее и в загробном мире может ухудшаться более и более, а, следовательно, обуславливать собою всегдашнее тяжкое положение виновников его, этого отвергать нельзя на достаточных основаниях.

Как добро, так и зло в людях способно к безмерному развитию. Встречались и встречаются среди живших и живущих на земле людей такие индивидуумы, которые столь нравственно испорчены и упрямы, что, несмотря ни на какие физические страдания и на ожидавшую или ожидающую их смертную казнь, все-таки не преклонялись и не преклонятся пред правдою и добром. Такие нравственные уроды способны и в загробной мучительной жизни находить сатанинское наслаждение в настаивании на своей воле и в противлении добру. Итак, правосудие Божие в отношении к вечной участи грешников остается ненарушенным.

Но пребывает ли Бог верным милосердию Своему в отношении к грешникам? Не станем распространяться о том, что, по справедливому указанию Божественного откровения, милосердие Божие совершило и совершает, так или иначе все, что должно расположить людей к доброй жизни и помочь им в исполнении их нравственного долга.²⁸⁵ Милосердие Божие не может не обнаруживаться и в вечной судьбе грешников, коль скоро для него найдется какое-нибудь основание и место. Ведь степени мучительного состояния должны быть различны. Кто же дерзнет утверждать, будто милость Божия нисколько и ни в чем не проявится при вечном мздовоздаянии грешникам?

С другой стороны, разве было бы милосердием Божиим к грешникам неизбежно насильственное обречение их на сожительство с праведниками и на участие в радостях или в блаженстве этих последних? К этим радостям, к блаженству праведников нет ни вкуса, ни восприимчивости у закореневших грешников, равно как для них не может представлять ничего приятного и сожительство с праведниками. Но зачем же Благой Бог сотворил людей, когда Он не мог не знать, что некоторые из них заслужат вечно-печальную участь? Конечно, Господь знал это, но ведь Он ведал и то, что среди людей окажется много и таких, которые будут любить добро больше всего и станут самоотверженно служить добру. Достойно ли Всесовершенного Существа не дать возможности существовать таким людям? Ведь мы уже знаем, что добро, по самому понятию своему, представляется долженствующим быть, конечно, и в лице

ограниченных разумно-свободных слуг своих. Если бы из-за грешников отказано было в бытии и праведникам, в таком случае было бы оказано предпочтение злу пред добром, а это – верх нелепости. Ее стараются избегать даже и люди, когда покровительствуют, например, разработке науки и ее представителям, несмотря на то, что некоторые из них употребляют и научные открытия для варварских целей.

Напрасно отвергнувши единственно-разумное учение о Боге, как о Всесовершенной личности, и заменив это учение таким понятием о безусловном, которое колеблется между дуализмом и пантеизмом, гр. Толстой излагает в своих «богословско-философских» сочинениях соответственный этому понятию взгляд и на человеческую природу. Несостоятельность этого взгляда не подлежит сомнению. Как божественный дух у Л. Толстого есть нуль своего рода, будучи взят сам по себе, так и человек в его учении превращен в конце всего в какой-то призрак.

Человек у гр. Толстого представляется совокупностью несоединимых элементов: вещества или тела, животной личности и разумного сознания или я. Что человек имеет тело, это – факт бесспорный. Но что у людей два я, две личности, это – плод фантазии нашего писателя, едва ли заслуживающей обстоятельного опровержения. Животным бесспорно нельзя отказать в сознании. Если бы они были лишены его, то не знали бы ни о своем голоде, ни о жажде, ни о других своих потребностях и не испытывали бы удовольствия от их удовлетворения. Но иметь сознание не значит быть личностью.

Необходимая принадлежность личности, кроме разума и свободной воли, есть самосознание, обращенное не на психофизические и психические свойства, деятельности и состояния, а на самое я человека. Благодаря самосознанию, он не отдается рабски, фатально, потоку своей душевной деятельности и своих телесно-душевных состояний и влечений, но руководит ими и направляет их согласно требованиям истины, добра и красоты. Самосознания же и всего этого чужды животные. Поэтому, в высшей степени произвольно и странно усвоять им личность. Это тем более недозволительно делать,

что сам гр. Толстой не признает у животных сознания присущей, будто бы, им личности. Отсутствие у них этого сознания и служит неопровержимым доказательством того, что они вовсе не суть личности. Быть личным существом и не сознавать этого невозможно. Л. Толстой, очевидно, отождествляет свойственную и животным индивидуальность с личностью, которая составляет неотъемлемое достояние только разумно-свободных существ, но это отождествление нерационально. Ошибочно признав то, что все здравомыслящие люди справедливо считают основой всех душевных свойств, деятельностей и состояний человека, за общую людям с животными личность, гр. Толстой объявляет настоящим нашим я не иное что, как такое отношение к миру которое состоит в желании блага всему существующему и с которым человек появляется в мире. Что какое бы то ни было отношение, не есть я и не может быть им, это – бесспорная истина.

Излишне распространяться в доказывании того, что наше я мыслится и должно мыслиться не отношением к чему-либо, а источником и виновником всякого из существующих человеческих отношений к чему-либо. Тем более непозволительно называть человеческое я отношением, что отношение мыслимо не в самосознающем только субъекте., например, дерево тоже относится известным образом к другим предметам: к земле, на которой оно растет и из коей извлекает питательные элементы, к солнцу, к воздуху и т.п. Однако, кто же из здравомыслящих людей отважится назвать дерево личностью, усвоить ему какое-нибудь я? Личность, я, предполагает не просто отношение к чему-нибудь, хотя бы и благожелательное, а отношение непременно свободное и сознательное. Между тем, Л. Толстой, с одной стороны, решительно отвергает бытие свободной воли у людей,²⁸⁶ а, с другой, называет основным человеческим я такое отношение человека к миру, с которым он появляется в мир и которого, очевидно, не может даже и сознавать.

Значит, это отношение не есть отношение родившегося и начавшего жить на земле человека, а чье-то чужое. Данный же субъект не более, как своего рода сосуд, в который, независимо

от его воли и сознания, вселяется чье-то отношение к миру. Но чье же именно? Очевидно, той духовной мировой субстанции, которая, по мнению гр. Толстого, лежит в основе всего живого и составляет как бы душу его. Но ведь сам же этот писатель утверждает, что эта мировая субстанция чужда сознанию и различия между добром и злом.²⁸⁷ В силу какого же чуда эта субстанция, собственно ничем не отличающаяся от вещества, от материи, хотя у Л. Толстого и названная почему-то духом, не только проникается благоволением ко всему существующему, но и хлопчет о наилучшей реализации этого благоволения? Гр. Толстой должен бы поставить себе этот вопрос и резонно ответить на него прежде, чем объявлять войну православному вероучению или приниматься за критику догматического богословия. Но допустим невозможное, немыслимое логически, т.е. что некая мировая духовная субстанция способна к тому, чтобы вселяться в животную личность человека и устанавливать благоволительное отношение его ко всему существующему. Что же из этого следует? Да то только, что «истинное я человека», а, следовательно, и весь он, кроме его тела, превращается у Л. Толстого в чистейший нуль, в ничто. Действующим субъектом оказывается мировая духовная субстанция, а не человек. А так как этот писатель в своем «Ответе Синоду» самым ясным и решительным образом заявил, что он «ничего не признает действительно существующим кроме Бога»,²⁸⁸ т.е. кроме некоей мировой субстанции, то и выходит, что она проникается благоволением лишь к себе самой и хлопчет о наиполнейшей реализации собственного благополучия. Названная же гр. Толстым животной личность человека, превращаясь в некий призрак, служит призрачным орудием мировой субстанции для достижения ею эгоистического ее стремления к наибольшему счастью. Хотя это и бессмысленно, но так именно выходит у Толстого.

Тут мы встречаемся, прежде всего, с чисто-языческим учением, прямо напоминающим индийское учение о Бrame, как душе мира, и о мире, как призрачном порождении этой души. Несмотря на различие фразеологии, в которую облечено учение древних индийцев-язычников и учение современного язычника –

гр. Толстого, разницы по существу нет между ними. Затем, в доктрине этого язычника-писателя эгоизм возводится в мировой принцип и объявляется чем-то вроде святая святых. Но обратимся к дальнейшему анализу учения Л. Толстого о человеке.

Последний, вопреки мнению этого писателя, не призрак, а действительная личность, призванная, притом, не к мимолетному существованию, а к вечной жизни. Что человек – реальное существо, а не призрак, в этом, конечно, не сомневается и гр. Толстой, несмотря на свои теоретические воззрения. А если бы он усомнился, то сама жизнь его с ее голодом и жаждою, с болевыми и иными ощущениями, с разными помыслами и стремлениями, с огорчениями и радостями каждое мгновение служит достаточным противодействием такому скептицизму. Признавая себя и других людей за призраки какие-то, Л. Толстой не стал бы ни писать своих «богословско-философских» сочинений, ни заниматься пропагандою своего учения. Нет сомнения, что в его самосознании скорее принимает призрачный характер та бескачественная мировая субстанция, которой он теоретически приписывает исключительно реальное бытие.

Как нет достаточных оснований к отрицанию действительного наличного существования человека, так нет разумных оснований отвергать и бессмертие человеческой души. Если люди науки говорят о неуничтожаемости вещества, то тем естественнее признавать бессмертие личного человеческого духа. Пусть мы не можем опытно знать, что человеческая душа, по разлуке с телом, не уничтожается, но переходит в иной мир для дальнейшей нескончаемой жизни. Все-таки из этого никак не следует, будто наша вера в бессмертие души лишена твердых оснований. Опытным путем мы не можем знать и того, уничтожима или неуничтожима материя. Ни взвесить, ни как-нибудь исчислить количество вещества в мире мы не в состоянии, а потому и нельзя опытно доказать, что вещество не уничтожается. В конце всего не иные, а чисто умозрительные соображения заставляют и натуралистов признавать неуничтожимость вещества. Сознательно или

несознательно, но они исходят при этом из понятия о непреходящности или об устойчивости и несокрушимости субстанции вообще. Но так как зависимость жизни души от жизни организма²⁸⁹ вовсе не говорит ни о тождестве их, ни тем более о происхождении одной от другой, так как все попытки изъяснить психические явления из свойств нашего телесного организма напрасны, то необходимо признать человеческую душу особой субстанцией. Будучи же субстанцией, душа неуничтожима, бессмертна.

Признавая действительной субстанцией человеческой души какую-то мировую безличную духовную сущность, гр. Толстой усваивает только ей неуничтожаемость или бессмертие, а отнюдь не человеческой личности. Но это – величайшая ошибка. Бытие духовной субстанции, чуждой самосознания и вообще свойств личности, немыслимо без нарушения требований логики, как выше мы говорили. А коль скоро это так, то уже поэтому одному не может быть сущностью человеческой личности субстанция, придуманная Л. Толстым. Вообще должно сказать, что человеческая душа есть особая сущность, хотя зависящая от Божеского Существа, особенно по своему происхождению, как условная субстанция, но все-таки отдельная от Него, обладающая своим самосознанием и действующая самостоятельно в свойственных ей пределах. Об этом каждому из нас непререкаемо говорит наше самосознание и весь наш жизненный опыт.

Значит, если вообще субстанция неуничтожима, то неуничтожима или бессмертна каждая человеческая душа со свойственным ей самосознанием и с приобретенным ею духовным содержанием. В качестве возражения против этой истины напрасно стал бы кто-нибудь ссылаться на Канта, утверждавшего, что понятие о субстанции есть лишь субъективное, хотя и необходимое, понятие нашего разума. Но ведь, с точки зрения Канта, и вещество и даже весь мир в конце всего есть только наше представление. Следует ли, однако, из этого, что вера в бессмертие человеческого духа, лишена достаточных разумных оснований? Нисколько. Коль скоро, по Канту, все действительно сущее заключается в нашем сознании,

коль скоро наш дух представляется единственным носителем известного нам мира, то и в этом случае было бы нерезонно говорить об уничтожении нашего сознания. Если последнее является как бы обоснованием бытия известного нам мира, в таком случае исчезновение нашего сознания было бы в то же время исчезновением или уничтожением и мира. А это – явный абсурд. Недаром же сам Кант в конце всего защищал мысль о бессмертии человеческого духа, человеческой личности.

Что касается и моральных соображений, во имя которых гр. Толстой тоже оспаривает разумность веры в личное бессмертие человеческой души, то они лишены всякого серьезного значения. По уверению этого писателя вера в загробную жизнь, будто бы, препятствует людям должным образом исполнять лежащие на них обязанности по отношению друг к другу и вообще укрепляет в них эгоистические вождения.²⁹⁰ Напротив, именно вера в личное бессмертие нашей души служит одним из самых могущественнейших и незаменимых побуждений к тому, чтобы люди подавляли в себе эгоистические инстинкты и самоотверженно служили благу друг друга. Л. Толстой считает человеческую личность источником эгоизма. Рассуждая о Боге, мы видели, что это мнение нашего писателя вполне ошибочно. Однако станем на его точку зрения и признаем вместе с ним земную личность человека за неперемный источник эгоизма.

Следует ли из этого, что вера в бессмертие человеческой души должна содействовать усилению эгоизма в людях? Не выходит ли совершенно противоположное тому, что утверждает гр. Толстой? Если личность человеческая проникнута эгоизмом, то эгоизм-то и должен побудить ее всячески постараться, чтобы перестать быть эгоистическою и в земной своей жизни. Ведь христианское учение обещает блаженство в загробном мире только тем, кто проникся, в течение своей земной жизни, искренней любовью к своим ближним, подавив в себе эгоистические похоти, кто самоотверженно служил истинному благу своих братьев и вообще был соучастником в распространении и утверждении на земле царства истины, правды и добра. Значит, кто из людей всей душою верует в

свою загробную жизнь и жаждет блаженного состояния в ней, тот, уже с личной точки зрения, всячески располагает к тому, чтобы искоренить в себе эгоизм, препятствующий ему надлежащим образом относиться к своим ближним, чтобы выработать в себе вообще христиански-доброе нравственное настроение, и, чтобы согласно именно с ним жить и поступать, спокойно ожидая смерти, как перехода в иной лучший и вожделенный мир. Но недостаточно сказать, что вера в личное бессмертие непременно должна побуждать человека, действительно проникшегося ею, к истинно-доброй жизни на земле. Без этой веры, неразлучной с верою в личного Бога, нашего Творца, Законодателя и Промыслителя, самая жизнь человека, в особенности же нравственная, теряет всякий разумный смысл и не может быть осмыслена ничем иным.

Замечательно, что у самого гр. Толстого невольно проскользнула в его «богословско-философских» сочинениях именно эта мысль. Имея в виду буддийское учение о нирване, предполагающей уничтожение человеческой души с ее личностью после смерти тела, Л. Толстой совершенно справедливо заметил, что понятие нирваны нарушает требования разума, состоящие в том, чтобы наше существование было разумно или имело разумный смысл.²⁹¹ Между тем, именно этот же самый писатель, много времени мучившийся, по его словам, над вопросом о смысле жизни и, наконец, будто бы разрешивший его самым рациональным образом, на самом деле совершенно лишает земную жизнь людей всякого разумного смысла, отвергая личное бессмертие человеческой души.

А что он действительно отвергает и при своем мировоззрении даже не может не отвергать личной загробной жизни человека, это странно было бы оспаривать на основании того, что он сказал о посмертной участи человека в своем «Ответе Синоду». Вот подлинные слова гр. Толстого. «Если разуместь жизнь загробную в смысле второго пришествия, ада с вечными мучениями, дьяволами, и рая – постоянного блаженства, то совершенно справедливо, говорит он о себе, что я не признаю такой загробной жизни, но жизнь вечную и

возмездие здесь и везде, теперь и всегда, признаю до такой степени, что, стоя по своим годам на краю гроба, я часто должен делать усилия, чтобы не желать плотской смерти, т.е. рождения к новой жизни, и верю, что всякий добрый поступок увеличивает благо моей вечной жизни, а всякий злой поступок уменьшает его».²⁹² Лица, не знакомые со всеми «богословско-философскими» сочинениями Л. Толстого и с основными особенностями его мировоззрения, принимают это дипломатическое, т.е. увертливое, заявление за исповедание веры в личную загробную жизнь. Но ведь это заявление рассчитано гр. Толстым только на то, чтобы бросить в мнение несведущих лиц некоторую тень на Св. Синод и выставить себя не грубейшим пантеистом пред публикой.

Впрочем, если внимательно вникнуть в приведенные слова Л. Толстого, то и из них видно, что он совершенно отвергает личную загробную жизнь человека с ее мздовоздаянием за его земную жизнь. В самом деле, если бы этот писатель действительно признавал личную бесконечную жизнь человека и загробное мздовоздаяние, то зачем бы он стал отвергать действительное бытие ада и рая? Ведь для отрицания их тогда не имелось бы ни малейшего основания. Коль скоро я верую, что с телесной моей смертью не уничтожится моя душа, мое я, а лишь начнет новую жизнь в особом мире, и что я ответствен за то, как жил и действовал на земле, а, следовательно, должен ожидать или радостной, или печальной участи в загробном мире, то уже чрез это самое вынуждаюсь веровать и в бытие рая и ада, в какую бы форму последние ни облекались в моем представлении.

Уже отсюда ясно, что Л. Толстой в приведенных его словах отнюдь не говорит о своей вере в личную загробную жизнь. А если возьмем во внимание слова этого же писателя в том же самом «Ответе Синоду», что действительно существует только Бог, то уже не останется и тени сомнения касательно безусловного отрицания им личной посмертной жизни и в Ответе этом. О чем же бессмертии говорит гр. Толстой? Да только о бессмертии безличной мировой духовной субстанции, временным воплощением которой он считает, как себя самого,

так и каждое живое существо.²⁹³ На долю же того «животного я», за какое он принимает всякую индивидуальную человеческую душу с ее самосознанием и прочими свойствами личности, остается, по его воззрению, жить лишь в воспоминаниях людей, остающихся на земле. А это и значит, что человеческая душа, человеческое по смерти тела, сами по себе всецело погружаются в «нирвану», т.е. уничтожаются. Ввиду этого представляются лишенными всякого смысла слова Л. Толстого о том, будто, по его взгляду, для духа человеческого нет смерти, будто он, этот писатель, жаждет смерти, именно как своего «рождения к новой жизни», будто всякий добрый поступок его, совершенный теперь, увеличивает благо его вечной жизни и т.п. Все эти метафоры говорят только о мировой субстанции, об ее скитальчестве и о каком-то увеличении ее блага, хотя она, как безличная, и не в состоянии ощущать его. Графу же Толстому остается, как и всем людям, с его точки зрения, ожидать, по смерти, жизни лишь в воспоминаниях людских.

Проходить жизненный нелегкий путь, бороться со злом в себе и в других, всевозможно трудиться, испытывать мимолетные радости и переживать еще больше разных огорчений и скорбей, завязывать с людьми дружеские и еще более интимные и дорогие связи, иногда не без разного рода самопожертвований хлопотать о благе окружающих нас людей и т.п., а затем, не удовлетворив даже самых благороднейших своих стремлений, навсегда уничтожиться, разве это не верх бессмыслицы? От того, что в некоторых людях сохранится воспоминание о нас, наш жизненный подвиг не получает ни малейшего разумного смысла. В воспоминаниях живут не одни люди добра, но и злодеи разного рода. К тому же, мало-по-малу забываются не только добрые деяния обыкновенных людей, но и великие подвиги благодетелей человечества, а нередко оцениваются превратно. Да и человечество не вечно с точки зрения самого гр. Толстого. Земля со всеми ее обитателями всегда может погибнуть от какой-нибудь катастрофы. Нельзя опускать из виду и того, что для уничтожившейся человеческой личности безразлично, сохраняют или не сохраняют о ней

память люди, оставшиеся на земле, благословляют или проклинают они ее за некогда совершенные ею дела. В виду перспективы не сегодня, так завтра перейти в область небытия представляется для человека самым рассудительным и последовательным делом отбросить всякую заботу о своем нравственном усовершенствовании и извлекать, не разбирая средств, из окружающего возможно более личных выгод и удовольствий, а если постигнут крупные неудачи, насильственно прервать нить своей жизни, самовольно обратиться в нирвану.

Что самоотверженное служение людям имеет смысл только под условием веры в личное бессмертие, об этом мы уже говорили. Это – неоспоримая истина. Нам припоминается роман Тургенева «Отцы и дети». Герой этого романа, Базаров, вполне резонно говорит, что, коль скоро по смерти из него будет расти лишь лопух, то странно было бы с его стороны обременять себя хлопотами и заботами о счастье какого-нибудь Сидора, Прохора, или же целой совокупности их. Эту истину разнообразно раскрывает и доказывает известный английский ученый, Бенжамен Кидд, в интересном своем сочинении «Социальная эволюция», переведенном и на русский язык. «Разум индивида, говорит Кидд, должен всегда учить его, что настоящее и его собственные интересы в нем для него все²⁹⁴. При условии, что наше сознательное отношение ко вселенной измеряется кратким сроком личного существования, разум человека признает обязательным для индивида, продолжает Кидд, – одно, а именно: обязанность воспользоваться возможно полнее немногими драгоценными годами своей сознательной жизни. В сравнении с этим всякое другое соображение должно казаться ему мелочным и смешным. Всякое устранение страдания, всякое наслаждение в течении этих немногих лет жизни представляют для него нечто такое, рядом с чем всякое стремление содействовать процессу космической эволюции, не имеющему для него никакого практического интереса, должно показаться ему просто прахом и дымом. При таких обстоятельствах люди, несомненно, будут с дикой серьезностью гнаться за богатством и властью не только по так называемым

низменным мотивам, но главным образом по разумным основаниям, т.е. ради возможности свободно распоряжаться наслаждениями, которые доставляются только богатством и властью». ²⁹⁵

Уже из этих слов Кидда видно, что, по его убеждению, человек может отрешаться от эгоизма и самоотверженно служить благу ближних только под условием живого проникновения, между прочим, верою в личное загробное бытие. Кидд и положил в основу всего своего сочинения об условиях общественного прогресса ту мысль, что отнюдь не разум человеческий, а религия с ее учением о живом Боге, промысле и загробном мире является, так или иначе, т.е. сознаваемым или несознаваемым людьми, двигателем этого прогресса. ²⁹⁶ В частности, по Кидду, самоотрицание и самопожертвование со стороны людей мыслимо только тогда, когда они видят в этом приготовление к будущей загробной жизни, дело своего спасения. ²⁹⁷ Гр. Толстой во всех своих сочинениях «богословско-философского» характера постоянно повторяет, будто бы наука разрушила христианские верования и в частности веру в личное бессмертие человека, а между тем Кидд совершенно правильно заметил, что нападки науки на эти верования доказали только несокрушимость их. ²⁹⁸ Против мысли, что лишь при вере в личное загробное бытие человека логически мыслимо отречение его от эгоизма и самоотверженная деятельность в пользу других, не могут, конечно, служить резонным возражением ссылки на то, что и неверующие в личное посмертное бытие иногда оказываются способными на подвиги самоотвержения.

Относительно таких подвигов со стороны неверующих в загробную личную жизнь должно сказать, что они до крайности неразумны. Действовать же неразумно не следует людям, если они не глупые. Равным образом нисколько не опровергает защищаемой нами истины и тот факт, что многие, числящиеся верующими в личную загробную жизнь, живут и поступают эгоистически. Этот факт свидетельствует только о том, что у людей такого рода вера в личную будущую жизнь лишь – на устах, но не проникла в их сердце, не охватила всей души их. ²⁹⁹

Кто желает, чтобы люди подавляли в себе эгоизм и по-братски относились друг к другу, будучи готовы на всякую самоотверженную добрую помощь нуждающимся в ней, тот, ввиду великого значения и влияния веры в бессмертие, должен не нападать на нее, а всячески укреплять и углублять ее в людях. Ведь человек – не вещь какая-нибудь, чтобы смотреть на него, только как на орудие или средство для достижения посторонних целей, одной из каковых считают благо людей, человечества. Жизнь и деятельность индивидуума должна иметь значение и для него самого, чтобы не быть чуждою разумного смысла. А значение для самой личности нашей получает наша жизнедеятельность здесь, на земле, только тогда, когда она есть естественный плод и необходимое проявление нашего свободного стремления к самоусовершенствованию, преимущественно нравственному, к выполнению нашего назначения, predetermined не слепой какой-нибудь силою, не стечением случайных обстоятельств, а Верховной сознательно-разумной волей. Все это предполагает веру в личное существование человека в загробном мире, где возместится сторицею его самоотверженное подвижничество, понесенное им на земле, и где откроются несравненно более благоприятные условия для его неудовлетворенного на земле, но утвердившегося и усилившегося стремления к большему и большему разностороннему совершенствованию. Не будь загробной жизни для человеческого я, это священное стремление должно было бы бессмысленно обрываться вместе с телесной смертью. А так как это несомненно, то человеку незачем было бы и следовать этому стремлению в его земном бытии, т.е. незачем было бы бороться в особенности со своими дурными влечениями и усиливаться облагораживать себя нравственно. Ведь нет смысла браться за такое дело, выполнение которого невозможно и которое уже в самом начале своем неизбежно соединено с внутренней болезненной борьбой в человеке и с разными внешними неприятностями для него.

Таким образом, не должно бы подлежать ни малейшему сомнению, что гр. Толстой, отвергая личное бессмертие человеческого духа, чрез то самое не только отнимает у людей

разумную потребность и возможность подавлять свои эгоистические влечения и склонности и воспитывать в самих себе самоотверженную любовь друг к другу, но и лишает всякого разумного смысла всю их жизнь. Впрочем, по мнению этого писателя, даже не стоит огорчаться всем этим. Он уверяет, будто, как противоположно друг другу ни жили бы люди, как резко ни расходились бы они в своих поступках, все-таки получатся хорошие результаты от их жизнедеятельности. Да не подумают читатели, будто мы произвольно навязываем «великому писателю Русской земли» эту невообразимо-странную мысль. Нет, она ясно высказана этим кумиром «нашего интеллигентного недомыслия» в следующих собственных его словах. «Я как-то думал, рассказывает о себе Л. Толстой, как больно, что люди живут не по Божьи, и вдруг мне стало ясно, что, как бы человек ни жил, он живет всегда так, что закон не будет нарушен, только проигрыш остается за человеком. Если он не исполнил закона, как человек, то исполнил его, как животное, даже, еще ниже, как кусок разлагающейся плоти. Для меня это стало ясно и утешительно».³⁰⁰

Спрашивается, зачем же гр. Толстой так томился решением вопроса о смысле жизни человеческой, о том, как надобно людям жить и поступать, и для чего он всякими способами навязывает им выработавшееся у него решение этого вопроса? Ведь, по его собственному взгляду, как бы ни жили люди: хорошо или дурно, как бы они ни поступали: эгоистично и пошло, или же самоотверженно и благородно, все-таки в конце всего они выполняют «Божеский закон». А что касается до «проигрыша», о котором говорит Л. Толстой, то его не может быть и для живших дурно, ведь их я также уничтожится со смертью тела, как уничтожится я и живших хорошо. Заботиться об уразумении смысла жизни, о постижении нашего назначения, и устраивать нашу жизнь сообразно с этим последним, тем более странно с точки зрения гр. Толстого, что он, как мы видели, отвергает свободу человеческой воли, а с нею, значит, и всякую ответственность за наш образ действий. Что нужно выполнить в жизни тому или другому человеческому

индивидууму, то фатально выполнено будет живущей и действующей в людях безличной мировой субстанцией. Человеческим же личностям, при этом, ничего другого не остается, как рабски следовать вкусам и склонностям, какие у кого из них есть на лицо, хотя бы самые низменные и пошлые.

Выше приведенные подлинные слова Л. Толстого, нами вполне объективно понятые и истолкованные, представляют собою не иное что, как сам собою напрашивающийся строго-логический вывод из его учения о Божестве и о человеке в их взаимных отношениях. Вот что значит отвергать бытие личного Божества и личного бессмертия человеческой души и выступать со своеобразно пантеистическим понятием о Боге и человеке. Сам гр. Толстой невольно, но правильно обмолвился выше приведенными словами, заключающимися в себе санкционирование даже самых возмутительных явлений в нравственной жизни людей, равно как отрицание всякой религии и связанной с нею этики.

Г) Выяснивши несостоятельность гносеологических и основных метафизических воззрений гр. Толстого, теперь можем перейти и к рассмотрению понятий его о религии вообще. Из представленной нами характеристики сущности мировоззрения этого писателя видно, как ошибочно или же неискренно мнение тех, которые утверждают, будто Л. Толстой не предлагает учения о религии, будто он равнодушен к тому, подходит ли его моральное учение под ту или иную мерку учения о религии, будто он не желает пропагандировать никакой веры и будто он, как рационалист, даже не мог задаваться созданием какой-нибудь религии. Замечательный факт, что нашлись люди выступать с таковым фантастическим мнением уже после появления сочинения гр. Толстого «В чем моя вера». Что же удивительного в том, что им из истории нам известна целая серия рационалистов, упражнявшихся в изобретении новых так называемых естественных религий? Из целого ряда таких рационалистов для примера укажем на Герберта Чербери, умершего в XVII веке, и на недавно умершего Штрауса. Что касается Л. Толстого, то он не только сочинил «свою религию», но, как мы выше видели, предлагает свое понятие о религии

вообще в противоположность иным понятиям о ней, излагает свой взгляд по вопросу даже о происхождении религии вообще и по-своему характеризует разные ступени в развитии религиозного сознания. Прежде всего, коснемся понятий гр. Толстого о существе религии, об ее происхождении и о ступенях ее развития.

Нельзя не отметить безусловно-правильного его мнения о том, что существование религии обуславливается запросами и потребностями не ума только человеческого, а всей души нашей, что не только наука, но и философия никоим образом не может заменить религии, что в каком угодно отдаленном будущем, каких бы блестящих успехов ни достиг ум человеческий в деле науки и просвещения вообще, люди все-таки будут нуждаться в религии и иметь ее, и что вне связи с религией, этика теряет смысл. Но, высказавши эти, на наш взгляд, бесспорные истины, Л. Толстой допустил много ошибочного в своих суждениях о существе религии, об ее отличии от философии, о происхождении религии и о ступенях в историческом развитии религиозного сознания человечества.

Так, например, представляется совершенно неправильным мнение, будто метафизика или догматика религии, т.е. учение ее о божестве, о происхождении мира и человека, об отношении божества к людям и т.п., представляет собою только сопутствующий или второстепенный элемент в религии. Такое понятие о ней не оправдывается ни историей религии, ни самым существом дела. Не богословы только, но и все серьезные исследователи, как и вообще все сведущие люди, признают, на основании изучения истории религий и наличных фактов религиозного сознания, что в религии метафизическое или «догматическое» учение о божестве, о происхождении мира и человека, об отношении божества к людям и тому подобное имеет первостепенное значение и обуславливает собою тот или другой характер остальных элементов религии. Р. де-ла Грассеры в своем сочинении «Психология религии» справедливо говорит, что метафизическая или «догматическая» сторона религии представляет собою самую основу, самый корень религии.³⁰¹ Вот почему и изложение особенностей какой-

либо религии обыкновенно начинается с изложения ее вероучения.³⁰² Различие между одними и другими религиями определяется, прежде всего, и самым существенным образом, метафизической или «догматической» стороною их.

Этим-то первостепенным значением догматов и в христианской религии объясняется, почему представители православной церкви всегда старались и ныне стараются всячески охранять неприкосновенность и целостность их, почему они восставали и восстают против отрицателей или лжетолкователей догматов. Что метафизическая или догматическая сторона составляет самое основное и существенное в религии, именно то, от чего зависит все прочее в ней, это не должно бы вызывать недоумений или вопросов и в гр. Толстом, если бы он рассуждал последовательнее. Он утверждает, будто сущность всякой религии состоит только в ответе на следующие вопросы: зачем мы живем в окружающем нас мире и какое должно быть наше отношение к сущему? Оба эти вопроса сводятся к одному, а именно: к вопросу о назначении человека или о смысле его жизни.

Но ведь чтобы знать, в чем состоит назначение человека и как он должен жить здесь, на земле, для наилучшего выполнения своего предназначения, прежде необходимо иметь понятие о том, кто виновник бытия мира и человека, в каком отношении должен стоять последний к виновнику своего бытия, какая отличительная природа человека, какое место занимает человек в мире и какова конечная судьба людей. Если предварительно не разрешим этих вопросов, то никак нельзя решать разумно вопрос и о назначении человека или о смысле его жизни. В противном же случае, т.е. коль скоро мы все-таки решим для себя вопрос о нашем назначении, наше решение будет совершенно произвольным, фантастическим, а, следовательно, ведущим и к неправильному образу наших действий, к ложному направлению всей нашей жизни.

Мало того, без надлежащего разрешения упомянутых вопросов мы не в состоянии разумно ответить себе даже на вопрос, хорош или не хорош в нравственном отношении такой-то наш поступок? В самом деле, что значит, когда мы называем

какой-нибудь предмет, например, часы, барометр и т.д. хорошим, а другой не хорошим? Это значит, что мы находим один предмет соответствующим своему назначению, а другой – не соответствующим. Чтобы этот приговор был правилен, мы должны хорошо знать самый предмет, о котором судим, т.е. должны знать его надлежащее устройство, его соотношение с другими предметами и его подлинное назначение. А если это бесспорно, то на каком же достаточном основании мы назовем свой или чужой поступок нравственно-добрым или нравственно-дурным, если не имеем правильных понятий о том, что такое человек по своему происхождению и природе, какое настоящее место его во вселенной, какая цель мирового процесса, каково отношение человека к первопричине мира и его самого и в чем состоит конечная цель человеческой жизни? Ссылок на совесть или на влечения нашей природы здесь недостаточно. Существование совести у людей не мешает им, как мы выше видели, резко до противоположности расходится в решении этических вопросов. Влечения же природные у людей различны: и чувственные и духовные, и эгоистические и «альтруистические» и т.п. Значит, требуется установление принципиальных, оправдываемых и разумом, различий между добрым и дурным деянием вообще, а оно возможно только под условием правильного решения упомянутых метафизических вопросов. Недаром же и Л. Толстой придумал для обоснования своего нравоучения своеобразные метафизические понятия о божестве, о человеке и т.п. Этим он сам опроверг свою мысль, будто метафизика или «догматика» в религии имеет второстепенное значение. Заменив истинно-христианскую догматику своею особой догматикою, гр. Толстой должен был выступить и выступил со своею особой этикою, в которой и то, что прямо было позаимствовано им из Евангельского нравоучения, неизбежно получило извращенное истолкование. Так, значит, велико значение метафизических или «догматических» начал в религии, не исключая, конечно, и философию.

Рассуждая в своей статье: «Религия и нравственность»³⁰³ о происхождении и существе религии, Л. Толстой, к чести его, уже

не говорит, что религия – плод своекорыстного вымысла жрецов или духовенства. Мысль эта, высказанная сперва Секстом Эмпириком и затем повторенная многими английскими и французскими вольнодумцами XVIII века, в последнее время справедливо осуждена и осмеяна серьезными исследователями религии и мыслителями. Мысль эта не только не умная, но и глубоко нечестная. К прискорбию, гр. Толстой в других своих сочинениях продолжает высказывать, будто даже христианская религия, как ее понимают и исповедуют православные христиане, есть плод вымысла и обмана со стороны иерархии. Будучи неумным, таковое заявление, несомненно, нечестно, недобросовестно со стороны гр. Толстого. Говорить так вообще о представителях иерархии значит преднамеренно, но без всяких оснований, взводить самую вопиющую клевету на людей, из которых весьма многие выдавались святостью своей жизни и жертвовали последнею за исповедуемое ими христианское вероучение. Из того, что, быть может, теперь встречаются, к великому прискорбию, некоторые из представителей иерархии, мало верующие или неверующие в проповедуемое ими вероучение, нисколько не следует, будто оно изобретено для обманных и корыстных целей. Мы ведь не знаем и не можем знать, верит ли сам Л. Толстой всему тому, чему назойливо учит других. Можем только сказать на основании сообщаемых об этом писателе сведений, что его личная жизнь находится в непримиримом противоречии с самыми основными положениями его доктрины. Однако не решимся категорически утверждать, будто он придумал ее только для того, чтобы производить повсеместные толки о себе и сыграть роль новатора-учителя. Честность, добросовестность требовала бы даже и от гр. Толстого однажды навсегда перестать бросать гнусными клеветами в людей чистых и неповинных. Этими клеветами ведь роняет он лишь себя самую в мнении людей мыслящих и нравственно не искалеченных. Но обратимся к разбору его взгляда на причины возникновения религии.

По мнению Л. Толстого происхождение религии обуславливается возникновением в людях мысли о том, что все

вокруг них живет, возобновляясь, не умирая и неуклонно подчиняясь определенному и вечному закону, а между тем они только одни, признавая себя отдельными от всего мира существами, приговорены к смерти или к уничтожению и вместе к мучительному сознанию ответственности за свои поступки. Так думает наш писатель о причинах возникновения не каких-либо частных религий, но всех без исключения. Такое мнение имеет в своем основании уверенность, будто иным путем и не могла произойти никакая религия. Но на чем же зиждется эта уверенность? Буквально ни на чем, кроме придуманных гр. Толстым превратных понятий о божестве и человеке. Нами уже достаточно доказано, что Бог должен мыслиться всесовершенным личным Существом, а человек – отдельным от Него, хотя и зависящим от Него, разумно-свободным и самосознающим существом. Уже в силу некоторой сродности человеческого духа Абсолютному личному Духу, в первом естественно предполагается инстинктивное тяготение ко Второму и стремление к общению с Ним. Если бы на это тяготение и стремление не последовало никакого отклика со стороны Бога, в таком случае ничего действительного не соответствовало бы религии, а при таком положении дела она превратилась бы в чистейшую фикцию, в самообман, допускаемый людьми всегда и везде. Между тем, некоторые современные и рационалисты-исследователи религий справедливо говорят, что если не все, то совершеннейшие из них имеют не субъективную только, но и объективную основу.³⁰⁴ Таковой основой может быть лишь само откровение человеку живого и любвеобильного Бога. Ветхозаветная еврейская и новозаветная христианская религии и суть плод, с одной стороны, Божественного откровения, а с другой, тяготения человека к Богу. Так как все существовавшие и существующие религии имеют притязание на такое же происхождение, то Л. Толстой объявляет ложными все религии, не исключая и ветхозаветной с новозаветною. Но так поступать все равно, что, например, в области вин не признавать ничего, кроме фальсификаций, кроме так или иначе подделанных вин.

Будучи решительно неприложима к Богооткровенным религиям, теория гр. Толстого неприложима и к так называемым естественным, созданным лишь одними людьми, религиям. Что эти последние не возникают из того только, что человек признает себя существом отличным от остальных существ и предметов окружающего его мира и жаждет бессмертия и нравственной без виновности, доказательство этого находим даже у самого Л. Толстого. У него, как мы выше видели, проскользнула мысль, что религия есть выражение того отношения, в котором человек признает себя стоящим к началу или к первопричинам себя самого и всего мира. Возникновение религии главным образом и обуславливается признанием со стороны человека бытия Верховной Причины всего сущего и душевной потребностью встать в надлежащие и живые отношения к Ней. Так понимают дело даже ученые и мыслители позитивного направления. Например Спенсер говорит об этом следующее: мысль о действительном бытии Абсолютной Силы, произведшей все сущее и повсюду действующей, до такой степени сродни человеческому духу, что никакое усилие ума не в состоянии подавить ее, на признании этой-то Силы и покоится религия.³⁰⁵ Ревиль же присоединяет к этому мысль о том, что человеку не только присуще сознание бытия этой Силы, но и чувство живой связи между Нею и им самим.³⁰⁶ Понятно, что это чувство возможно только тогда, когда Абсолютная Сила мыслится личным Существом, каковое представление и действительно свойственно всякому религиозно настроенному человеку, как обстоятельнее увидим это ниже.

Неправильно понявши сущность религии и ее происхождение, гр. Толстой ошибочно подразделяет разные формы религии и превратно указывает ступени в развитии религиозного сознания. Первобытных людей он отождествляет с дикими народами и усваивает им религию, по которой человек представляется самодовлеющим существом, живущим в мире для приобретения в нем наибольшего личного блага, хотя бы достижение его влекло за собою страдание других существ. На второй язычески-общественной ступени в развитии религиозного сознания, люди исповедуют такие религии,

которые поставляют значение их жизни в достижении блага не личного только, но и общественного (семьи, рода, народа, всего человечества). Высшей ступенью в развитии религии является та, котораяставляет смысл жизни людей исключительно в служении произведшей их Воле.

Прежде всего, нужно заметить, что Л. Толстой произвольно отождествляет дикарей с первобытными людьми. Он исходит при этом из так называемой эволюционной точки зрения. Между тем, духовная низость дикаря не представляет собою подтверждения теории эволюции, а является скорее опровержением ее, ибо дикарь оказывается не таким существом, которое только что поднялось над животным, а таким, которое ниспало до него.³⁰⁷ В пользу этого говорит, между прочим, тот факт, что у многих дикарей существуют самые возвышенные понятия о Боге наряду с решительно противоположными им самыми грубейшими суевериями. Возвышенные понятия о Боге, очевидно, составляют сохранившийся остаток прежнего сравнительно-высокого мировоззрения, доступного только развитым и просвещенным людям. Что человеческая культура, достигнутая долгим прогрессом, может быть утрачена путем постепенного вырождения, путем духовного и всяческого упадка людей, это признается за чисто-исторический факт даже и сторонниками теории эволюции.³⁰⁸ Вообще имеется много весьма важных оснований признавать дикарей за существа, ниспавшие до теперешнего своего состояния с сравнительно-высокой ступени духовного и вообще культурного развития. Значит, вовсе не они – первобытные люди. Нельзя с уверенностью утверждать и на основании изысканий палеонтологии, доисторической археологии и т.п., будто самые первые люди были какие-то полу-животные, близкие к самым грубейшим из современных дикарей. Не распространяясь уже о других причинах, не позволяющих соглашаться с этой мыслью, ограничимся следующим замечанием. Пусть будет неопровержимо доказано, что первоначальные представители человеческого рода стояли на самой низкой степени материальной культуры. Но разве следует из этого, что они находились на самой низкой ступени

духовного состояния и имели самую грубую религию? История представляет много доказательств в пользу той мысли, что материальная и духовная культура часто находятся в противоположных одно другому состояниях. Значит, первобытные люди могли иметь весьма чистую и высокую религию.³⁰⁹

Затем, напрасно утверждает гр. Толстой, будто только третья из указываемых им форм религии требует от своих последователей, чтобы они полагали смысл своей жизни в исполнении Божеской воли, произведшей людей и мир. В состав религии, по совершенно справедливому замечанию Р. де-ла Грассери, всегда входит религиозная нравственность, заключающаяся в исполнении «велений Божества».³¹⁰ Да по самому существу дела и не может быть такой религии, которая не заключала бы в себе требования, чтобы люди согласовали свою жизнь с волей Бога или богов, имеется ли в виду монотеистическая, или политеистическая религия. Религия вообще немыслима без тех или иных моральных предписаний, как выражения Божеской воли. Что же касается того, будто, в силу свойственного де диким народам отношения «к миру или первопричине его», индивидум считается здесь самодовлеющим существом, пекущимся исключительно о своих эгоистических интересах, то и эта мысль Л. Толстого не более, как плод его фантазии. Она не только не оправдывается, но наоборот, прямо опровергается действительными фактами.

Возьмите хотя бы готтентотов. Лица, хорошо изучившие быт и нравы этих дикарей, свидетельствуют единогласно о высоком развитии в них чувств взаимной солидарности и об их готовности к взаимопомощи. Если сделать подарок готтентоту, то он тотчас разделит его между сотоварищами. Готтентот никогда не есть один и, как бы он ни был голоден, всегда пригласит тех из своих товарищей, коих увидит проходящими, для того, чтобы разделить с ними свой обед. Одно из самых больших удовольствий готтентота состоит в том, чтобы делать друг другу подарки и оказывать взаимные услуги.³¹¹ Дикие настолько отождествляют свою жизнь с жизнью племени, что каждое из их действий, даже самое незначительное,

рассматривается как дело общественное. Все их поведение определяется множеством неписанных правил или законов, сливающихся у них с религией. Благодаря последней, идея клана всегда присуща духу дикарей, и принесение себя в жертву, пренебрежение своими интересами ради интересов племени встречается среди них ежедневно.³¹² Таким образом, противопоставление «первобытного или личного жизнепонимания» «языческому или общественному жизнепониманию», сделанное Л. Толстым, само собою ниспровергается. Действительные различия, существующие между религиями диких племен и культурных языческих народов, не только не указаны, но и не могут быть указаны им; придуманный им для своих целей масштаб не способен служить показателем действительных различий между этими религиями.

Наконец, то жизнепонимание, которое выдается этим писателем за «божеское или христианское», на самом деле есть жизнепонимание, принадлежащее только ему и им самим сочиненное. Будучи безусловно противоположно действительному христианскому жизнепониманию, жизнепонимание гр. Толстого возникло несомненно из языческого источника и есть чисто-языческое даже в разных существенных отношениях.³¹³ Не говоря уже о тяготении этого писателя к языческому дуализму в представлении об абсолютном и об его чисто-языческом взгляде на человеческое тело, как на источник греха, зла, остановимся на следующем. Известно, что в язычестве довольно широко было распространено обожествление человека. Оно проявлялось не в том только, что, например, божества греческого Олимпа были олицетворением даже и недостатков человеческих. У римлян-язычников, доведших до крайности эту особенность греческого язычества, особенно боготворились императоры. Известно, что в Риме народ, по смерти Цезаря, воздвиг ему жертвенник и воздавал чисто-божеские почести. Сами римские императоры видели в себе богов и требовали божеских почестей по отношению к себе. Если, например, Тиверий только разрешал, в виду разных ходатайств со стороны народа, построение в честь его храмов в Смирне и в других городах, то некоторые из других

императоров, как, например, Адриан, сами заботились об этом. Мало того, римский император Адриан провозгласил богом своего побочного сына и пажа Антиноя, и построил в честь его много храмов.

Это-то языческое воззрение своеобразно и выражено в учении Л. Толстого, что человек по своей духовной субстанции есть божество или, что он есть воплощение божества. Наш писатель пошел, значит дальше и язычников: греков и римлян. Те и другие довольствовались обожествлением тех или иных достоинств и недостатков человеческих в образе определенного количества богов и обоготворением императоров, их жен, (например, Пoppей Сабины, жены Нерона) и некоторых детей или сановников их, а гр. Толстой возводит всех людей на степень богов. Тот Бог, в служении Которому, по учению этого писателя, состоит смысл человеческой жизни, в действительности распадается у него на такое количество богов, каковое исчерпывает собою население земного шара. Та воля Божия, которую исключительно должен выполнять человек, есть в сущности чисто-человеческая же воля, но выразившаяся, по воззрению гр. Толстого, в тех нравственных требованиях, из которых слагается его нравоучение.

Грубо-языческий характер мировоззрения его выражается и в следующем. В языческом мире если не исключительно, то преимущественно высказывалось такое воззрение, по которому отдельная человеческая личность почти нисколько не ценилась сама по себе, а рассматривалась как служебное орудие для достижения целей государственных, национальных и т.д. Когда некоторые из языческих мыслителей поднимались до идеи человечества, то и тогда отдельная человеческая личность трактовалась ими все-таки в качестве средства к достижению общечеловеческого блага. Только христианство провозгласило тот возвышенный принцип, по которому каждая человеческая личность имеет безмерно-высокую ценность сама по себе.³¹⁴ Поэтому, она носит цель и в себе самой, а следовательно не должна рассматриваться лишь в качестве средства к достижению хотя бы и общечеловеческого благополучия.³¹⁵ Этот-то возвышенный христианский принцип и заменен в учении

Л. Толстого чисто-языческим принципом, по которому каждая отдельная личность рассматривается как средство к благоденствию тех, с кем судьба случайно столкнула данного субъекта, и кто нуждается в каких-либо его услугах для личного своего блага. Таким образом, гр. Толстой держится именно того самого «языческо-общественного» жизнепонимания, которое он дипломатично осуждает, но которое в своеобразном виде настойчиво пропагандирует, произвольно назвав его ради своих целей божеским или христианским.

Напрасны также усилия этого писателя выдать свою доктрину за какую-то религию, а не за философское учение. Касательно этого ограничимся пока следующими замечаниями. Если бы гр. Толстой имел какое-нибудь достаточное основание признавать указываемые в его доктрине обязанности людей за повеления Божества, даже и в таком случае учение его не сделалось бы религией. Вопреки ошибочному мнению Канта, неким последователем которого иногда выдавали у нас Л. Толстого, религия отличается от морали не формально только, не тем лишь, что первая из них побуждает нас смотреть на наши обязанности не просто как на требования нравственного долга, но как на Божеские заповеди. Признавать бытие личного Божества и видеть в голосе нашей совести веления Его может и философ, как об этом свидетельствует история философии. Однако из одного этого никак не следует, будто такой философ непременно имеет религию и есть религиозно настроенный человек. Он может быть даже деистом, отвергающим всякое живое отношение Божества к миру и человеку, всякое воздействие Его на ход мирового процесса и на судьбы человека, и при этом прямо отрицать разумность какой бы то ни было религии. Таковые мыслители были и теперь существуют. Последовательно или непоследовательно рассуждают они, это – в данном случае посторонний вопрос.³¹⁶

Религия же, как увидим это подробнее впоследствии – неизбежно предполагает общение между человеком и Божеством, возможное только под условием веры в промысление Божие о мире и в особенности о человеке. Поставлять сущность религии не в общении Бога и человека, а

только в служении человека Богу, даже и неведомому, значит не разумеет того, что говорим. Служить можно только тому, о ком имеем более или менее ясное представление. Если же Бог не ведом для нас, в таком случае может быть с нашей стороны не служение Ему, а только стремление к познанию Его, каковое стремление, в зависимости от нашего настроения, может иметь до противоположности различный исход. Когда человек усвоил себе известное представление о Божестве, когда всецело проникся мыслью о Нем, тогда он может начать и служение Ему. Но это служение Богу, как существующему независимо от мира и человека, необходимо должно быть обращенным к Нему и непосредственно, а не выражаться только посредственно – в исполнении Божией воли касательно взаимных отношений между людьми. Понятие же о непосредственном служении Богу и понятие об общении с Ним требуются одно другим с логической принудительностью.

Религия тем и различается существенно от философии, что первая предполагает не только признание бытия живого Бога и рассматривание нравственных требований, как велений Божества, но и общение человека с Ним. Естественным и необходимым средством к этому общению между Богом и человеком является культ. Те ошибаются, которые поставляют все назначение культа только в том, что он, служа выражением благоговения и благочестия верующих, удовлетворяет: а) религиозным и высшим эстетическим и нравственным потребностям народа; б) потребности взаимного общения верующих и в) потребности общественной молитвы.³¹⁷ Необходимо вызываясь нашей духовно-чувственной природою, будучи могущественнейшим средством к возбуждению и усилению религиозно-нравственной настроенности людей и служа выражением и условием единения между ними, культ в тоже время есть внешнее посредство, чрез которое Божество оказывает свое особое воздействие на человека, а последний воспринимает это воздействие. Поэтому, культ составляет неременную принадлежность религии, которую она особенно ясно и резко отличается от философской доктрины и школы. Так думают не богословы только, но и все, кто серьезно изучал

историю религий и надлежало вникать в их отличительные особенности. Философия, говорит Р. де-ла Грассери, не имеет культа, хотя имеет «догмат» (т.е. учение о Божестве и т.п.) и нравственное учение. В этом и состоит существенное отличие философии от религии.³¹⁸ Только культ, по взгляду этого ученого, выводит человека из ограниченных пределов общения с другими людьми и устанавливает его общение с Богом и с высшими духовными существами.³¹⁹ Поскольку человек испытывает потребность в живом общении с Божеством, постольку же он нуждается в культе.³²⁰ Последний представляет необходимую и неизбежную форму общения между Божеством и людьми.³²¹

Мало этого, изучение религий и психологических их основ привело упомянутого ученого даже к тому убеждению, что культ составляет «самую важную часть» религии. Исходя из той безусловно правильной мысли, что цель религии состоит в единении человека с Божеством,³²² и что нормальное общение человека с Богом может быть только посредством таинств того или иного рода.³²³ Р. де-ла Грассери следующим образом раскрывает свою мысль о необычайной важности внешнего богопочтения, культа. Без культа можно знать, говорит он, о существовании Божества и об Его воле, но только посредством культа можно молитвенно беседовать с Ним, приносить Ему дары, от Него получать их и находиться в единении с Ним. Общение с Божеством представляется еще односторонним: а) когда человек, по собственному внутреннему побуждению, стремится приблизиться к Нему или мнит себя приближающимся к Нему; и б) когда само Божество каким-либо необычайным образом приближается к тем или другим людям. Двусторонним же и регулярным общение человека с Божеством возможно только при посредстве особых форм культа, долженствующих именоваться таинствами.³²⁴ В этих словах французского ученого прекрасно опровергается мнение разных сектантов мистического и рационалистического направления о достаточности внутреннего общения с Божеством или общении с Ним чрез исполнение Его воли во взаимных отношениях между людьми и о ненужности обрядов и таинств. Что культ

составляет необходимую и существеннейшую принадлежность религии, об этом свидетельствует вся история религий и даже современное сектантство, хотя бы и восстающее, например, против православного культа, во имя ненужности, будто бы, всяких форм культа, однако же не обходящееся без него.

Уже один тот факт, что гр. Толстой отвергает всякое внешнее богочтение, всякий культ, не допускает и мысли о том, что выдаваемое им за религию есть религия, а не философская доктрина. Впрочем, в сочинениях этого писателя есть такие места, из коих видно, что сам он, в глубине души своей, считает свое учение за философское. Так, он прямо говорит, что оно «есть только учение о жизни, соответствующее той степени развития, тому возрасту, в котором находится человечество».³²⁵ Значит, напрасно этот писатель, ошибочно отождествляя философию с религией, выдает свою философскую доктрину за религию. Чтобы придать своему учению хотя бы малейшую видимость религии, Л. Толстой в своем «Христианском учении» настаивает на необходимости даже «ежечасной» молитвы и таким образом, как будто, высказывается уже за необходимость культа.³²⁶ Но это, конечно, не более, как оптический обман. Молитва немыслима у того, кто признает за Божество некую безличную субстанцию, воплощенную в людях. Молиться здесь значило бы молиться людям и себе самому. То, что гр. Толстой тенденциозно назвал молитвою, есть просто воспоминание его учения о смысле жизни.

Теперь обратимся к детальному разбору всего существенного, что говорит этот писатель о религии. По его мнению, выходит, будто она есть философская теория жизни, будто в ней главное значение принадлежит нравственной стороне, касающейся взаимных отношений между людьми, и будто задачей религии является устроение земного благополучия людей.

Что каждая религия предполагает совокупность метафизических воззрений и этических предписаний того или иного рода, это не подлежит ни малейшему сомнению. Однако же, отсюда никак не следует ни того, что она исчерпывается

ими, ни того, что ее учение есть не более, как философская теория.³²⁷ Религиозное учение существенно отличает себя от философских теорий и со стороны своего происхождения, и со стороны своего предмета, и со стороны своего предназначения, или своей цели. Это видно из разнообразных свидетельств того самого общечеловеческого религиозного сознания, которому гр. Толстой, по-видимому, придает значение.³²⁸ Что религиозное сознание человечества не ошибается в основном своем воззрении на тот источник, из коего должно происходить религиозное ведение, в пользу этого говорит, как существо самого дела, так и беспристрастный голос нашего разума.

Философским теориям действительно свойственно быть лишь созданиями человеческого разума, и последний может быть признан в условном смысле компетентным судьей их состоятельности или несостоятельности. Между тем, этого отнюдь нельзя сказать касательно учения, свойственного истинной религии. Оно непременно предполагает и требует сверхъестественного происхождения. Общечеловеческое религиозное сознание понимает религию в смысле общения между Богом и человеком и усматривает цель ее в теснейшем и вечном единении между людьми и Богом. Но что же следует отсюда по отношению к религиозному учению? Если бы человек обладал даже гораздо более совершенным разумом, чем каким он на самом деле обладает, и если бы разум людей не впадал в весьма важные ошибки и заблуждения,³²⁹ как это теперь весьма часто бывает, под влиянием дурных склонностей, влечений, страстей, все-таки не устранялась бы необходимость в свыше откровенном религиозном учении. Этого неизбежно требует уже самое понятие о религии, как общении и единении человека с Богом.

Совсем невозможно несомненное общение и единение с Ним, пока Он Сам не возвестит о Себе и о Своей воле человеку. Без особого откровения Божия людям религия была бы взаимоотношением не между Богом и человеком, а между человеком и продуктами его разума или воображения. В этом случае все, в чем бы ни выражалась религиозная жизнь людей, основывалось бы исключительно на том, что придумали сами

они. Словом, если Сам Бог не возвестил бы о Себе и о Своей воле людям особым и несомненным образом, то они, воображая себя находящимися в общении с Ним, лишь обманывали бы себя самих и принимали за действительность то, что на самом деле есть мечта, оптический обман. Разве можно на разумных основаниях оспаривать справедливость такого понимания дела? Кто допускает возможность действительно-истинной религии без особого откровения Божия о Себе и о Своей воле, тот или понимает под религией то, чего нельзя под ней разуть, или не размышлял серьезно о том, что утверждает.³³⁰

Что касается общечеловеческого религиозного сознания, то оно всегда признавало необходимость богооткровенного учения в религиозной области. Еще Цицерон говорил, что все народы верили и верят в то, что Сам Бог первоначально открыл людям потребное ведение о Себе Самом и о Своей воле.³³¹ Новейшие исследования, производимые в области истории религии, все более и более подтверждают сказанное Цицероном. Не подлежит ни малейшему сомнению, что не только у всех цивилизованных народов языческого дохристианского мира, но у большинства и современных диких племен существовали и существуют предания, свидетельствующие о вере их в первоначальное божественное откровение указанного рода.³³² Но и независимо от этих преданий находим в представлениях разных народов о божестве и его отношении к людям подтверждение присущей религиозному сознанию человечества мысли о необходимости особого откровения Божия для возможности и действительности религии. Некоторые божества у разных языческих народов прямо считались источником того религиозного ведения, каким обладали они.³³³ Особому откровению со стороны божества приписывали языческие народы не часть только, но всю совокупность того, во что они веровали и что считали своим долгом выполнять.³³⁴ Мало того, даже и языческие философы, поскольку они были религиозными людьми, весьма ясно признавали нужду в особом откровении Божиим для того, чтобы религия была не мечтательным, а действительным общением между божеством и людьми.³³⁵

Замечателен и тот факт, что все древние преобразователи языческих религий, как например Зороастр, Конфуций и другие, в религиозном сознании их последователей получили значение неких полубогов, и учению их усвоено сверхъестественное происхождение.³³⁶ Факт этот известен и гр. Толстому, но он не видит надлежащего его смысла и значения.³³⁷

Такого рода явления в истории религиозной жизни человечества неопровержимо свидетельствуют, что истинное религиозное учение и философские теории глубоко различаются между собою уже по самому происхождению своему. Как бы ни заблуждались, например, язычники относительно происхождения всех своих религиозных представлений и связанных с ними этических предписаний,³³⁸ важно то обстоятельство, что по общечеловеческому сознанию в религии и учение ее должно иметь своим источником не человеческий разум хотя бы целых народов и племен, а не только что отдельных лиц, но особое откровение Божие.

Далее, что касается предметов религиозного учения, то и с этой стороны оно глубоко же отличается от философского. Дело даже не в том, что весьма многие элементы, необходимо присущие религиозному учению, вовсе не могут иметь места в философских системах даже теистического направления и что философское исследование может сохранить философский характер, вовсе не касаясь идеи об абсолютном бытии и будучи посвящено, например, вопросам гносеологическим и другим. Важно то обстоятельство, что для философского сознания абсолютное может представляться под разнообразными формами, например, материалистической, пантеистической, дуалистической,³³⁹ тогда как всякое религиозное учение необходимо предполагает прежде всего представление о божестве, как существе личном, создавшем мир и человека и промышляющем о них.

В самом деле, если всякое надлежащее общение одного человека с другим субъектом предполагает, что последний не только вполне понимает все мысли, чувствования и желания первого, но и может отзываться на них в желаемом направлении, то и в религиозной области истинное и

действительное общение людей с Высшим Существом возможно только под условием некоей однородности с ними этого Существа. А какое же существо, кроме личного, разумно-свободного, может быть этим высшим Существом? Как во всяком человеческом общении, так и в религиозной сфере неизбежно предполагаются два субъекта, имеющие каждый свое я, но с тем важным различием, что одно из этих я является для другого Владыкою вселенной, Подателем духовных и материальных благ, Верховным Судьей и Мздовоздаятелем человечества. Отрицание личности Божества и Его творческо-промыслительной деятельности в мире и в то же время допущение религии представляется, поэтому, величайшим и непримиримым самопротиворечием. Как ни много заблуждался Фейербах в других отношениях, но он безусловно прав, утверждая, что там, где божество или представляется безличным, или не поставляется в прямые и живые отношения к людям и к миру, мы должны видеть не иное что, как отрицание религии, хотя бы и прикрытое маской ее, прехитро прячущейся атеизм.³⁴⁰

Что каждое действительно-религиозное учение неразрывно соединено с признанием божества существом личным, промышляющем о мире и человеке, в пользу этого говорит вся история религиозной мысли и жизни человечества.³⁴¹ Обстоятельно доказывать это значит подробно доказывать очевидную для непредубежденных людей истину. Здесь достаточно сказать следующее. Если бы религиозные люди представляли себе божество безличным, не имеющим промыслительного отношения к ним, то разве возможны были бы и то убеждение в необходимости сверхъестественного откровения, и та вера в обладании им, о коих выше говорили мы? Неразрывная связь религиозного учения с представлением о божестве, как личном существе, промышляющем о мире и человеке, до такой степени неоспорима, что свидетельствуется и подтверждается даже теми фактами, которые, по-видимому, могут быть выставляемы и обыкновенно выставляются против существования этой связи.

Остановимся ли мы на чисто-пантеистических, отрицающих личность божества, представлениях позднейших индийцев и персов, встречаемся с следующим знаменательным явлением. Индийское представление о Бrame и персидское представление о Церуана-Акарана, как о безличной абсолютной силе, отнюдь не были плодом непосредственного религиозного сознания индийцев и персов, а возникли на чисто-философской почве и составляли достояние не народа, вообще не людей религии прежде всего, а некоторых представителей особой богословско-философской школы.³⁴² Не подлежит ни малейшему сомнению, что в Индии и Персии религиозные люди не обращались с молитвами к этим божествам, не воздвигали храмов в честь их и вообще не имели никаких обычных религиозных живых отношений к ним.³⁴³ Но поскольку и в самих последователях пантеистической богословско-философской школы обнаруживались чисто-религиозные стремления и потребности, постольку и для них пантеистические представления об абсолютном и его отношении к миру и людям утрачивали свой истинный смысл и невольно подменялись в той или иной степени противоположными воззрениями.³⁴⁴

Остановимся ли на буддизме, видим тоже лишь подтверждение невозможности религиозного учения без признания божества личным существом, промышляющем о мире и человеке. Во-первых, везде, где буддизм принимался и принимается каким-либо народом в качестве религии, он неизбежно соединяется с религиозными представлениями о живых божествах.³⁴⁵ Во-вторых, сам основатель буддизма возведен на степень живого божества, спасающего людей под условием их раскаяния во грехах и веры в него, там, где обнаружались чисто-религиозные потребности и стремления.³⁴⁶ Напрасно же было бы думать, будто бы религия китайцев вообще чужда представления о живом и действующем в мире божестве. По справедливому замечанию авторитетного знатока религий, М. Мюллера, для верующих китайцев божество является несомненно личным же существом, управляющим судьбами мира и человека.³⁴⁷ Невольное тяготение к тому, чтобы представлять божество существом личным, стоящим в

живых отношениях к человеку, обнаруживается даже в таких искажениях религии, каковым, например, является симпатичная для гр. Толстого³⁴⁸ «религия» Ог. Конта. Признавши предметом «религиозного» почитания и поклонения человечество, которое не есть живое существо, а представляет собою, в сущности, чисто-отвлеченное понятие, Ог. Конт, однако, трактует его в качестве предмета, обладающего всеми атрибутами живой личности и способного влиять на людей и откликаться на их нужды и мольбы. Это очевидно уже из культа человечеству, учрежденного Ог. Контом. Исповедники «религии» этого горделивого мечтателя до сих пор имеют, между прочим, в Лондоне особый молитвенный дом и по временам совершают в нем «богослужение» с возглашением ектений, чтением молитв и вообще многим таким, что уместно исключительно по отношению к личному божеству.³⁴⁹ Неизбежность для религиозного сознания представлять себе божество непременно личным, владычествующим над вселенной и управляющим ею, прекрасно раскрытая с психологической стороны еще одним из древних представителей христианской апологетики Тертуллианом,³⁵⁰ вообще не может подлежать ни малейшему сомнению.

Наконец, и со стороны своего предназначения, или своей цели, религиозное учение глубоко же различается от философского учения. Последнее выходит из стремления человека изъяснить себе сущее, взятое в его общей совокупности, и имеет своей задачей наиболее полное и удовлетворительное познание игрового целого, его первичной причины, основы и конечной цели. Знание ради знания – вот настоящий девиз философии. Положим, и философы могут желать, чтобы их учение не оставалось достоянием лишь холодной мысли, но делалось и практическим принципом человеческого поведения. Однако же, философия с неизбежностью не предполагает практических жизненных целей. Философ может оставаться и обыкновенно остается замечательнейшим философом, несмотря на тот или иной образ своей жизни, если созданная им система несомненно выделяется из ряда других своим остроумием и

глубокомыслием. Известно, что, например, жизнь Шопенгауэра не только резко и часто расходилась с принципами его философской доктрины, но и служила своего рода опровержением ее.³⁵¹ Между тем, никто из-за этого не отнимает у него права называться одним из крупных мыслителей последнего века. Совсем другое замечалось и замечается в религиозной сфере жизни. Здесь название глубоко религиозного человека обыкновенно усвоялось и усвояется не тому человеку, который, положим, не только всесторонне и основательно знаком с учением данной религии, но и способен успешно защищать его против возражений представителей или иной религии, или какой-нибудь научно-философской системы отрицательного направления. Никакая богословская эрудиция и никакой блестящий полемический дар сами по себе не дают ни малейшего основания называть религиозными людьми тех, кто чужд живого благочестивого настроения.

Напротив, лица, и недостаточно хорошо ознакомившиеся с религиозным учением,³⁵² но зато проникнутые религиозным одушевлением и неподдельным благочестием, всегда и везде справедливо назывались религиозными людьми. Подтверждение раскрываемой нами мысли находим и в прежних и в новейших сочинениях самого же гр. Толстого. Так, например, изобразивши вдохновенное молитвенное обращение к Богу юродивого Гриши, мало, конечно, знавшего подробности православно-христианского учения, но глубоко благочестивого по своему душевному настроению, гр. Толстой пишет следующее: «О великий христианин Гриша! Твоя вера была так сильна, что ты чувствовал близость Бога; твоя любовь так велика, что слова сами собою лились из уст твоих... И какую высокую хвалу ты принес Его величию, когда, не находя слов, в слезах повалился на землю».³⁵³

В «Исповеди» этого писателя, равно как и в других позднейших его произведениях, находится весьма много мест, выражающих такой же взгляд на религиозность. Но о чем же все это свидетельствует? Единственно – о том только, что в религиозной области учение, познание, ни в каком случае нельзя считать чем-то самодовлеющим, что оно проистекает не

из одной любознательности и имеет цель не в себе самом. А если это так, то не странно ли поставлять самую сущность религии в учении? Очевидно, что она имеет дело далеко не с одними познавательными потребностями и целями человека и что в религиозной области учение само по себе, без соответственной: 1) внутренней настроенности; и 2) внешней жизнедеятельности человека лишено значения. Между тем, как бы ни уверял гр. Толстой в противном, то, что он произвольно называет религией, по самому существу своему ни к чему подобному не только не обязывает непременно, но и не может обязывать людей. При пантеистическом воззрении на Божество каждый человек, мысля себя органом Божества, вправе придавать значение только собственным воззрениям, но еще не обязан руководиться ими в своей жизни.

Таким образом, если религию рассматривать только со стороны ее учения, и в таком случае она существенно отличается от философской теории, в каковую хочет превратить ее наш влиятельный писатель предложенным неправильным понятием о ней. Но не более ли близко подходит он к существу дела, выдвигая в религии на первое место ее моральный элемент и сводя все религиозные обязанности людей к соблюдению надлежащих отношений только между ними одними? Напротив, уже и из сказанного нами в значительной степени видна неправильность такого воззрения Л. Толстого.

Что в религиозной области нравственная сторона занимает весьма важное место и что истинная и живая религиозность предполагает должные отношения между людьми, это – бесспорная истина. Однако отсюда никак не следует, будто бы быть до известной степени нравственным и надлежаще относиться к ближним значит быть в то же время и религиозным. Нравственная жизнь, состоящая лишь в соблюдении надлежащих отношений между людьми, в сущности, не только не представляет в себе ничего религиозного, но есть прямое отрицание религиозности. Мало того, без истинно-религиозного настроения едва ли возможны надлежащие отношения между людьми. Во всяком же случае религия потому и составляет особое явление в жизни человеческого духа, что она отнюдь не

исчерпывается надлежащими отношениями между людьми, и, что эти отношения не составляют в ней господствующего и все собою направляющего элемента. Будь религия союзом или общением лишь между людьми, в таком случае ей незачем было бы и существовать наряду с другими разнородными человеческими союзами и отношениями. Если бы религия представляла собою союз или общение только между людьми, тогда в общечеловеческом разнообразном словесном лексиконе не существовало бы и особенного термина, специально обозначающего особые отношения людей, отличные от их взаимных разнородных отношений между собою. Коль скоро же существовала и существует религия в роде человеческого, то она должна выражать прежде всего и главным образом не взаимные отношения между образующими его индивидуумами, а их отношение к некоему особому существу и к особому миру. На самом деле это так и есть. Человек, не удовлетворяясь никакими обычными разнородными союзами и отношениями, как условными, не отвечающими всем коренным и высшим потребностям его духа и прерывающимися вместе с его телесной смертью, ищет и обретает в религии прежде всего и главным образом общение с Владыкою всего сущего и с горним миром вообще. Отсюда в религиозной области жизни живое отношение человека к своему Творцу, Промыслителю, Законодателю и Верховному Судии занимает господствующее место и определяет собою все остальное в ней. Коль скоро же она сводится лишь к взаимным отношениям между людьми, то она сама собою уничтожается. Так всегда понимало и понимает религию общечеловеческое религиозное сознание, что видно из всей его истории.

Наиболее же разительным опровержением взгляда гр. Толстого на религию и самым неотразимым аргументом в пользу защищаемого нами воззрения на нее служит следующее явление, отмечающее собою религиозную жизнь многих даже и языческих народов. Люди, проникнутые религиозной настроенностью, весьма часто не только не поставляли задачей своей жизни какую-либо деятельность среди людей и ради них, но совершенно уединялись из общества и всецело

предавались благочестивым разнородным подвигам. При этом замечательно следующее обстоятельство. Такие лица не только не возбуждали против себя какого-либо ропота и вообще недовольства в остальных, религиозно-настроенных, людях, ведших обычную «мирскую» жизнь, но были особенно почитаемы ими. Жизнь этих лиц не только не считалась ненужною и бесплодною для блага других людей, отдававшихся исполнению обыкновенных обязанностей в кругу семейных или государственно-общественных отношений, но признавалась глубоко-поучительною, назидательною, плодотворною своим примером для всех «мирских» людей. Последние ценили тут великую преданность человека божеству и способность ради теснейшего общения с ним добровольно обречь себя не только на разные весьма важные лишения, но и на положительные страдания и муки своего рода.³⁵⁴ Не доказывает ли это самым ясным и неопровержимым образом, что общечеловеческое религиозное сознание поставляло и поставляет в религии выше всего отношение человека к божеству?

Религия, будучи прежде всего и главным образом общением человека с божеством, не допускает и того, чтобы в ее учении занимали господствующее и руководящее место правила, определяющие взаимные отношения между людьми. Так как в ней выдвигаются на первый план отношения человека к божеству, то и самым важным в ее учении должно быть и есть все то, что касается этих отношений, чем они определяются и направляются. Разумею представление о божестве, его отношениях к миру и человеку и условиях надлежащего общения с ним. Религия, как взаимоотношение между божеством и человеком, не согласима и с допущением того, чтобы люди всего обязательнее и важнее для себя почитали то, в чем должны проявляться их взаимные отношения. Напротив, самое понятие о религии свидетельствует, что для религиозно настроенного человека обязательнее и важнее всего помыслы, чувствования, желания и действия, выражающие его отношение к божеству. И действительно, история религиозной жизни человечества говорит, что оно выше всего ставит и ценит благоговение пред божеством, страх пред его величием, или

любовь к нему, сознание полной зависимости от него, покорность его воле, преданность ему и т.п. Что это – действительно так, видно уже из того значения, какое всегда усвоялось и усваивается религиозным сознанием молитвам, жертвам, богослужению, покаянным подвигам и прочему.

Наконец, нельзя упускать из виду и того, что в религиозной области вся нравственная жизнь человека, следовательно, и его отношение к ближним, исходит из мысли о божестве, ею проникнуто и к ней обращено. Не само от себя нравственное чувство человека, не разум его, опирающийся на это чувство, является законодателем и в этической области, но божество почиталось и почитается источником нравственных начал, коими обязаны руководиться в своей жизни религиозные люди. Так именно смотрели на происхождение нравственных предписаний и язычники.³⁵⁵ Мысль Канта, даже весьма утрированная гр. Толстым, будто бы человек есть сам для себя законодатель в нравственной области,³⁵⁶ безусловно противна всякому живому религиозному сознанию.

Не мирится с ним и то воззрение гр. Толстого, общее у него с Кантом же, будто бы человек сам, без божественной помощи, способен выполнять веления нравственного закона и достигать нравственного совершенства. Даже языческому религиозному сознанию свойственно было убеждение, что люди, уже в силу ограниченности своей, не в состоянии делаться нравственно-безупречными, совершенными, если им не будет оказывать, как и в других отношениях, своей помощи божество. О действительной присущности даже язычникам такого убеждения весьма ясно свидетельствуют и молитвы, в коих они испрашивали у божества помощи для надлежащего выполнения его воли, и различные таинственные обряды, при посредстве коих, по их мнению, они получали желанное содействие к своему духовному совершенствованию.³⁵⁷ Опровергается общечеловеческим религиозным сознанием и то представление гр. Толстого о нравственной жизни, по которому она, будто бы, завершается здесь на земле и носит только в себе самой возмездие за ее направление. Напротив, скажем словами Канта, вера в личную загробную жизнь человека составляет

столь необходимую принадлежность всякой религии, что последняя без нее не может быть мыслима.³⁵⁸

И действительно, история религий не знает ни одного культурного или некультурного народа, который бы был чужд этой вере.³⁵⁹ Но что же выражает она собою? Говоря, что человек отнюдь не есть такое мимолетное существо, которое совсем пропадало бы вместе с телесной своей смертью, она в то же время свидетельствует, что с религиозной точки зрения нравственный процесс человеческой жизни отнюдь не может закончиться на земле даже и для глубоких старцев, что он имеет смысл постольку, поскольку продолжится и в загробном мире, и что судьба, переживаемая людьми в их земной жизни, отнюдь не может рассматриваться, как достаточно справедливое или даже как сколько-нибудь справедливое возмездие за хорошее или дурное направление их нравственной жизни в этом мире.

Теперь обратимся к той стороне взгляда гр. Толстого на религию, по которой последняя, будто бы, имеет главной своей задачей избавление людей от «физических» страданий и бедствий их земной жизни и их преимущественно материальное общее благосостояние. Нет никакого сомнения в том, что, при своем молитвенном общении с Владыкою вселенной, человек нередко спрашивает и не может не спрашивать у Него облегчения или устранения испытываемых им лишений, страданий и бедствий. Но утверждать, будто бы целью религии служит или должно служить главным образом обеспечение человеку его материального благоденствия, значит клеветать на человечество или презирать наиболее идеальные его интересы, потребности и стремления. Каких заблуждений ни исполнена история религий, за исключением религий: ветхозаветной и христианской, она, однако, свидетельствует, что человечество несравненно лучше, чем как трактует его этот писатель. Оно поставляло и поставляет высшее для себя благо не в материальном довольстве, не в земном благополучии, но во всегдашнем общении с божеством, как воплощением истины, добра и красоты, и в предполагаемой этим общением святости помыслов, чувствований и стремлений. Всякая религия, более

или менее достойная своего имени, в большей или меньшей степени, но непременно требует от своих последователей, чтобы они охотно, радостно жертвовали удовлетворением своих животных потребностей и всякими земными благами ради утоления духовных стремлений и потребностей. Не грубый утилитаризм, коим проникнута мнимая религия гр. Толстого, а идеализм, жажда высших духовных благ, характеризует собою в общем даже и языческие религии.

Если уже один факт существовали религии, по справедливому замечанию М. Мюллера, более чем все остальное свидетельствует, что люди не погрязают в животных интересах и влечениях, но возвышаются к самому идеальному миру,³⁶⁰ то в истории религии мы встречаемся с особым рода фактами, неопровержимо свидетельствующими о присущем человечеству идеализме, наиболее всего выражающемся в религиозной сфере его жизни. Что общечеловеческое религиозное сознание поставляет высшим благом отнюдь не материальное общее довольство, не внешнее вообще благоденствие, а праведность или святость жизни и неразлучное с нею блаженное всегдашнее единение с божеством, в пользу этого особенно громко, убедительно и неопровержимо говорит следующее весьма важное обстоятельство. «Самое древнее, общераспространенное и священнейшее учреждение в человечестве, в котором, по меткому выражение Гегтингера, слышится биение сердца его религиозной жизни, есть жертва».³⁶¹ Но из всех жертв, какие приносились и приносятся божеству религиозными людьми, еще чуждыми христианства, останавливают на себе наше внимание кровавые жертвы, искони приносившиеся людьми божеству и еще теперь приносимые многими язычниками в разных странах. Весьма обычным явлением представляется приношение животных в жертву, но, что всего поразительнее, у всех, исторически известных народов, приносились в жертву божеству и люди.³⁶² Что касается животных, то предписывалось избирать молодых, здоровых, стройных и вообще чуждых малейшего порока, домашних животных.³⁶³ Из среды людей брали также или детей, чуждых малейшей уродливости, или

физически невинных и добронравных юношей и девиц и т.п.³⁶⁴ Требовалось, чтобы не только люди, но и животные, предназначенные в жертвоприношение, добровольно, а не по принуждению изъявляли свое согласие на это. Со стороны животных усматривали это согласие в том, что оно, будучи ведено к жертвенному алтарю, во-первых, не сопротивлялось, а, во-вторых, пред самым закланием делало особые движения головою, истолковывавшиеся жрецами в благоприятном смысле. Знаком перенесения вины с приносивших жертву на объект ее служили, произносившиеся при этом, слова: «пусть это заменяет меня и будет моим очищением», возложение рук на него, кропление его кровью и тому подобное.³⁶⁵ Но что же побуждало людей приносить подобные жертвы и какой смысл соединяется с этими религиозными обрядами?

Глубокое сознание греховности, жажда умиротворения совести, прощения нравственной вины со стороны божества, пламенное желание быть с ним в духовном общении – вот то, чему кровавые искупительные жертвы обязаны своим происхождением у народов, наиболее развитых в нравственном отношении.³⁶⁶ Эти жертвы свидетельствуют, что для людей ужаснее всего их греховное состояние, что они считают грех безусловно заслуживающим кары со стороны божества, что только страдания и смерть, добровольно перенесенные невинным, в состоянии служить пред Абсолютной Правдою заглаждением грехов человека, что лишь после такой жертвы должен открыться людям путь к беспрепятственному общению с воплощением святости божеством. Таким образом, кровавые искупительные жертвы, по сознанию приносивших их, служили наилучшим средством для достижения весьма высокой и самой заветной для людей цели. Не жестокость нравов, не дикость понятий, как думают рационалисты, была главной причиной тех потоков крови, какие лились повсюду при жертвоприношениях. Такое объяснение представляется несостоятельным уже по тому одному, что именно человеческие жертвоприношения наиболее часты и обычны были у некоторых таких народов, которые, как например, мексиканцы, отличались весьма мягким характером и выдающейся цивилизацией.³⁶⁷

Вообще нужно сказать, что и все другие объяснения кровавых и в частности человеческих жертв, раньше предлагавшиеся и теперь предлагаемые то теми, то другими из рационалистов, оказываются, в сущности ничего не объясняющими. Во-первых, среди самих же рационалистов встречаются беспристрастные ученые, констатирующие тот факт, что у весьма многих племен, в среде коих практиковались кровавые жертвы, существовало, однако, непреодолимое во всех других случаях отвращение к пролитию крови, боязнь самого вида ее.³⁶⁸ С другой стороны, если бы кровавые жертвы имели иное происхождение и другой смысл, чем какие обыкновенно усвояются им, в таком случае не требовались бы ни особенная чистота существ, приносившихся в жертву, ни добровольность жертвы и ничто из всего того, чем обыкновенно сопровождалось жертвоприношение и что следовало за ними. Свойственное же гр. Толстому мнение, что жрецы для своих корыстных целей ввели в обычай и кровавые жертвоприношения, позволительно назвать просто наивным. Не будем распространяться о том, что кровавые жертвы существовали и существуют даже у таких народов, у коих еще не образовалось особого жреческого сословия.³⁶⁹ Появление самого жреческого сословия и его почти повсеместное существование может быть с удовлетворительностью изъяснено только из того же источника, из коего проистекли и кровавые жертвы. Замечателен тот факт, что у языческих народов деятельность жрецов если не исключительно, то преимущественно ограничивалась совершением религиозных обрядов разного рода и вообще отправлением богослужения. Они, значит, оказывались нужными именно в качестве посредников между людьми и божеством. Но о чем же это говорит? Исключительно только о том, что религиозные люди, почитая себя грешниками и следовательно, недостойными вступать в особенно-близкое общение с божеством, избирали для этого особых лиц, специально очищавшихся и посвящавшихся для роли посредников между божеством и человеком.³⁷⁰

Коль скоро же все народы, исключая евреев,³⁷¹ приносили даже людей в жертву божеству единственно ради искупления грехов и общения с божеством, а не только что отрекались от каких-либо материальных благ для достижения той же заветной и священной для них цели, то не представляется ли поруганием наилучших воззрений и стремлений, лежавших в основе таких жертв,³⁷² мысль, будто целью религии должно служить избавление людей лишь от «физических» страданий и бедствий и в особенности материальное благоденствие? Полагаем, что действительность такого поругания не может быть отрицаема людьми беспристрастными и здравомыслящими, как и кто бы ни воскурал фимиам Л. Толстому и его учению.

Обстоятельно рассмотревши все те особенности, какие этот писатель усвоит религии, видим, что она в его истолковании превращается в нечто, решительно ей чуждое и противное. Хотя религия действительно предполагает и учение, касающееся божества и его отношений к миру и человеку, и правила человеческого поведения, и избавление человека от бедствий его жизни, но все это в ней имеет совершенно другой смысл и совершенно иную цель, чем какие указываются гр. Толстым. Из того, что нами сказано против его взгляда на сущность религии, само собою вытекает, что ее должно поставлять в следующем. Во-первых, человек имеет потребность в приобретении самых верных и непререкаемых представлений о божестве и его отношениях к миру и человеку и руководящих начал для всей своей жизнедеятельности и, в особенности для установления надлежащих отношений своих к божеству. А так как всего этого он не может иметь, если оно не будет открыто ему свыше, то в религии и предлагаются ему эти представления и начала в качестве возведенных самим божеством.

Во-вторых, религиозный человек душевно страдает не столько от того, что не может обеспечить себе счастливого существования на земле и, в частности, препобедить болезни и смерть, сколько от того, что глубоко сознает свою греховность и невозможность собственными средствами загладить свою вину пред божеством. Отсюда религиозным людям присуща потребность в избавлении особенно от тяжких последствий

сознания греха и вины. Религия имеет свою задачу удовлетворять и этой второй потребности религиозных людей. Наконец, религиозный человек имеет потребность в том, чтобы вся его жизнь соответствовала воле божества, т.е. была святой, более и более приближающейся к всесовершенной жизни самого божества и открывающей путь к теснейшему и теснейшему общению с ним и в здешнем и в загробном мире. А так как удовлетворение этой потребности возможно, по убеждению религиозно-настроенных людей, лишь тогда, когда на помощь человеческой ограниченности и слабости придет само божество, то религия и предполагает мечтательное или действительное восполнение человеческой ограниченности и слабости божественной мощью, или благодатью, освящающей человека. Ввиду же того, что удовлетворение этих трех высших потребностей человека предполагается и требуется его стремлением к общению и единению с божеством, нужно полагать и сущность религии собственно в живом общении ограниченного существа, каков человек, с Владыкою всего сущего, общении, имеющем конечной своей целью наитеснейшее блаженное для людей единение с ним в здешней и загробной жизни.

Такова действительная сущность религии. Всякие же другие ее определения, предлагавшиеся и предлагаемые тенденциозным рационализмом, до такой степени ясно обнаружили свою односторонность и фальшь, что в настоящее время замечается даже в среде самих рационалистов некоторый поворот от сполна ложного к более правильному взгляду на сущность религии. Почин в этом благом деле принадлежит Гартману. Как ни много колеблется этот германский философ между предвзятым и более объективным пониманием существа религии, тем не менее, взгляд его, будучи очищен от некоторых неправильностей и односторонностей, если не тождествен, то весьма близок к воззрению, которое здесь защищается против Л. Толстого.³⁷³

Коль скоро же не подлежит сомнению, что этот отечественный писатель существенно извратил надлежащее понятие о религии, то не странно ли говорить об его личной

религиозности и о религиозном характере его учения? Не скорее ли должно признать, что последнее запечатлено безусловно-антирелигиозным характером и что его творец, поскольку он сказался в своем произведении, не может не быть признан непримиримым врагом религии? Но, обыкновенно возражают толстовцы, гр. Толстой, относясь отрицательно лишь к существовавшим и существующим формам религии, не думает отвергать вообще религии и даже создал особую религию. Эта мысль косвенно уже опровергнута сказанным нами о необходимых принадлежностях и особенностях того, что хочет быть и вправе называться религией. Тем не менее назначение нашего посильного труда требует, чтобы мы непосредственно коснулись тех основ толстовской «религии», которые специально еще не рассмотрены нами. Даже краткая, но беспристрастная и правильная оценка их, думаем, покажет всем странность и неосновательность притязаний учения гр. Толстого на титул религиозного учения.

Мы уже замечали, что Л. Толстой, по его собственному признанию, употребляет слово Бог в различных смыслах, смотря по человеку, с которым беседует о Нем.³⁷⁴ Это свидетельствует, что наш писатель в сущности относится безразлично к вопросу о том, что такое божество? Из каких бы мотивов при этом ни выходил гр. Толстой, остается несомненным, что для него лишен значения именно такой вопрос, без ясного и определенного решения которого нельзя мыслить не только религиозной, но и философской системы. Если он ошибочно считает невозможным для человека составить какое бы то ни было определенное понятие об абсолютной причине всего, то разве он имеет основание не только говорить о своей вере в божество, но даже и о самом существовании его? То, о чем нет и не может быть никакого познания и понятия, в сущности даже не существует для нас. Но что же оказывается?

Часто повторяя, что божеству нельзя не только приписывать какие-либо свойства, как, например, разум, благодать и тому подобное³⁷⁵, но и отнести к Нему местоимение «Он»,³⁷⁶ Л. Толстой, однако, сочиняет даже «религию», в коей

божеством является духовное начало, воплощенное в людях, и уверяет, будто бы его понятие о божестве в настоящее время свойственно всем верующим.³⁷⁷ Выше мы уже указывали на очевидное противоречие, в которое впадает гр. Толстой с собственным воззрением на безусловную непознаваемость божества. Здесь рассмотрим учение этого писателя о божестве уже по отношению к вопросу о религии.

Мы знаем, что божество, по мнению Л. Толстого, есть не иное что, как духовное начало в людях, т.е. эти последние. Но есть ли в них что-либо такое, что уполномочивало бы возводить их на степень божеств, и мирится ли с этим обоготворением людей собственное непосредственное сознание их же самих? Гр. Толстой утверждает, будто люди признают себя всемогущими по духу своему, и видит доказательство этого всемогущества, например, в том, что если человек захочет не противиться злему силою, то всегда может и исполнить это хотение. Нужно ли доказывать, что наш отечественный писатель искажает понятие о всемогуществе? Все люди знают, что они в состоянии осуществлять на деле многие из своих желаний. Однако же, никто из них, кроме сумасшедших, не считает себя всемогущим. Каждый человек ежедневно сотни раз испытывает ограниченность своих духовных сил в деле ли познания, или в выполнении требований добра, или в чем-либо ином. Даже в «богословско-философских» сочинениях самого гр. Толстого встречаем сетования на то, что и он не только не всемогущ, но очень нуждается в посторонней разнообразной помощи для осуществления в собственной жизни требований своей доктрины.³⁷⁸ Будучи чужды малейшего представления о своем всемогуществе, духовно-здоровые люди никогда не признавали и не признают себя действительным воплощением божества. Тех, кто возомнил себя божеством, обыкновенно считали и считают или находящимися в крайнем заблуждении, или подвергшимися умопомешательству, как Ницше, и нуждающимися в систематическом лечении. Замечательно, что Л. Толстой и в этом случае противоречит себе. Проводя в своем учении ту мысль, что люди суть боги, он в одном из своих произведений утверждает, что только гордым людям

свойственно мнить себя органами откровений Божиих.³⁷⁹ Но если нужно считать гордостью притязание со стороны человека на особенно близкое отношение к Богу, то чем же должно признавать то учение, которое внушает людям богохульную мысль, что они такие же, как Бог? Такое учение следует называть не иначе, как сполна антирелигиозным, внушенным чисто-сатанинской гордынею.

И действительно, учение гр. Толстого есть безусловно противорелигиозное учение, устраняющее самую идею религии. Всякий должен признать, что коль скоро люди суть боги, то религия становится не только не нужною для них, но и невозможною. Так как выше богов никого нет и так как они не должны ни в чем нуждаться, то странно и думать о возможности и надобности религии в их среде. Но это не все. Л. Толстой, конечно, не мыслит божественного начала, воплощенного, будто бы, в людях, чем-то таким, что как бы по частям и неравномерно распределено между ними, но представляет его единым, нераздельным, одинаково присущим всем. Мало и этого: Л. Толстой, как мы знаем, думает, что в действительности существует собственно только оно одно, а люди суть лишь видимые и преходящие обнаружения его, чуждые всякой самостоятельности. А если это – так, то представляется еще более неуместным видеть какой-либо религиозный характер в учении этого писателя. Один субъект, божество, не может же образовывать религиозного союза, хотя бы даже и желал его. Между тем, этого желания нельзя усвоить божеству не потому только, что оно вседовольно и блаженно, но и потому, что с точки зрения гр. Толстого оно, взятое само в себе, лишено личного самосознания и вообще каких бы то ни было свойств.³⁸⁰

Значит, с какой бы стороны ни взглянуть на дело: возьмем ли во внимание людей, или остановимся на божестве, как тех и это последнее понимает Л. Толстой, одинаково выходит, что его учение не только не носит на себе религиозного характера, но отрицает в принципе всякую религию.

Но если мы и отрешимся от понятия гр. Толстого о божестве и его отношений к людям, взяв во внимание лишь ту цель, какую он указывает им и в деятельном стремлении к которой

усматривает весь смысл их жизни, то не можем же не видеть, что этот писатель – непримиримый враг религии. Поставляя всё призвание людей и весь смысл их жизни в содействии друг другу касательно удовлетворения, главным образом, их чисто-животных потребностей, тем самым он превращает человека из божества в какое-то животное. Нужно ли доказывать, что так понимать задачу и смысл человеческой жизни, значит сполна отвергать всякую религию? Сам Л. Толстой указывает, что именно таким образом поставлены задача и смысл жизни у многих общежительных животных, как, например, пчел.³⁸¹ Но кто же скажет, что животные имеют религию? Даже Фейербах усматривает существенное отличие человека от всех животных в том, что первый способен к религии, а последним она недоступна.³⁸² Значит, поскольку странно было бы говорить о религиозных принципах в жизни пчел, постольку же странно признавать какой-либо религиозный характер и за доктриною гр. Толстого, призывающею людей жить, в сущности, подобно общежительным животным. Она, безусловно, враждебна всякой религии, обязывающей человека ставить выше всего его духовное благо, уже по тому одному, что возводит чуть ли не на степень некоего культа животную сторону жизни и приносит ей в жертву почти все духовное, высокое, идеальное.

А что именно это самое и делает Л. Толстой, не подлежит, по нашему убеждению, никакому серьезному оспариванию. В глазах его не наука только, не искусство только является не более, как «баловством».³⁸³ Он не видит и в религии ничего другого, кроме «баловства» же, и относит ее к сфере чисто-животной жизни,³⁸⁴ злобно восставая против всякой положительной религии. Указывая в религиозных стремлениях человека проявление животных стремлений, он, очевидно, делает это лишь с целью унижить ее в глазах людей. Да и не должна ли религия представляться «баловством», т.е. явлением праздным, лишним, отвлекающим от «настоящего дела жизни», тому, кто помышляет лишь о наилучшем удовлетворении людьми, главным образом, их действительно, а не мнимо-животных потребностей? Животным – не до религии.

Им если что и нужно, так разве – наибольшее сосредоточение на свойственных им интересах.

Наш писатель и предлагает людям такую доктрину, которая бы освещала и всячески поощряла общую животность в них. Нет ни малейшего сомнения в том, что гр. Толстой для этой только цели придумал объявить единственно-святою, божественною жизнь, как жизнь, а заботы о сохранении и благоденствии ее возвел на степень единственной обязанности человека. Не иначе, как «баловством» же с точки зрения этого писателя являются и сами по себе правила этики, стремление людей к выработке в себе соответственного с ними душевного настроения. Правила этики, соглашение с ними внешних действий человека, важны, по общему воззрению Л. Толстого, только в качестве средств, могущих способствовать людям к достижению безмятежной и довольной в материальном отношении жизни. Недаром же гр. Толстой, отвергая возможность любви к Богу и людям,³⁸⁵ душевного расположения к нашим врагам,³⁸⁶ не осуждения наших ближних³⁸⁷ и тому подобного, однако же «сладчайше» разглагольствует о делах любви по отношению к Богу в лице наших ближних, о непротивлении злему, о не гневливости и тому подобном.

Напрасно вздумал бы кто-нибудь опровергать нашу мысль ссылками, например, на то, что Л. Толстой в своих «богословско-философских» сочинениях нередко говорит о той или иной добродетели, или о бедности, нищенстве, как о вещах самим по себе высоких и желательных. Во-первых, вообще не следует принимать за «настоящую монету» разные, якобы, возвышенные речи гр. Толстого. Он как о Боге говорит, приспособляясь к тем, с кем беседует, так о добродетели и о разных других вещах большей частью толкует дипломатически же в дурном смысле этого слова. Во-вторых, мнимовозвышенные речи этого писателя о какой-нибудь добродетели, или о нищете, о бедности направлены исключительно к тому, чтобы, с одной стороны, расположить имущих к разделу материальных благ между чувствующими в них недостаток, и чтобы, с другой стороны, удержать последних от каких-либо

насильственных действий, способных де лишь закреплять ненавистный этому писателю-анархисту наличный порядок вещей.³⁸⁸ Вот в чем разгадка некоторой борьбы Л. Толстого за воздержание от индивидуального проявления животных инстинктов в людях.

Полагаем, что достаточно разъяснены и доказаны допущенное гр. Толстым искажение понятия о существе религии вообще и безусловная непримиримость с нею того, что этот писатель выдает за религию. Религия всегда выражала и выражает собою не иное что, как стремление людей к общению и единению с личным божеством, промышляющем о мире и человеке, вызываемое тремя коренными потребностями их и соединенное с уверенностью в действительность удовлетворения их божеством. Пусть в языческих религиях люди вступают лишь в мечтательное общение с ним и лишь воображают удовлетворяемыми свои потребности в богооткровенной религиозной истине, в спасении от греха и зла и в особом божественном содействии их духовному совершенствованию. Во всяком случае не подлежит ни малейшему сомнению, что сущность религии сводится не к тому, в чем поставляет ее гр. Толстой с многочисленным сонмом своих единомышленников. Религия всегда была, есть и будет воображаемым, или же действительным общением человека с Владыкою вселенной, а не иным чем-нибудь.

Д) Но коль скоро отнюдь нельзя поставлять сущность религии вообще в том, в чем ее поставляют люди, закрывающие глаза пред действительностью, то тем более неприменимо их предвзятое воззрение к сущности христианства. Оно справедливо объявляет себя единственно-истинной, совершеннейшей, абсолютной религией. Это обстоятельство заставляет уже заранее предполагать, что то, к чему стремились и стремятся люди, религиозно настроенные, нашло себе в христианстве не только наилучшее и полнейшее выражение, но и несомненное осуществление. А если это так, то в христианской религии центром и основой всего должно быть нечто действительное, реальное, исторически совершившееся и продолжающееся.

Было бы величайшей ошибкой думать, будто бы и христианское учение зиждется на каком-либо рассудочном или фантастическом основании и, как таковое, предопределяет собою всю христианскую религию. Думать так значило бы не только потерять всякую возможность к надлежащему определению места, занимаемого христианством в ряду других религий, но и лишать всякого основания и смысла само христианское учение.

Коль скоро будем видеть в христианской религии прежде всего учение, в таком случае легко можем не найти такого существенно-отличительного признака, который решительно и ясно выделяет эту религию из ряда всех остальных религий и который указывает безусловное превосходство ее пред всеми ими. В последнее время враги христианства издали немало сочинений, в коих усиливаются, опираясь на тенденциозно подобранные ими данные из истории религий, доказать, будто бы христианское учение совпадает то с теми, то с другими религиозными представлениями язычества и что, поэтому, оно, будто бы, не заключает в себе ничего самобытного.³⁸⁹ Имея в виду, что в весьма многих языческих религиях проскальзывают идеи, напоминающие христианское учение о Боге, Творце и Промыслителе мира, о троичности лиц в Боге, о грехопадении прародителей, о первородном грехе, об Искупителе людей, о некоторых таинствах и о последних судьбах мира и человека, более рьяные и отважные враги христианства открыто объявляли и объявляют, будто бы христианство есть не иное что, как особое отражение или воспроизведение язычества.³⁹⁰ Как бы ни были поспешны, натянуты, произвольны те выводы, к коим приводит некоторых, даже ученых, людей сравнительное изучение религий, однако же нельзя оспорить, что языческие религии некоторыми сторонами своими действительно напоминают то, что мы находим в христианстве, коль скоро видим корень и суть его в учении. Во всяком же случае, выходя из такого взгляда на христианскую религию, мы лишаемся права говорить о ней, как о безусловно- совершенной религии, ответившей на все религиозные запросы и чаяния человечества и упраздняющей собою всякие другие религии.

Затем, видя в христианстве не более, как совокупность религиозно-нравственных представлений или идей, возникших подобно происхождению всяких других, мы лишили бы его надлежащей ценности и должного значения не только для нашего сердца и воли, но и для нашего ума. Христианское учение, например, о Боге, троичном в лицах, о Богочеловеке, Христе, и о совершенном Им искуплении и спасении человеческого рода, если это учение не выражает действительных фактов и явлений, разве обязательно для нашего разума и разве в состоянии отозваться в нашем сердце чувством высокой духовной радости и вызвать в нашей воле особое движение к добру? В этом случае оно должно представиться нашему сознанию не более, как плодом произвольного умозрения или продуктом ни на чем действительном не основанных грез фантазии. Между тем, и Священное Писание, подлинность и достоверность свидетельств которого не подорваны и не могут быть подорваны никакой отрицательной критикой на достаточных основаниях, и церковное предание, идущее от времен жизни Христа, не допускают такого взгляда.

Наконец, выходя из той мысли, что христианство есть учение, мы теряем всякую возможность удовлетворительно изъяснить себе весьма многое, о чем повествуют Евангелие и вообще история христианства. Даже неверующие люди, но серьезно изучавшие христианство само в себе и в его истории и дорожащие более всего истиною, останавливаются в невольном изумлении пред следующим необычайно-важным фактом. Не иное что, а именно христианство, по словам Лекки, поставило пред миром в лице Христа такой идеальный образ, который зажег в сердцах миллионов людей самую пламенную любовь к себе, оказывает в течение длинного ряда веков могущественное влияние на жизнь человечества, является истинной причиною всего лучшего и чистейшего в ней и служит неиссякаемым источником духовного возрождения для людей.³⁹¹ Вообще нужно сказать, замечает этот ученый, что простой евангельский рассказ о трехлетней деятельности Христа сделал для возрождения и умиротворения человечества больше, чем все

рассуждения философов и внушения моралистов.³⁹² Если христианство можно и должно было бы считать не более, как учением, то, спрашивается, почему же в нем ваше внимание невольно останавливается преимущественно на лице его Основателя и вследствие чего именно Его величественный, чудный образ, а не что-нибудь другое, прежде всего производит беспримерное влияние на восприимчивые к истине и добру души людей?

Все то, что ведет к превратным взглядам на христианство и возбуждает разного рода недоумения ввиду поразительного его влияния на человечество, исчезает само собою тогда, когда сущность этой религии поставляется, вопреки превратным взглядам рационалистов, не в учении, а в лице Христа и в совершенном Им для человечества безмерно-благодетельном деле.³⁹³

Сколько бы сходных черт между христианским учением и религиозно-нравственными идеями той или другой языческой религии ни указывали люди, враждебно относящиеся к христианству, самобытность и безусловное совершенство его пребудут вне всякого сомнения. Те или другие сходные черты, находимые между христианским учением и религиозно-нравственными воззрениями языческих религий, в этом случае говорят лишь в пользу, а не против христианства.

Они заставляют многих беспристрастных и серьезных людей думать, что возвышенные идеи, которых не чуждо было и язычество и которые близко подходят к некоторым истинам христианской религии, имеют один и тот же источник – сверхъестественное божественное откровение, некогда данное нашим прародителям. Разумею предания народов о первобытном состоянии человека, об его нравственном падении, о последствиях этого падения и об Искупителе человечества.³⁹⁴ Нельзя категорически утверждать, будто бы мысли о всем этом не могли распространиться по крайней мере среди некоторых языческих народов и иным путем. Бог возвещал религиозные истины чрез своих пророков тому народу, который предназначен был, между прочим, служить распространению истин откровения и среди других

дохристианских народов. Благодаря частым и разнообразным сношениям евреев с языческими народами, некоторые религиозные верования первых могли распространиться среди последних.³⁹⁵ Само собою разумеется, эти верования, став достоянием людей иного мировоззрения, не могли не подвергнуться своеобразной переработке, приводившей скорее всего к их искажению. Именно к подобного рода объяснению рассматриваемого нами предмета был весьма близок и известный философ, Шеллинг, усматривавший в аналогичных с христианскими религиозных воззрениях язычества искаженное отражение первоначального божественного откровения.³⁹⁶

Само собою разумеется, мнение, разделявшееся и Шеллингом, нужно считать не более, как одною из гипотез. Вопрос, о котором идет речь здесь, таков, что он может допускать лишь гипотетические решения. Только людям, не разумеющим дела, свойственно думать, будто тут возможны какие-нибудь положительные сведения и будто вопрос о причине некоторого сходства между теми или другими христианскими догматами и языческими традициями или верованиями может быть решен на основании фактических данных. Языческие традиции или верования сами по себе не говорят, когда именно и при каких условиях появились они, а записей касательно их возникновения и распространения, снабженных хронологическими датами, странно было бы и ожидать. Этим-то и объясняется то обстоятельство, что издавна существовало и существует несколько разнородных предположений касательно затронутого нами предмета. Не говоря уже о гипотезах, принадлежавших и принадлежащих некоторым из прежних и теперешних рационалистов, даже древние представители христианской церкви расходились между собою в гипотетическом решении упомянутого вопроса.

Существование различных гипотез объясняется не тем только, что не существует твердой почвы для его решения. Тут имеется и иная причина. Если мнение, разделявшееся и Шеллингом, всего лучше разъясняет некоторое совпадение с Библией языческих народных традиций о первоначальном состоянии человека, об его нравственном падении и т.п., то оно

совсем непригодно для объяснения некоторых других совпадений между христианскими истинами и языческими верованиями или преданиями. Очевидно, и это было причиной того явления, что еще древние христианские апологеты выступали с разными гипотезами для объяснения совпадений между некоторыми христианскими истинами и языческими верованиями. Из этих гипотез иные могли оказаться и действительно оказались не состоятельными. Так, например, беспристрастными исследователями уже опровергнуто мнение многих из древних христианских апологетов, будто языческие философы и писатели были подражателями Моисея и других пророков и прямо позаимствовали из Библии немало количество идей.³⁹⁷ Не представляется удобоприемлимым и то мнение некоторых древних восточных апологетов, которое рассматривает наиболее возвышенные мысли языческих философов, как плод промыслительно-спасительного воздействия на этих философов со стороны «Божественного Логоса» или Сына Божия. Не говоря уже о том, что эта гипотеза санкционировала и заблуждения, органически связанные с упомянутыми идеями, она ставила философов в какое-то привилегированное положение по сравнению с остальными язычниками.

Но если и отклонить гипотезы, высказывавшиеся многими из восточных древних христианских апологетов для объяснения некоего сходства между истинами христианского учения и некоторыми религиозными представлениями язычества, все-таки это сходство будет говорить в пользу же христианской религии, а не против неё. В самом деле, пусть и самостоятельно возникли в язычестве многие из тех идей, которые напоминают собою христианство. Что же из этого следует? Это обстоятельство должно считаться подтверждением лишь той истины, что христианство есть осуществление того, о чем мечтали и чего пламенно жаждали разные языческие народы. Различные мифы и представления, в коих обнаружили наиболее возвышенные религиозно-нравственные стремления и чаяния языческого мира, на самом деле и рассматриваются беспристрастными и сведущими людьми, как одно из

доказательств гениальной мысли Тертуллиана, говорившего, как известно, что человеческая душа по природе – христианка. В противоположность восточным апологетам христианства Тертуллиан в своем сочинении «О свидетельстве души» выступил с гипотезой психологического характера для объяснения того, что относилось не к вопросу об языческих традициях касательно первобытного состояния человека и т.п., а к иным вопросам. Исходя из понятия о душе людей, как отображения создавшего ее Божественного Духа, Тертуллиан раскрывает ту мысль, что в глубине человеческой души таится как бы инстинктивное влечение к христианству и что под влиянием этого влечения, коль скоро оно не затемняется и не искажается греховными склонностями и превратными рассудочными взглядами, невольно пробиваются в человеческом сознании такие, хотя бы и смутные, идеи, которые напоминают собою истины христианства.

Гипотеза Тертуллиана, объясняющая некоторое сходство различных языческих верований с истинами христианства из влечений или потребностей человеческого духа, в последнее время находит себе признание и в среде исследователей в области истории религий. Так, например, Грассери обращается прямо к «общему инстинкту человеческого духа» для объяснения того, что во многих языческих религиях до некоторой степени напоминает собою христианское крещение, христианскую исповедь и т.п.³⁹⁸

Иначе смотреть на это и нельзя, коль скоро дело обсуждается серьезно и беспристрастно. Возьмите хотя бы идею об искупителе и искуплении, встречаемую и в язычестве, хотя и омраченную примесью не сродных ей представлений. Не сознавать себя грешниками и, следовательно, виновными пред Богом не могут люди, серьезно относящиеся к делу нравственной жизни и нежелающие обманывать себя самих. Но коль скоро в душе и язычников жило сознание греха и вины пред Богом, в таком случае и они могли приходить к мысли о необходимости искупителя. Труднее объяснить таким же путем происхождение в языческой среде того религиозного представления, которое отчасти напоминает христианское

учение о троичности лиц в Боге. Однако же, и это представление говорит в пользу христианства же, как бы оно ни возникло. Гр. Толстой особенно глумится над христианским учением о троичности лиц в Боге и объявляет его наиболее всего противным нашему разуму.³⁹⁹ Между тем, что же оказывается? По свидетельству истории религиозного сознания человечества выходит, что и его разум как бы инстинктивно влечется к тому, чтобы не мыслить божество единоличным.

Затем, признавши основой христианского учения чисто-исторические события и явления, мы неизбежно вынуждаемся видеть и в христианских догматах, например, о Боге, троичном в лицах, и о воплощении Единородного Сына Божия выражение не гаданий человеческого разума, не игру человеческой фантазии, а указание на действительные предметы и явления. Как бы нам ни трудно было уяснить себе возможность трех лиц при единстве божеского существа и как бы, по-видимому, основательно⁴⁰⁰ ни оспаривали эту возможность враги христианства, выходя из предвзятых взглядов на божество и применяя к нему обычное грубое мерило, ничто не должно и не может колебать в верующем убеждения в истинности этого догмата, как утверждающегося на чисто-фактической основе. Тоже самое нужно сказать и о христианском догмате касательно боговочеловечения, как и о других догматах. Непонятность же предмета и несогласие его с ходячими людскими взглядами отнюдь не должны вообще считаться достаточной причиной для его отрицания.

Ведь и в предметах и явлениях, воспринимаемых даже внешними нашими чувствами, мы встречаем много решительно непонятного. Мало того, даже и считая что-либо понятным для себя, мы большей частью в сущности обманываемся. Наблюдая постоянно известные предметы и явления и не задаваясь серьезными вопросами касательно их, люди тешат себя иллюзией, будто тут всё понятно им и укладывается в их рассудочные рамки.

Но достаточно вдуматься посерьезнее и поглубже в дело, чтобы сразу же почувствовать всю шаткость нашей уверенности в совершенной понятности для нас данных предметов и

явлений. Ученые люди давно уже сознали и указывают непонятность для нас многого из того, что, кажется, как будто вполне понятным. «Мы видим, говорит знаменитый натуралист, покойный Пирогов, что лист растет, наблюдаем, как он растет, узнаем устройство и состав клеток, следим шаг за шагом за их разделением и размножением, и весь механизм растительного процесса открывается нам как на ладони. Но что заставляет расти именно так, а не иначе? Что заставляет растение и животное принимать тот или другой характерный вид? От чего семя и яйцо заключают в себе зародыш именно того же вида и типа, от которого они произошли? Что привлекает и роднит щелочь с кислотой? Что сцепляет атомы? Что заставляет притягиваться одно тело к другому? От чего мышечное движение переходит в теплоту, а теплота в движение? От чего сотрясение атомов возбуждает в нас ощущение теплоты?»⁴⁰¹

На все эти вопросы не даст основательного ответа никто из людей, и все они должны сознаться, что не понимают таких и многих других предметов и явлений. В необъятной области мировой и человеческой жизни много и противоречащего то тем, то другим нашим взглядам. Мало того, даже и в научной области люди встречаются с явлениями, идущими как бы против уже установленных опытом законов. Так, например, один из самых важных законов химии, открытый Гейлюссаком, гласит, что равные объемы газов точно соответствуют эквивалентным весам веществ. Между тем, фосфор и мышьяк дают пары вдвое более плотные, чем они должны быть по аналогии, а ртуть и кадмий уклоняются в другом направлении, давая пары с вдвое меньшей плотностью. Как ни бьются химики с этими аномалиями, но ничего не могут сделать.⁴⁰² Положительная наука утверждает, как всеобщий закон, что при обращении тел в жидкость поглощается теплота. Между тем, сера представляет собою нечто, как бы решительно несогласующееся с этим законом, как бы сполна противоречащее ему. Она дает две точки плавления, потому что, сделавшись жидкою, как вода, при 120°C, она опять становится густой и тягучею между 221°–249°C и затем снова плавится при более высокой температуре.⁴⁰³

Но позволительно ли отвергать бытие вещей непонятных для нас или, по-видимому, противоречащих нашим понятиям? Так поступать было бы противно требованиям здравого смысла, и никто в действительности не отваживается на это по отношению к предметам и явлениям, доступным непосредственному наблюдению. Но ведь и по отношению к тому, о чем повествуют нам Евангелисты, безусловно обязательно применять правило науки, гласящее, что коль скоро факт достаточно засвидетельствован, то следует признавать его, как бы он ни представлялся непонятным и как, по-видимому, ни противоречил бы нашим обычным понятиям.⁴⁰⁴

В религиозной области непостижимость некоторых предметов и явлений – даже вполне естественное и неизбежное дело уже в силу особой природы их. Она, с другой стороны, требуется самым характером нашей религиозно-нравственной жизни. Чтобы наша вера в Бога, троичного в лицах, в Промысл, в Спасителя и во все, чему учит христианская церковь, имела религиозно-нравственную ценность и заслугу с нашей стороны, она не должна быть вынуждаема в нас самой очевидностью дела и принудительными соображениями нашего рассудка. Признавать то, чего мы не можем не признавать, не составляет никакой нравственной заслуги и не имеет никакого нравственного достоинства.⁴⁰⁵

Наконец, если мы станем выходить из той мысли, что христианское учение зиждется на фактической основе, имеет своим предметом исторические события и явления, сосредоточивается на лице, откровении и делах Богочеловека, тогда самая чрезвычайность Его представит нам достаточное объяснение, почему именно Его образ с неопределимой силою привлекает сердца всех лучших представителей человечества и почему Он оказывает необыкновенно-плодотворное влияние на все стороны его жизни. В самом деле, не должно ли исключительное Существо, возвышающееся над всем тварным, оказывать на людей и влияние, только Ему одному свойственное? Здравая логика не допускает иного заключения. Недаром же более рассудительные и беспристрастные из неверующих, неблагоприятно относящихся ко всему чудесному,

вынуждаются, однако, признать, что Христос с Его жизнью и делами отнюдь не может быть изъяснен из одних чисто-естественных причин и условий.

Так, например, выдающийся английский мыслитель, Дж. Ст. Милль, известный своим позитивным направлением, но истиннолюбивый и серьезный человек, не без едкой иронии и резко осуждает поверхностность и неосновательность взгляда тех рационалистов, которые утверждали и утверждают, будто бы беспримерно-высокий характер Христа был плодом измышления со стороны Его последователей. Усматривая в Христе живое воплощение самых возвышенных нравственных качеств, ни у кого из людей не встречавшихся и не встречающихся, Милль находил возможным изъяснить это беспримерное явление в мире только в том случае, если допустим, что Христос был или воплотившийся Бог, или чрезвычайный посланник Божий.⁴⁰⁶ Взгляд Милля безусловно справедлив. «Характер Иисуса Христа, воспроизводимый четырьмя евангельскими жизнеописаниями Его, поразительно последователен во всех своих широких чертах, а вместе с тем до того своеобразен, что самое возникновение понятия о Нем находится вне всякой возможности выдумки. Вымышление подобного характера недоступно творчеству даже гениальной личности, а тем более творчеству так называемого коллективного ума известной эпохи, который называется обыкновенно сознанием века».⁴⁰⁷ Если допустить, что Евангелисты измыслили беспримерно-возвышенный нравственный облик Христа и вложили в Его уста дивные речи, по содержащемуся в них учению безмерно превышающая собою все, до чего дошел человеческий разум в созданных им дохристианских религиозных и философских системах, то ничего другого не остается, как признать самих Евангелистов чудесными лицами.

В самом деле, Евангелисты должны были в указанном случае почерпать в себе самих, во внутреннем содержании своего духа, все то возвышенное и дивное, что находим в лице и в учении Спасителя. А откуда же оно могло взяться у них? Известно, что даже величайшие из художников-поэтов не из

внутри только своего духа выносят и создают те или другие образы и картины, изображаемые в их произведениях, а иногда даже очень долго собирают подходящий материал отовсюду, изучают, наблюдают многое, и потом уже творят свои образы и картины. Так, Гете подготовлял и писал «Вильгельма Мейстера» не менее 20 лет. Наш Пушкин работал над своим произведением «Евгений Онегин» свыше 8 лет, наблюдая окружавшую его среду, подмечая потребные ему для героев его романа черты в разных лицах и т.п. Отсюда в создаваемых художниками образцах отражается сколько их собственный духовный мир, столько же и внешняя действительность. Так, например, Печорин у Лермонтова в значительной степени напоминает и его самого с его воззрениями и характером, а в произведениях Тургенева Рудин, Лаврецкий, Инсаров, Базаров напоминают собою разных лиц, бывших либо знакомцами Тургенева, либо известными последнему из рассказов близких ему людей и т.д. Каким же образом Евангелисты, бывшие совершенно необразованными людьми и вообще не выдававшиеся из окружающей их среды, создали такой образ, равного которому не было и нет в исторической действительности, и усвоили ему такое учение, которое безусловно превосходит всяческие человеческие учения? Очевидно, они сами были чисто чудесными лицами. От такого заключения, повторяем, не вправе уклоняться те люди, которые, не признавая Спасителя Богочеловеком, считают евангельское повествование о Нем и об Его учении плодом вымысла. Ведь если бы Евангелисты измыслили дивный образ Христа, то они сами должны быть, по своим воззрениям и по своему нравственному характеру, или тождественными с Ним, или же почти тождественными. Это – психологическая необходимость. Но что же мы видим из повествований Евангелистов? Весьма многие стороны учения Христа казались им неудобоприемлимыми, пока Он не воскрес из мертвых и пока они не были просвещены особенным образом. Поведение учеников Христа нередко вызывало справедливые укоры и справедливое осуждение с Его стороны. Для создания такого образа Христа, каковым изображается Он в Евангелиях,

Евангелисты не могли же найти ни в прошлом, ни в настоящем потребного материала. Руководясь указаниями минувшего и настоящего опыта, доступного им, Евангелисты создали бы или образ мессии, подчинившего Себе все народы присущим ему могуществом и поставившего иудейский народ во главе их, или образ идеального иудейского учителя вроде Гиллела, Гамалиила и т.п. Но между такими образами и образом Христа существует несоизмеримая разница.

В виду ее, подобно Миллю, рассуждают и некоторые другие рационалисты, отличающиеся от своих собратьев сравнительно и меньшим идолопоклонством пред предвзятыми философскими воззрениями, и наибольшей прямоотой. Вейсс, несмотря на свое нерасположение признать Христа воплотившимся Богом, не мог, однако, остановиться и на той, ничего не объясняющей в истории христианства, точке зрения рационалистов, по которой Он – не более, как гениальный человек. Не имея возможности не видеть, что в лице Христа обнаруживается живой и совершеннейший нравственный идеал, Вейсс вынужден был признать, что Он, Христос, не мог родиться, как рождается всякий человек, т.е. без особенного чудесного воздействия Божия на Его мать. Допускать обыкновенное происхождение Его, значит удалять от себя всякую возможность к удовлетворительному объяснению Его морального величия.⁴⁰⁸

Из самых новейших рационалистов нельзя не указать и на Гёлдера. Видя в Христе самое совершенное в религиозно-нравственном отношении существо, имеющее значение образца для всех людей, Гёлдер вынужден был признать, что Бог, посредством особого воздействия на Его мать, одарил Его чрезвычайно-возвышенным разумом и заложил в Его сердце свойственный Себе Самому нравственно-высокие качества.⁴⁰⁹ Сам гр. Толстой в одном из своих сочинений обмолвился фразой, сполна уничтожающею его мысль о том, что вся сущность христианства – в учении. Миллиарды людей, говорит он, умных и глупых, ученых и безграмотных не могут отделаться от мысли, что Христос был не иначе, как Бог. Церковники говорят, что это происходит от того, что Он точно был Бог. В

этом случае всё понятно. Но если Он не был Бог, то как объяснить, что именно этот простой человек признан всеми Богом?⁴¹⁰

Эти недоумения Л. Толстого единственно-резонное разрешение находят в христианском учении о вочеловечении Единородного Сына Божия. Между тем, гр. Толстой не только отвергает это учение, но в своем «Ответе Синоду» дерзнул назвать его «кощунственной историей о Боге, родившемся от Девы, искупляющем род человеческий».⁴¹¹ В этих словах нашего писателя ничего другого не сказалось, кроме его неимоверного самомнения и кроме слабости его мышления. Если бы он отрешился от своего чудовищного самомнения и додумался до более здорового понятия о Боге, отбросив свое совсем неумное представление о Нем, то сам призвал бы не только действительность воплощения Сына Божия во Христе, но и возможность этого воплощения. Справедливо говорит Ж. Пейо, что если бы разные отрицатели отбросили гордость своего ума и предвзятые понятия, то факт служения в мире Христа-Спасителя овладел бы и их душою, и тогда самим им нетрудно было бы в изобилии найти интеллектуальные, моральные, социальные и другие основания веры.⁴¹²

В доказательство этого приведем слова замечательного ученого и крупного мыслителя, каким был покойный Н. И. Пирогов, умевший отрешиться от гордости ума и от предвзятых мнений. Для нашего нравственного быта, говорит он, необходим идеал более человеческий, более близкий к нам. Входя все глубже и глубже в себя во время разных испытаний жизни, я понял, наконец, почему люди так нуждаются в Богочеловеке. Слабость тела и духа, болезнь, нужда, горе и беды считаются главными рассадниками веры. Но, как ни сильны эти мотивы, однако же не только плач и скрежет зубов приводит нас к утешительному идеалу Богочеловека, но и радость в двух ее видах увлекает нас невольно к этому же самому идеалу. Когда на душе тишь да гладь, или, когда душа восторжена и торжествует, она находит и здесь причину сближения с другим существом или началом, непременно высшим, могущим сочувствовать всему благородному в ней. Это, сочувствующее

всему истинно-человеческому и вполне знающее все наши слабости, нужды, печали и радости, начало в такой степени близко и дорого человеческому духу, что, по крайней мере, олицетворение его невольно делалось и последователями языческих религий. Верховый разум и Верховная воля действительно становятся надлежаще доступными нам лишь в лице Богочеловека. Вера в Богочеловека, продолжает Н. И. Пирогов, кажется мне до такой степени свойственной человеку, что и применение к Нему известного изречения Вольтера⁴¹³ я не считал бы таким кощунством, каким оно мне представляется по отношению к Богу. Но если душе свойствен и благодетелен для нее даже только умопредставляемый идеал Богочеловека, то воплощение этого идеала, т.е. действительное вочеловечение Сына Божия, не должно ли вносить в сердца людей новые чувства мирного блаженства и торжествующего восторга? Знать, что среди нас, людей, жил человеческой же жизнью наш Спаситель, испытавши на Себе самом муки и радости этой жизни, это – такое великое счастье, что проникшимся верою в Богочеловека нельзя не поставлять этого счастья выше всего в мире.⁴¹⁴

Между тем, Д. Толстой не только лишил и лишает себя самого этого счастья, но, уподобляясь духу злобы, напрягает все свои силы и пускает в ход все доступные ему средства, чтобы лишить и всех людей этого счастья. Огромная часть нашей и чужеземной интеллигенции, давно страждущая опаснейшим духовным недугом: безрелигиозностью, заносчивостью и легкомыслием, рукоплещет за это гр. Толстому, а он, благодаря этому, с большим и большим фанатизмом нападает на самое дорогое и священное для христиан и вместе с тем глубже и глубже погружается в безысходную духовную пропасть... В высшей степени печальное зрелище!

Что Иисус Христос несомненно учил о Себе, как о воплотившемся Единородном Сыне Божиим, это увидим ниже. Что же касается возможности боговочеловечения, то она недопустима лишь с пантеистической и деистической точек зрения, несостоятельность которых уже указывалась нами. С точки зрения пантеизма все в мире есть воплощение и

проявление безличной субстанции, а, следовательно, и человек. Какое же особое и единственное боговочеловечение возможно, коль скоро Бог не признается личным существом, и все, начиная с самых низших видов бытия и оканчивая высшими, есть воплощение и проявление божества? Деизм же полагает непроходимую пропасть между Богом и человеком и вообще изолирует Бога от мира. Значит, и деизм никак не может признавать возможность боговочеловечения. Но, как уже из этого видно, пантеистическое и деистическое воззрения на Бога суть две крайности, из которых по одной Божество сливается с миром, а по другой совершенно отделяется от мира. Истинный же взгляд на Бога состоит в отклонении от этих крайностей, каковых и действительно чуждо теистическое понятие о Божестве. Не сливая Бога с миром и не уединяя Бога от мира, теизм совершенно разумно признает промыслительное действие Бога в мире, а вместе с этим и возможность боговочеловечения ради достойных Бога целей. Все возражения, какие делались и делаются против нее, разрешаются без особых затруднений и с достаточной удовлетворительностью, коль скоро будем держаться единственно-правильной точки зрения на Божество, каковою является теистическая точка зрения.

Понятие о Богочеловеке, говорят, включает в себе внутреннее противоречие: утверждать, что Бог соделался человеком, не значит ли утверждать, что безусловное сделалось условным? Возражение это нисколько не касается христианского учения: последнее говорит не о переходе безусловного в условное, а об ипостасном соединении божеской природы с человеческой. Превращение же одного предмета в другой и соединение одного предмета с другим, как бы тесно ни было это соединение, суть совершенно различные явления. Соединение безусловной природы с условною, устраняющее всякую мысль о превращении одной в другую, не включает в себе ни малейшего противоречия. Строго говоря, безусловное, коль скоро существует вызванная им к бытию вселенная, вообще не чуждо того или другого единения с условным. Самое сохранение последним бытия своего может в конце всего

условливаясь только единением безусловного с ним. Но, смотря по свойствам условных существ и предметов, единение безусловного с ними может и должно принимать различный характер. Наиболее тесное единение безусловного с условным представляет на земле природа человека. По библейскому учению Бог, создав тело человеческое из земных элементов, вдунул в него дыхание жизни, т.е. соединил с ним душу, по своим основным свойствам являющуюся отображением Божественного духа, чрез то самое выделил человека из ряда животных и соделал его высшим на земле существом.⁴¹⁵ Тут мы видим уже некоторое соединение безусловного с условным, божественного с тварным.

Почему же, после этого, невозможно полное и совершенное соединение в одном лице двух различных природ: божеской и человеческой? Отвергать эту возможность на достаточных основаниях мыслимо только в том случае, если бы была доказана вообще невозможность такого соединения двух различных природ, при котором они объединяются в одной неделимой личности. Но этого никак нельзя доказать, так как в каждом из нас соединены в одну личность две противоположные одна другой природы: духовная и телесная. Почему же невозможно высшее соединение подобного рода? Но, говорят, Бог не может вочеловечиться потому, что человек ограничен определенными условиями пространства и времени, а Бог не подлежит им. Что же из этого следует? Церковь никогда не учила и не учит, будто бы в Богочеловеке божеская и человеческая природы как-нибудь изменились и утратили принадлежащие каждой из них отличительные особенности. Напротив, православная церковь на особом вселенском соборе ясно и точно формулировала христианское учение о том, что каждая из двух природ, соединившихся в Богочеловеке, остается вполне неизменною и безусловно сохраняет присущие ей особые свойства. Значит, ограниченность человеческой природы не препятствует божеской природе во Христе быть неограниченной, и наоборот. Так, например, будучи по Своей человеческой природе подчинен условиям пространства и времени, Богочеловек чужд этих условий по божеской Своей

природе. Даже в человеке мы находим нечто аналогическое: тело его вполне подчинено условиям пространства и времени, а дух подчинен им лишь условно. Потому-то, находясь телом в известном пункте пространства, помыслами своими можем переноситься за его пределы. Совместимость этих двух свойств: а) вседеприсутствия; и б) ограниченности пространством в Богочеловеке тем возможнее, что под вседеприсутствием странно было бы разумеать какую-то распростертость Бога в мировом пространстве. Необходимо иметь в виду и то, что существо Божие выражается не в способе или форме отношения Его к твари, а во внутреннем Его содержании, каковое Сам Бог чрез ап. Иоанна определяет, между прочим, как любовь.⁴¹⁶

Но ведь именно она и служила побуждением к боговочеловечению и проявилась в боговочеловечении. Л. Толстой в позднейших своих «богословско-философских» сочинениях и в «Ответе Синоду» говорит о Боге, что Он – любовь. Если этот писатель действительно так думает, то на каком же основании он восстает против догмата о боговочеловечении? Коль скоро Бог есть живая и действительная любовь, коль скоро Он есть как бы само воплощение любви, то Ему и естественно вочеловечиться ради блага людей. Кошунствует не церковь, признающая, что Бог любви вочеловечился ради блага людей, а кошунствует гр. Толстой, на словах именующий Бога любовью, но, в тоже время, хулящий проявление Божеской любви в боговоплощении. Последнее не только не нарушает величия Божия, но является одним из дивных его проявлений. Конечно, было бы не только нарушением величия Божия, но и верхом бессмыслицы, если бы кто-нибудь учил, что Бог родился от Девы.⁴¹⁷

Хотя Л. Толстой ради своих целей навязывает такое учение самой церкви православной, но это – клевета на нее, столь обычная в устах этого писателя. Церковь учила и учит, согласно Божественному откровению, что Христос по Своему человечеству родился от Девы, а это – совсем иное дело. Воплощение Единородного Сына Божия было бы нарушением

Божеского величия, если бы человеческое тело, как таковое, было злом или источником греха. Но тело само по себе в нравственном отношении есть ни добро, ни зло, а, как творение Божие, оно есть добро. Не вина церкви, что гр. Толстой имеет ложный взгляд на человеческое тело, как и на личность вообще. Что в боговочеловечении действительно проявилось наиболее дивным образом величие Божие, это не подлежит сомнению. Ведь, по взгляду самого Л. Толстого, нравственное величие человека проявляется наиболее тогда, когда он ради блага ближних смиряется и жертвует собою.

Значит, и во всех видах самоуничтожения Богочеловека, пережитых Им ради высшего блага людей, нельзя не видеть проявлений особенная величия, величия не силы или мощи, так сказать, физической, но величия нравственной силы, каковою была любовь к человечеству. Любовь же, как нравственное свойство, стоит ведь выше, например, всемогущества, взятого отрешенно от нее. Потому-то, Сам Господь наш Иисус Христос видел особую славу Свою в том, что было, по-видимому, крайним уничтожением Его, в Своей крестной смерти и в предшествовавших ей поношениях и страданиях.⁴¹⁸ Не нужно, впрочем, забывать, что Иисус Христос явил миру и иное величие Свое, как Сына Божия, в Своем беспримерно возвышенном учении и в разнообразных, совершенных Им, чудесах. Тем не менее высшим проявлением величия Божия остается величие добровольно страдающей, распинаемой и умирающей мучительною смертью за человечество воплощенной любви, какою является Богочеловек.

Уже этим одним христианство безусловно возвышается над всеми религиями и философскими системами. Только тупость или узость мысли и мертвенность нравственного чувства служат причиною того, что были и есть люди, которые, подобно Л. Толстому, легкомысленно говорят, будто христианство уже отжило и не отвечает теперешнему развитию и состоянию человеческого духа. Оно по своему учению столь возвышенно, что до него никогда не поднималась человеческая мысль и никогда не поднимется над ним по самому существу дела. В этом-то и состоит одно из неопровержимых доказательств

божественного происхождения этой религии. В ней одной нравственный принцип и нравственный интерес поставлены так высоко, что выше уже не могут быть поставлены ни в религиозных, ни в философских системах.

В дохристианском мире буддизм, взятый в его первоначальном виде, поставил нравственное начало и нравственный интерес так высоко в некотором отношении, как они не были поставлены ни в какой другой языческой религиозной или философской системе. Буддизм возвел их на степень космического начала и интереса. По буддийскому учению о круговращательном мировом процессе вселенная, состоящая из необозримого множества отдельных миров, вечно как бы рождается, развивается и разрушается, но с тем, чтобы опять и опять мало-по-малу возникнуть, развиваться и разрушаться. Но чем же обуславливается и направляется весь этот монотонный процесс возникновения и исчезновения вселенной? Нравственным началом, своеобразно понятым в буддизме, мировое круговращение во всем своем течении и во всех своих фазах составляет плод дурного или хорошего, совершаемого живущими существами. Общие их проступки являются причиной разрушения, а общие моральные их заслуги – причиной возобновления вселенной.⁴¹⁹

Таким образом, в буддизме самая судьба вселенной поставлена в зависимость от нравственного процесса, совершающегося в живущих существах. Ни в каком из остальных языческих религиозных и философских учений не было выдвинуто в такой степени значение нравственного начала. Но, с другой стороны, именно в буддизме же с поразительной ясностью и с удручающей трагичностью выразилась мысль, что нравственное зло, творимое человеком, не может быть побеждено им же самим. Эта мысль сама собою сказывается в учении о бесконечном круговращении вселенной. Но если, по буддийскому учению, ради нравственного начала возникает и погибает вселенная, эта ограниченная совокупность ограниченных миров разного рода, то, по христианскому учению, сам Единородный Сын Божий ради нравственных интересов, ради нравственного принципа, рождается по Своему

человечеству от Девы и, как Богочеловек, подвергается в Своей земной жизни не только разным лишениям и скорбям, но и невыразимым мучениям и страдальческой крестной смерти. Не очевидно ли для каждого рассудительного человека, что в христианстве нравственные интересы и нравственный принцип поставлены по сравнению с буддизмом настолько же выше, насколько выше стоит Божество по сравнению с каким угодно количеством ограниченных миров или с какой угодно их совокупностью. В христианстве нравственный принцип или интерес поставлен вообще так безмерно высоко учением о Богочеловеке, что о более высокой постановке его странно и нелогично помышлять. В самом деле, если ради торжества нравственного начала или интереса в мире вочеловечился Сам Сын Божий и, как Богочеловек, не уклонился даже от крестной смерти, то этим самым ясно выражено, что выше и важнее добра нет ничего и быть не может. После этого мыслимо ли, чтобы какая-нибудь другая религия или же какая-либо философия способна была выступить с каким-нибудь высшим мировоззрением? Допустить это значило бы допустить, что может быть что-нибудь высшее всесовершенного, а это — очевидная нелепость. Последняя является тем наибольшей, что христианство не только поставляет идею добра безмерно выше, чем как она была поставлена даже и в буддизме, но и представляет добро, в противоположность тому же буддизму, как и всякой другой доктрине, действительно и вполне восторжествовавшим, в лице воскресшего Христа, над злом и смертью.

Отсюда, как и из выше приведенных признаний необычайности лица и происхождения Христа, выраженных более рассудительными и добросовестными рационалистами, само собою следует, что сущность христианства нужно ставить не в учении, как делает это гр. Толстой с многочисленными своими единомышленниками, а в лице и деятельности Христа, что христианское учение зиждется на Нем, на Его откровении, на Его делах, Его имеет преимущественно своим предметом.

Только такое понимание христианской религии, при котором является основой и средоточием ее лицо Христа и совершенное Им дело, может быть оправдано и доказано тем, что находим в евангельском повествовании, в апостольских посланиях и в свидетельствах православной церкви вообще. Ввиду же того, что в данном случае Л. Толстой пытается обосновать свое воззрение почти исключительно на евангельском повествовании и на послании Иоанна Богослова, считаем своим долгом обращаться главным образом к тому же источнику для выяснения сущности христианской религии, и будем прибегать к другим апостольским писаниям и к творениям первых писателей церкви лишь в неизбежных случаях.

Для современников Христа представлялось самым важным делом знать, кто такое – Он? Так, например, Иоанн Креститель из темницы, в которую был заключен, посылает двоих Своих учеников узнать от Христа, Он ли есть обещанный Мессия? Спаситель отвечал посланным: пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите,⁴²⁰ и при этом заметил: блажен, кто не соблазнится о Мне.⁴²¹ Вообще слушатели Христа, к какому бы классу еврейского народа они ни принадлежали, нередко обращались к Нему с вопросом: Он ли – тот самый, о котором предсказывали их пророки, и пришествия которого все томительно ожидают. На эти вопросы Спаситель иногда прямо отвечал, что Он и есть ожидаемый Мессия.⁴²² Затем, Он не раз говорил ученикам Своим, разумея Себя Самого, слова, подобные следующим: блаженны ваши очи, что видят, и уши ваши, что слышат, ибо истинно говорю вам, что многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали.⁴²³ О чем же свидетельствуют как вопросы, с коими обращались к Богочеловеку Его слушатели, так и Его слова о Себе Самом?

Все это, безусловно, опровергает мысль гр. Толстого, будто бы само по себе лицо Христа не имеет значения и будто бы как Сам Он видел в Себе только учителя, так и слушатели Его придавали значение лишь проповеди Его. Что касается евреев, то они, основываясь на пророческих предсказаниях, ожидали прежде всего и главным образом не проповедника, не

провозвестника новой какой-нибудь доктрины, но необычайного лица, имеющего быть причиною и источником спасения для людей.⁴²⁴ Вдумавшись в смысл даже только тех слов Христа, на которые было сейчас указано, каждый, полагаем, видит, как далеко заходит гр. Толстой в своем свободном обращении с евангельским текстом, уверяя, будто бы Спаситель разрешал своим слушателям даже бранить Себя, сколько им вздумается, лишь бы они внимали Его учению.⁴²⁵ Из приведенных слов Спасителя неоспоримо следует, что все великое, необычайное, принесенное в мир и соделанное Им для людей, зиждется на Его собственном лице, в Нем имеет свое средоточие и объяснение. Согласно с этим Он требовал от Своих учеников, имевших со временем выступить с проповедью, не более, как только свидетельствования или благовествования о Нем и о совершенном Им для людей безмерно-великом деле. Вы будете, говорил Он им, свидетельствовать о сем, потому что вы сначала со Мною.⁴²⁶

Обращаясь к нашим каноническим Евангелиям, мы видим, что все их содержание имеет своим предметом и средоточием лицо, жизнь и дела Христа, но отнюдь не состоит в какой-либо системе теоретических и практических истин, как это свойственно религиозной доктрине или философскому учению. Евангелисты поставляют своей задачей собственно повествование о тех, им вполне известных, событиях и явлениях, наступления коих напряженно и горячо ожидал не один еврейский народ⁴²⁷ и которые имели принести для всего человечества ничем несокрушимое благо, величайшую из духовных радостей.⁴²⁸

Потому-то, Евангелисты не только не выдвигаются со своей личностью в их повествовании, но и не сосредоточивают своего внимания преднамеренно и главным образом на учении Христа, а свято выполняют возложенную Им на них обязанность свидетельствования, благовествования вообще о Нем и Его спасительном для людей деле. Все их внимание сосредоточено на том, чтобы объективнее передать бывшие события с той полнотой, какая только была возможна. Они прямо и ясно указывают, что предметом их повествования является

собственно лицо Спасителя, Его жизнь и дела, то, чего одни из них были непосредственными очевидцами и свидетелями и что другие из них несомненно узнали от непосредственных очевидцев и свидетелей. Так, например, св. апостол Иоанн начинает свое первое послание следующими знаменательными словами: о том, что мы слышали (δ ἀκηκόαμεν), что видели своими очами (δ εἰδὼς ἡμεῖς τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμαῖν), что осязали руки наши (χρῆσθε τῶν ἐψηλάφησαν), о Слове жизни возвещаем.⁴²⁹ Оканчивая же свое благовествование о Христе, тот же Апостол замечает, что все, изложенное им, непосредственно известно ему, как ученику Христа, и что его рассказ безусловно согласен с бывшим в действительности.⁴³⁰ Ап. Петр заявляет о себе и о других апостолах, что они свидетельствуют о Христе известное всем им непосредственно.⁴³¹ Евангелист Лука в первых же строках своего благовествования замечает, что то, о чем он повествует, известно ему из рассказов, слышанных им от самих очевидцев и служителей Слова, т.е. Христа.⁴³² Читая написанное апостолами, всякий видит, что везде и во всем на первом плане стоит у них лицо Спасителя, а не что-либо другое. Та проповедь, с которой апостолы выступили по вознесении Христа и по сошествии на них Св. Духа, была тоже не иным чем, как свидетельствованием или благовествованием только о Богочеловеке и о совершенном Им деле. То, что апостолы проповедовали людям, или чему они учили их, большей частью называется у них просто свидетельствованием или благовествованием.⁴³³ Апостолы нередко выражают даже все содержание своей проповеди словами: благовестие о Господе Иисусе⁴³⁴ или свидетельствование о Нем.⁴³⁵

Все это имеет первостепенное и решающее значение для определения того, в чем должно полагать сущность христианства, если хотим не фантазировать, не сочинять, а держаться фактической почвы, оставаться верными действительности и не попираť требований науки ради своих предвзятых идей. Приведенные данные неоспоримо свидетельствуют о том, что в христианстве все сводится к лицу и деятельности Христа и от Него получает свое значение и

объяснение. Что основа и сущность христианства заключается не в его догматическом или нравственном учении, а в лице и в делах Христа, эту мысль, согласно с Его собственными словами, и прямо выражают апостолы.

Так, например, евангелист Лука прежде, чем начать свое повествование, имеющее предметом лицо, жизнь и деятельность Христа, указывает Феофилу, для которого предназначалось это повествование, в чем собственно состоит значение последнего. Рассудилось и мне, говорит этот Евангелист, по тщательном (ἀχοφῶς) исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание (τὴν ἀσφάλειαν) того учения, в котором был наставлен.⁴³⁶ Оказывается, таким образом, по ясному и непререкаемому свидетельству Евангелиста, что в христианской религии учение не есть нечто самостоятельное, существующее само по себе и ради себя, могущее быть отрешенным от лица Христа, но, напротив, органически связано с Ним, неотделимо от Него, к Нему относится и на Нем утверждается. Лишить христианское учение этой исторической, или фактической, основы, оторвать его от лица Спасителя и Его жизнедеятельности, значит превратить его в нечто беспочвенное, произвольное, фантастическое. Эту мысль, явно заключающуюся в приведенных словах Луки, весьма решительно выражали и другие апостолы.

Так, например, апостол Павел, защищаясь пред царем Агриппою и правителем Фестом от обвинений со стороны своих соплеменников, в своей защитительной речи развивал ту мысль, что его преследуют лишь за проповедь о Распятом и Воскресшем.⁴³⁷ Правитель Фест, услышавши столь неожиданные для язычника слова, воскликнул: безумствуешь ты, Павел; большая ученость доводит тебя до сумасшествия.⁴³⁸ На эти слова последовал знаменательный ответ Апостола в следующем, в сущности, виде: нет, достопочтенный Фест, я не безумствую, но говорю слова истины и здравого смысла, ибо ведь не в темном углу, не вдали от людских взоров, происходило то, о чем свидетельствую, а оно известно даже и царю Агриппе, присутствующему здесь же.⁴³⁹

В доказательство правоты своих слов Апостол, как видим, ссылается не на отвлеченные соображения, не на рациональные доводы какого-либо рода, как этого нужно было бы ожидать, если бы в христианстве учение имело самостоятельное значение, не основывалось на Христе, Его жизни и деле, но ссылается на исторические события, совершившиеся на глазах людей, события, центром коих является Христос. В словах ап. Павла ясно просвечивает та мысль, что, при отсутствии опытных свидетельств, без чисто-исторической подкладки или опоры, проповедуемое им учение действительно было бы своего рода безумием, или произвольным измышлением и фантазированием. В одном из своих посланий тот же Апостол прямо поставляет истинность или неистинность вообще всей совокупности христианских верований, а не одного только верования в воскрешение умерших, в безусловную зависимость от события воскресения Христа. Его мысль состоит в том, что если бы воскресение Христа не было бесспорным историческим событием, в таком случае, с одной стороны, вся совокупность христианских верований перешла бы в область произвольных вымыслов, а, с другой стороны, апостолы оказались бы лжесвидетелями, обманщиками, утверждающими то, чего в действительности не происходило. Вот подлинные слова Апостола: если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге.⁴⁴⁰

Таким образом, не подлежит ни малейшему сомнению совершенная произвольность всех уверений со стороны Л. Толстого, будто бы христианство сводится лишь к учению, будто бы даже все равно, кто бы ни был его виновником, будто бы Христос существенно не связан со Своим учением, будто бы в Евангелии должно обращать внимание лишь на учительную его сторону, отрешив ее от лица, жизни и дел Спасителя.⁴⁴¹ По свидетельству первоначальных, основных и неоспоримых документов христианства видно, что отделить в христианской религии лицо ее Основателя от Его учения, значит лишить последнее всякой основы и всякого смысла. На вполне достаточном, значит, основании православная церковь, начиная

со времени ее основания и доньше, видела и видит в Христе источник и основу всего, чему она учит, чем проникнуто ее богослужение, от чего зависит ее верховное управление, что поддерживает и питает ее жизнь. Недаром же она носит и наименование христианской. Это наименование показывает, что лицо и дело Христа имеют безусловное значение для церкви. Название христианами верующих во Христа, образующих Его церковь, несомненно идет от времен апостольских.

Последователи и исповедники Спасителя, впервые усвоившие себе имя христиан в Антиохии, как только апостолами была насаждена здесь вера во Христа,⁴⁴² с тех пор иначе не называются, как христианами, и всегда будут так именоваться, пока существует Христова церковь. Иначе не могло и не может быть. Более подходящего, более выразительного и точного названия нельзя и подыскать для исповедников той религии, в которой все зиждется на лице Христа и Его деле. Справедливо указывают на то, что магометане могли бы с наибольшим правом именоваться исламитами, чем как они называются. По отношению к буддистам, заметим, было бы более подходящим название нирванитов, чем буддистов. Словом, не только никакая философская система, но и никакая естественная, т.е. созданная самим человеком, религия существенно и органически не связана с личностью и именем их основателя или преобразователя. Напротив, отделить от христианской религии лицо Христа и совершенное Им дело значило бы сполна превратить ее в то, чем она не была и что она не есть по существу своему. Причиной такой неразрывной связи христианства со Христом является то, что Он есть не только его основатель, но и главный предмет христианско-религиозных отношений. Между тем, гр. Толстой со своими многочисленными единомышленниками именно этого-то не хочет видеть и признать.

Но коль скоро в христианской религии, взятой самой в себе, все сводится к лицу Христа и к совершенному Им делу, то для надлежащего уяснения существа христианской религии, взятой в себе самой, т.е. с ее объективной стороны, нужно теперь

сказать, сколько требует задача нашего посильного труда, о том, что же такое – Христос и в чем собственно состоит совершенное Им дело? Коль скоро христианская религия есть абсолютно-совершенная религия, упраздняющая собою, по справедливому замечанию и Шеллинга,⁴⁴³ всякие иные религии, то прежде всего нужно ожидать, что в ней осуществлено то единение между Богом и человеком, коего пламенно искали и домогались люди в религиозной дохристианской области жизни.

В христианской религии это единение между Богом и человеком должно быть, конечно, не идеальным только, не в представлениях людей, не в области их мысли совершающимся, но в самой действительности, реальным образом в особом лице осуществившимся. Известный философ Гегель безусловно далек был от надлежащего понимания христианства, поставляя ему в заслугу то, что оно впервые провозгласило, будто бы, только идеальное единство между Богом и человеком в лице Христа.⁴⁴⁴ Столь же далек от надлежащего понимания существа христианской религии и гр. Толстой, вторящий в данном случае Гегелю и, подобно ему же, отважившийся якобы усовершенствовать христианство, усвоив и всем людям сознание единства их с Богом. Но ведь вообразить себя божеством еще не значит, по самой своей природе и самым делом, находиться в единении с ним. С другой стороны, если отрешиться от мысли, что такое единение не есть лишь воображаемое, тогда необходимо признать, что человеческая личность и индивидуальность поглощается и уничтожается божеством. Для живого религиозного сознания все это не только ненужно, но и противно. Вообразить себя воплощенным божеством для религиозно-настроенного человека значит сознательно и упрямо игнорировать как вообще свою ограниченность, так и свое духовное, в особенности же нравственное, дурное состояние и чрез то еще более отдалиться от всесвятого Владыки всего сущего. Превращение же человеческой личности и индивидуальности в некий призрак всего менее может быть названо тем единением между божеством и людьми, которого жаждет и ищет религиозный человек. Единение это предполагает, что как человек остается

человеком, так и Бог не утрачивает Своей личности и вообще Своей природы. По всему этому еще в язычестве религиозное сознание человечества надеялось обрести теснейшее единение с божеством не иначе, как в лице и при содействии особого посредника между божеством и человечеством.⁴⁴⁵

Затем, известно, что в религии люди стремились и стремятся обрести для себя истинное, доступное им, познание касательно Бога в Его отношениях к миру и человеку и нравственных начал жизни, избавление от мучительного сознания своей греховности и вины пред Богом и от их последствий и божественную помощь для соответственного требованиям воли Божией образа жизни и деятельности. Поэтому, Христос и должен быть провозвестником потребных людям религиозно-нравственных истин, искупителем человечества от грехов и всех их последствий и источником его освящения, или его духовного совершенствования, коль скоро христианская религия действительно есть абсолютно совершенная религия. А так как религия, кроме объективной стороны, имеет и субъективную сторону, касающуюся того, как человек должен усвоить себе даруемое ему Богом и какими плодами должно отражаться в его жизни свободное и действительное усвоение им даров Божиих, то следует ожидать, что и эта, субъективная, сторона религии поставлена наисовершеннейшим образом в христианстве, поскольку она от него зависит. Спрашивается, чем же является христианство, будучи рассматриваемо с этих необходимых в нем сторон, и неужели толстовское понимание его оправдывается хотя бы в одном каком-нибудь отношении? Последнего нельзя ожидать уже и на основании сказанного нами. Однако посмотрим на дело ближе.

То теснейшее единение между человеком и божеством, которое составляет конечную цель всякой религии и коего еще в языческом мире жаждало и искало человечество, представляется в христианской религии осуществившимся фактом. Христос, к Которому все сводится в христианской религии, по изначальному и всегдашнему учению основанной Им церкви, нераздельно и неслиянно соединяет в одном Своем

лице, или ипостасно, две природы: божескую и человеческую, и потому Он есть Богочеловек в подлинном и полном смысле этого слова. О таком ипостасном соединении в Христе двух естеств: божеского и человеческого часто и весьма ясно говорится в Новом Завете. Всякий, кто внимательно и непредубежденно читал его, не мог не выносить из этого чтения полной уверенности, что в частности и по евангельскому повествованию Христос представляется не иначе, как Богочеловеком, т.е. и истинным Богом, и истинным человеком. Иначе говоря, и по евангельскому учению, вопреки всему тому, что говорит Л. Толстой, Христос есть вочеловечившийся Единородный Сын Божий, а отнюдь не простой человек, признававший себя, будто бы, наравне со всеми людьми сыном Бога.

Гр. Толстой не без особого умысла проходит совершенным молчанием обстоятельства, предшествовавшие рождеству Христа и сопровождавшие его. Уже и они свидетельствуют о богочеловечестве нашего Господа. Этот писатель ограничился в данном случае лишь следующей, конечно, кощунственной фразой: «Иисус был сын неизвестного отца. Не зная отца своего, он в детстве своем называл отцом своим Бога».⁴⁴⁶ В объяснение же такого своего пренебрежения к евангельскому повествованию о рождестве Христовом, как и о последующих чудесных событиях в жизни и деятельности Спасителя, гр. Толстой говорит, будто бы все это не имеет никакого существенного отношения к вопросу об истинности или неистинности евангельского учения.⁴⁴⁷ Но коль скоро предметом последнего прежде всего, и главным образом служит лицо Христа, коль скоро на Нем зиждется и к Нему преимущественно относится самое учение евангельское, то все обстоятельства Его жизни, в особенности же такие, о которых идет речь, имеют чрезвычайно важное значение, как прямо указывающие, кто такое – Он. Они же неоспоримо свидетельствуют, что Христос был Сын не неизвестного Отца и что Он не по недоразумению только называл Себя Сыном Бога.

Евангелист Лука повествует о явлении ангела Пресвятой деве Марии прежде, нежели она зачала родившегося от нее

впоследствии. Ангел прямо и ясно сказал ей, что она зачнет Сына по наитию на нее Св. Духа (Πνεῦμα Ἅγιον) и что этот Сын есть не иной кто, как Сын Всевышнего, Сын самого Бога (Υἱὸς Θεόν), имеющий в качестве Богочеловека со временем владычествовать над всей вселенною.⁴⁴⁸ Подобного же рода откровение было обрученному с девою Мариею Иосифу, которого Евангелисты называют по всей справедливости лишь мнимым родителем Христа.⁴⁴⁹ Узнавши о беременном состоянии Марии и не ведая истинной его причины, этот праведный муж решился было расстаться со своей обрученницей, но без особой огласки. Явившийся Иосифу ангел засвидетельствовал ему, что Мария зачала по наитию на нее Св. Духа, и при этом сказал следующее: все сие произошло, да сбудется реченное Господом чрез пророка, который говорит: се, дева (παρθένος) во чреве приимет, и родит сына, и нарекут имя ему Еммануил, что значит, с нами Бог.⁴⁵⁰

В этих словах явно выражается мысль о богочеловечестве Христа. Что Христос имеет и человеческую природу, об этом свидетельствует Его рождение от матери-человека. А что Он, будучи человеком, есть в то же время истинный Бог, видно из следующего. Он родился от чистой и непорочной девы. На это указывает и греческое слово: παρθένος и еврейское: haalma. По безусловно справедливому замечанию еще блаж. Иеронима слово alma решительно нигде не употребляется в ветхозаветных книгах Священного Писания в каком-нибудь другом значении, кроме как в значении: молодая, непорочная дева.⁴⁵¹ Что касается греческого слова: παρθένος, то оно, представляя собою лишь верный перевод еврейского слова, означает также молодую девицу и в виде прилагательного имени употребляется в значении же: целомудренная, незамужняя. Далее, зачатие девою Марией приписывается исключительно воздействию на нее Св. Духа. Уже это указывает на иную, свышечеловеческую природу Христа. Такая природа и прямо усвояется Ему словом: Еммануил. Не выражая никакого собственного имени, оно, однако, прямо говорит, что с рождением Христа, Бог особенным образом, в виде Богочеловека, будет среди людей.⁴⁵²

Евангелист Иоанн в первых же стихах своего благовествования о Христе и Его делах говорит о Нем, как о воплотившемся Сыне Божиим.⁴⁵³ Гр. Толстой, однако, уверяет, будто бы этот Апостол под Словом, которое воплотилось, понимает безличное божественное начало, бывшее присущим и Христу и обнаруживавшееся в Его разумении смысла жизни.⁴⁵⁴ Но согласно ли такое толкование с подлинным смыслом слов Евангелиста? Так как Л. Толстой обыкновенно истолковывает и другие евангельские места, говорящие о природе Христа, таким же образом, то внимательная критическая оценка сказанного этим писателем по поводу речи евангелиста Иоанна о воплощении Бога-Слова покажет неправильность и вообще всего того, что он высказывает касательно других подобных мест в канонических Евангелиях.

Прежде всего, нужно заметить, что апостолу Иоанну не было бы нужды писать свое повествование об Христе, если бы он понимал Его божественную природу так, как понимает гр. Толстой. В самом деле, при таком понимании ее разве представлял бы собою что-нибудь необыкновенное тот факт, что Христос – носитель божественной жизни? Ведь тогда Евангелист должен бы признавать присущность божественного начала и себе самому и всем людям. С другой стороны, тогда и разумение смысла жизни не могло бы быть специфической принадлежностью Христа, а, следовательно, опять не было бы основания возводить Его на степень некоего беспримерного явления, что, однако, делает Евангелист. Но вся искусственность и произвольность толкования гр. Толстым слов Евангелиста виднее из их анализа, коим и займемся.

Слово, Сын Божий, совечный Богу-Отцу, изображается в первых стихах первой главы Евангелия от Иоанна творцом мира, а не безличной сущностью, к которой неприложимо понятие о творении и которая сама зависит от мира, ибо без него превращается в своего рода нуль. Чрез Него, говорит Евангелист, все начало быть.⁴⁵⁵ Если бы Слово было безличной божественной субстанцией, тогда он выразился бы: все есть Его обнаружение и раскрытие. Затем, Евангелист говорит о Слове, что Оно было послано в мир для свидетельства истины.⁴⁵⁶

Но разве применимо такое посольство к понятию о безличной духовной субстанции мира, вовсе несуществующей отдельно от него и сливающейся с ним в одно нераздельное целое? К этой сущности неприложимо понятие и о самопослании. Между тем, представление о посольстве предполагает, что как посылающий, так и посылаемый суть сознательно – свободные, т.е. личные, существа. К тому же, не сам ли Л. Толстой утверждает, что для его абсолютного начала не существует зла?⁴⁵⁷

Но ведь для абсолютного, понимаемого в смысле неопределенной безличной субстанции, не должно существовать и лжи, как чего-то, противоположного истине. При таком понимании абсолютного начала люди вправе возводить на степень истины воззрения, безусловно противоположные одно другому, лишь бы они казались правильными их разуму. Какое же значение может иметь здесь посланнику, если бы посланничество и было возможно? Далее, Евангелист говорит о Слове, что Оно пришло к своим, а свои Его не приняли.⁴⁵⁸ Неприложимы и эти слова к тому мировому началу, которое имеет в виду гр. Толстой. Для этого начала, как бессознательного, не существует ни своих, ни чужих. Не может быть также речи и о непринятии его, ибо оно лежит в основе всего сущего и все проникнуто им в силу необходимости. О Слове говорит, затем, Евангелист, что Оно дало уверовавшим в Него власть быть чадами Божиими.⁴⁵⁹

Но ведь эти-то слова и ниспровергают одно из основных воззрений нашего писателя, по которому все люди, будто бы, суть одинаково и по самой природе своей чада Божии и не могут не быть ими. С другой стороны, безличная мировая сущность, указание на которую видит Л. Толстой в этих словах Евангелиста, не в состоянии как предъявлять требование, чтобы люди веровали в нее, так и облекать уверовавших какими-либо особыми правами вообще. О Слове потом говорит Евангелист, что Оно стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины.⁴⁶⁰ Очевидно, и это неприложимо к безличному абсолютному началу: оно ведь не может и существовать, не будучи воплощено во всем, что есть в мире, и

не обитая всегда в существах, предметах и явлениях мира в качестве их сущности. Между тем, у Евангелиста идет речь об одном и беспримерном воплощении Слова, и Его обитании среди людей. Ясно из этого, что Евангелист говорит о Сыне Божиим, как о личном существе, самостоятельно, независимо от мира, существующем и однажды ради блага людей воплотившемся. Это, безусловно, подтверждается дальнейшей речью Евангелиста. Он говорит о себе, об Иоанне Крестителе и о многих других своих современниках, что они видели воплотившееся Слово и что Оно – не иной кто, как только Христос, Единородный Сын Божий, вочеловечившийся ради спасения людей.⁴⁶¹

Из того, что сказано касательно начальных слов Евангелия от Иоанна, не представляется ли неоспоримым, что под Богом-Словом нельзя разуместь ничего другого, кроме как Сына Божия, личного существа, вечного по Своему бытию, воплотившегося в predetermined Богом время, жившего и действовавшего на земле среди людей ради их блага? А если это так, то оказывается, что все Евангелисты,⁴⁶² даже и начинают свои повествования категорическим, неподлежащим ни малейшему сомнению, указанием на богочеловеческую природу Христа. Все то, что находим в дальнейшем их повествовании о Нем, само собою служит как бы невольным раскрытием и фактическим подтверждением одной и той же мысли, что Христос не есть обыкновенный, хотя бы и гениальнейший, человек, но вочеловечившийся Единородный Сын Божий. Но если таково общее воззрение Евангелистов на лицо и природу Христа, то нельзя и ожидать, чтобы Его собственные свидетельства о Самом Себе не говорили, что Он – Богочеловек, т.е. вместе и истинный Бог, и совершенный человек. Между тем, гр. Толстой преимущественно на основании свидетельств Христа о Себе Самом старается доказывать, будто бы Он не только никогда не выдавал Себя за существенно отличного от людей Сына Божия, но и ни в каком случае, будто бы, не мог делать этого, считая Себя совершенно равным с людьми во всех отношениях по Своей природе. Но оправдывается ли это самым делом? Для целей нашего труда достаточно привести лишь несколько

данных из Евангелия и указать их истинный смысл, чтобы была видна вся неправда таковых речей Л. Толстого.

Из свидетельств Христа о Себе, как Единородном Сыне Божиим, возьмем лишь два, но такие, из коих одно относится к отроческому периоду Его жизни, а другое – к последним Его дням на земле. Эти свидетельства сами собою и громко говорят для непредубежденных людей, что Христос, начиная с ранних и оканчивая последними днями Своей жизни на земле, всегда признавал Себя не иначе, как вочеловечившимся Единородным Сыном Божиим.

Еще будучи 12-летним отроком, Христос указывал Иосифу и по человечеству матери Своей, Марии, на Свое особое отношение к Богу. Возвращаясь домой из Иерусалима, куда они приходили с отроком Иисусом на праздник пасхи, Иосиф и Мария долго не замечали, что с ними нет Иисуса. Убедившись же в Его отсутствии и быв встревожены этим, они вернулись в Иерусалим и застали Его беседующим в храме с иудейскими учителями. На вопрос Пресвятой Девы, почему Он не с ними, Иисус Христос отвечал: или вы не знаете, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?⁴⁶³ Слова: Отцу Моему (τοῦ Πατρὸς Μου) ясно и бесспорно выражают ту мысль, что Христос есть Сын Божий в особом смысле этих слов. Если бы Он здесь назвал Себя Сыном Божиим в том смысле, в каком нередко называли себя сынами Божиими иудеи по свидетельству ветхозаветных книг Священного Писания,⁴⁶⁴ в таком случае Его ответ на вопрос своей матери был бы лишен всякого значения и смысла. Тогда было бы непонятно, почему же Он называет Бога именно Своим Отцом, а не общим для всех людей, и почему только Он должен быть в том, что принадлежит Богу? Объяснение же, предлагаемое гр. Толстым, не изъясняет, а лишь затемняет дело. Противореча евангельскому сказанию о чудесном происхождении и рождении Христа и будучи, конечно, кощунственной мысль Л. Толстого, будто бы Спаситель в отроческий период Своей жизни называл Бога Своим отцом лишь вследствие неведения о земном отце Своем, представляется и сама по себе вовсе неудачною и неостроумною. Из чьего-либо неведения о

родителе своем разве вытекает необходимость вообразить себя не иначе, как сыном Самого Бога? Иисус же Христос уже в отроческий период Своей земной жизни изумлял много сведущих и опытных учителей Своими речами, свидетельствовавшими об Его необычайном разуме.⁴⁶⁵ Если бы Он не сознавал Своего особого отношения к Богу, тогда Ему оставалось бы называть Своим отцом Иосифа. Это видно уже из следующих слов к Нему Его пречистой матери: Чадо! Что Ты сделал с нами? Вот отец твой и я с великой скорбью искали Тебя.⁴⁶⁶ Будучи обрученною Иосифу и считаясь его супругою, пречистая мать Христа не могла не называть Его отцом Иосифа в том смысле, что последний пред законом и людьми усыновил Его себе по Его человечеству самыми отношениями своими к Его матери по человечеству же. Вот почему и в последствии времени, когда Христос выступил на общественное служение человеческому роду, многие называли Его не иначе, как сыном Иосифа.⁴⁶⁷ Не ясно ли из этого, что и Христос должен бы называть Иосифа Своим единственным родителем, если бы еще в отроческий период Своей земной жизни не признавал Себя вочеловечившимся Единородным Сыном Божиим?

Но еще очевиднее и решительнее засвидетельствовал Христос о Себе, как о вочеловечившемся Единородном Сыне Божиим, в самые важные и знаменательные часы Своей земной жизни, быв предан Иудою в руки врагов Своих, иудейских начальников, и подвергшись суду их. Сполна приведем относящееся сюда место из евангельского повествования. Лжесвидетели, подкупленные врагами Христа, взводили на Него разные обвинения, но Он не отвечал на вопросы, предлагавшиеся Ему неправедными Его судиями. Первосвященник же сказал Ему: закликаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий? Иисус говорит ему: ты сказал; даже сказываю вам, отныне узрите Сына человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных. Тогда первосвященник разодрал одежды свои и сказал: Он богохульствует; на что еще нам свидетелей? вот, теперь вы слышали богохульство Его. Как вам кажется? Они же сказали в ответ: повинен смерти.⁴⁶⁸ К каким бы софистическим

измышлениям и истолкованиям ни прибегали враги христианского верования в богочеловеческую природу Христа, одного приведенного евангельского места достаточно, чтобы неправда была в конец разбита и сокрушена.

Дело шло о жизни или смерти Христа. Исход суда над Ним находился в зависимости от того, объявит Он Себя, или нет, истинным Богочеловеком? Признать Себя Единородным Сыном Божиим, вочеловечившимся и живущим среди людей, значило для Христа не только обречь Себя на различные тяжкие поругания, бессердечные издевательства над Собою и жгучие страдания, но и самому Себе произнести смертный приговор. Не мог, конечно, желать и искать всего этого Христос. Он страдал и мучился душевно в Гефсиманском саду ввиду даже одного предведения и предчувствия участи, ожидающей Его.⁴⁶⁹ Он не мог заранее не знать, что собственно послужит для Его, ослепленных страстями, упорных врагов основанием к тому, чтобы предать Его самой позорной и мучительной смерти. Самый ответ на вопрос, действительно ли Он – Сын Божий, Христос должен был дать под присягою. Но что же это значило? Ему приходилось свидетельствовать о Своем сыновстве Богу не пред людьми только, но и пред Самим Богом, Коего Он так чтит и исполнение воли Которого почитал единственным долгом Своей жизни.⁴⁷⁰ Ввиду всего этого требовалось, если позволительно так выразиться по отношению к Спасителю, самое обдуманное и самое ясное свидетельство о Себе с Его стороны. Значит, именно теперешние Его слова о Своей богочеловеческой природе должны для всех иметь самое решительное и непререкаемое значение. Что же Он ответил на вопрос о своих судей и как поняли смысл Его слов эти последние?

Христос не ограничился тем, что признал Себя Сыном Божиим, но, как бы для полного устранения малейших недоумений с чьей-либо стороны касательно истинного смысла Его слов, разъяснил все их значение. Он сказал Своим судьям, в присутствии многочисленной народной толпы, что Он – такой сын Бога, Коему принадлежат присущие лишь Божеству свойства и права, и что, поэтому, некогда Он придет во славе

Своей произвести окончательный суд над человечеством, а, следовательно, и над теперешними судьями Своими.⁴⁷¹ Слова Христа о Себе, как несомненном Богочеловеке, поняты были Его судьями именно в том смысле, в каком Он высказал их. Вот почему первосвященник признал их, со своей предвзятой точки зрения, богохульными, разодрал одежды на себе в знак ревности своей о чести и достоинстве имени Божия и предрешил смертный приговор Христу. Вот же почему остальные судьи и все тут присутствовавшее поспешили согласиться со словами первосвященника.

После всего сказанного требуется ли доказывать безусловную произвольность того, что говорит Л. Толстой в объяснение рассмотренных слов Христа? Этот писатель уверяет, будто бы Спаситель, называя Себя сыном Божиим, имел в виду не того Бога, в Коего веровали иудеи, но божественное начало, обитающее во всех людях, и будто бы в доказательство Своей божественности, общей всем людям, ссылаясь на то мужество, с которым Он перенесет ожидающую Его ужасную участь.⁴⁷² Рассматриваемое евангельское место как будто нарочито направлено против тех лжетолкований, каким оно подвергается в данном случае. Замечательно, что первосвященник заклинал Христа живым, т.е. личным, Богом. Не отвергает и гр. Толстой того, что иудеи веровали в личного Бога.⁴⁷³ Спрашивается, почему же Христос не сказал Своим судьям, что Он почитает Себя Сыном вовсе не того Бога, в Которого они веруют? Ведь этого настоятельно требовали все обстоятельства дела. Но, быть может, судьям Христа известно было Его особое понятие о Боге из прежних Его речей или действий? Так это выходит по лжесвидетельству Л. Толстого, но совсем не то видно на самом деле. Все слова Христа о Боге-Отце, Его молитвы, с коими Он часто обращался к Нему, посещения Им общественного иудейского богослужения, молитва, коей Он научил Своих учеников, те обличения, коим Он подвергал фарисеев за отсутствие в них надлежащего благочестия, и вообще все, что известно о Спасителе, безусловно опровергает настойчиво высказываемую гр. Толстым мысль, будто бы Христос не признавал Бога личным

Существом и говорил иудеям совсем не о том Боге, в Коего веровали они. Л. Толстой не сообразил и того, что, если бы Спаситель когда-либо проповедовал иудеям другого Бога, чем в Какого они все веровали, в таком случае Его судьям не только не нужно было бы приискивать лжесвидетелей против Него и приводить Его к присяге, но они давно уже, в самом начале Его проповеди, осудили бы Его даже по требованию самого народа и предали бы смерти. Все это, впрочем, излишне много и доказывать ввиду того, что, по словам самого Христа, Его Отец небесный есть именно тот Бог, в Которого веровали современные Ему иудеи.⁴⁷⁴

Ясна же несправедливость и того, будто бы Христос говорил, в доказательство Своей, общей якобы всем людям, божественности, собственно о мужестве Своего духа, которое проявится во время Его страданий и пред самой смертью, а вовсе не о будущем пришествии Своем в мир в качестве Верховного Судии и Мздовоздаятеля человечества. Не распространяясь о том явном насиловании буквы и смысла текста, какое дозволяет себе Л. Толстой, мы должны заметить, что его мысль представляется сама по себе странною. Судьи Христа очень хорошо, конечно, знали, что и некоторые злодеи, благодаря своему ожесточению и из-за желания выразить презрение к подвергшим их казни, способны терпеливо переносить самые ужасные пытки. Еще более, чем Его судьи и все мы, знал это Христос. Но, само собою разумеется, ни судьям Спасителя, ни тем более Ему Самому нельзя приписывать склонности видеть доказательство божественности просто в терпеливом перенесении страданий.⁴⁷⁵ Как выше, так и в данном случае мысль гр. Толстого опровергается, впрочем, евангельским же текстом, а не одними этими соображениями. Евангелие повествует об одном из разбойников, распятых одновременно с Христом, что он, вися на кресте, имел прискорбную и преступную твердость даже глумиться над Спасителем.⁴⁷⁶

Таким образом, Господь Христос весьма ясно и определенно свидетельствовал о Своей богочеловеческой природе, начиная с отроческого периода Своей земной жизни.

Как ни представляется это неоспоримым, но сказанного нами недостаточно для того, чтобы надлежаще поколебать и устранить все то, что говорит гр. Толстой касательно природы Христа и природы людей. В доказательство своих превратных воззрений на отношение природы Спасителя к природе людей он ссылается на то, что сам Христос усвоял людям божескую природу, что сынами Божиими называются в Священном Писании и люди и что наименование: Сын человеческий, которое любил употреблять Христос по отношению к Себе, отнюдь, будто бы, само по себе не выделяет Его из ряда людей. Рассмотрим же отдельно каждый из этих доводов Л. Толстого, приводимых им в пользу его антихристианского взгляда,

Иудеи однажды хотели побить Христа камнями за то, что Он, называя Себя Сыном Божиим, чрез то самое объявлял Себя Богом.⁴⁷⁷ Спаситель при этом сказал им следующее. Не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги (Пс.81:6)? Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание; Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я – Сын Божий.⁴⁷⁸ Чтобы правильно понять смысл этих слов Христа, необходимо обратиться к цитируемому Им псалму. Последний читается так: Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд. Доколе вы будете судить неправедно, и оказывать лицепрятие нечестивым? Давайте суд бедному и сироте; угнетенному и нищему оказывайте справедливость. Избавляйте бедного и нищего; исторгайте его из рук нечестивых. Не знают, не разумеют, во тьме ходят; все основания земли колеблются. Я сказал: вы боги и сыны всевышнего все вы. Но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей. Восстань, Боже, суди землю, ибо ты наследуешь все народы.⁴⁷⁹ Спрашивается, подтверждают ли приведенные слова Христа и этот псалом ту мысль гр. Толстого, будто бы люди имеют такую же божескую природу, какая принадлежит Христу?

Не только не подтверждают, но, напротив, прямо опровергают ее. Из приведенного псалма видно, что под богами собственно разумеются правители народов. Но представляются ли они на самом деле богами? Отнюдь нет! Какие же это боги,

когда Господь упрекает их за нарушение Его воли и грозит им гибелью? Богом исключительно называется только то Существо, Которое, обладая абсолютными свойствами, между прочим, дает людям заповеди Свои для выполнения их и является верховным Судьей и Мздовоздаятелем человечества. Но таким Богом в приведенном псалме изображается единый Бог, судящий правителей земных и имеющий некогда судить всех людей, как Владыка всего сущего. Значит, земные властелины названы в псалме богами в каком-то совершенно другом смысле. Но в каком же именно? Как получившие власть по воле Божией и призванные выполнять Его волю в деле управления порученными им попечению людьми, властелины эти являются преимущественными орудиями Божественного промысла о людях.⁴⁸⁰ В качестве: а) носителей данной им Богом власти и б) особенных орудий Его промыслительной деятельности в мире, властелины суть как бы боги по отношению к тем, коими они управляют. Вот в каком смысле названы земные правители богами в псалме. В нем выражена в сущности та же мысль, какую нередко высказывают и подданные о царях своих, называя их «земными богами»⁴⁸¹ и указывая этим наименованием на свою обязанность повиноваться им и на их обязанность «по-божески», т.е. справедливо и милостиво, управлять вверенными им людьми. Но коль скоро это так, то Христос, приведя слова псалма, отнюдь не называл же людей богами в собственном смысле этого слова и не приписывал людям божественной природы.⁴⁸² А что Он и в этом случае отнюдь не поставлял Себя наравне с людьми и называл Себя Богом в действительном смысле этого слова, видно уже из следующего. Как только Христос окончил Свой ответ иудеям указанием на Свое особое достоинство, они опять решились схватить Его.⁴⁸³ Это неоспоримо свидетельствует, что Спаситель и в данном случае говорил о божественности лишь Своей природы.

Что в Священном Писании сынами Божиими называются и люди, это бесспорно. Но следует ли из этого, что они именуются сынами Божиими в том же смысле, в каком Христос есть Сын Божий? Спаситель называет Себя Единородным, т.е.

единственным, Сыном Божиим в следующих своих словах: Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного (τόν Υἱόν Αὐτοῦ τοῦ Μονογενή), дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную.⁴⁸⁴ Греческое слово: μονογενής гр. Толстой переводит словом: однородный,⁴⁸⁵ но совершенно произвольно. Даже из общеупотребительных словарей можно видеть, что μονογενής значит и должно значить единородный, единственный, но отнюдь не однородный. Впрочем, если бы это слово даже и не имело того значения, в каком исключительно употребляется, все-таки нельзя было бы в данном месте переводить его так, как переводит Л. Толстой. Весь непосредственный контекст свидетельствует, что речь идет об особом и единственном Сыне Божиим, Который обладает чисто-божескими свойствами и от того или иного отношения к Коему зависит судьба людей.⁴⁸⁶

Что Христос есть Сын Божий по самой природе Своей, а люди только могут делаться нравственно сынами Божиими, коль скоро станут исполнять волю Божию, об этом говорит Сам же Он и в следующих словах: да будете (ὡς υἱοὶ θεοῦ) сынами Отца вашего небесного.⁴⁸⁷ Мысль этого изречения, если возьмем его в связи с последующими словами, такова: Бог есть Отец людей, потому что Он любвеобильно относится ко всем им. А чтобы люди стали в нравственно-сыновние отношения к Нему, они должны бескорыстно любить друг друга, исполняя тем волю Божию.⁴⁸⁸ Что люди могут именоваться сынами Божиими лишь по особому благоволению Божию и вследствие надлежащего отношения их к Богу, об этом говорит ап. Иоанн в следующих выражениях: смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими.⁴⁸⁹ Вообще должно сказать, что в евангельском тексте не заключается ни малейшего основания для мысли, вводимой в него гр. Толстым. Замечательно, что даже рационалисты, но конечно, сведущие и честные, признают, что Христос называл людей сынами Божиими совсем не в том смысле, в каком называл Себя Сыном Божиим.⁴⁹⁰

Что Христос чаще всего называл Себя Сыном человеческим, и это – правда. Такое имя Самим Христом

употреблено свыше 80 раз. Из этого, однако, отнюдь не следует, будто бы Он таковым наименованием указывал в Себе лишь человека или обозначал им все, понявшее свою божественность, человечество, олицетворяя его в Себе Самом, как это утверждает Л. Толстой.⁴⁹¹ Во всех канонических Евангелиях нет ни одного изречения, которое бы благоприятствовало мысли, будто Христос признавал себя лишь человеком или разумел других людей, именуя себя Сыном человеческим.⁴⁹²

Усвояя Себе имя Сына человеческого (ὁ Υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου), Христос, однако, никогда не ставляет Себя в ряды людей в качестве одинакового с ними существа, но относится к ним, как их Владыка, и со стороны их требует такого отношения к Себе, какое подобает только Богу.⁴⁹³ Называя Себя Сыном человеческим, Спаситель в тоже время усвояет Себе такие свойства, которые могут принадлежать только одному Богу.⁴⁹⁴ Не очевидно ли, что это наименование в устах Христа отнюдь не означало того, будто бы Он – не более, как человек? Не выражая собою понятия об Христе, только как о человеке, слова: Сын человеческий, вопреки настойчивым уверениям гр. Толстого, никогда не относились Спасителем ни к людям в отдельности, ни ко всем им вместе. Желая доказать, будто бы Христос учил нас ставить всю задачу нашей жизни и весь смысл ее в самоотверженном служении благу людей, Л. Толстой утверждает, будто бы Христос, называя Себя Сыном человеческим и требуя безусловной преданности Себе, всегда понимает под Собой в этих случаях человечество, вообще других людей.

Но такое толкование противно и букве, и очевидному смыслу всех тех мест Евангелия, в которых Христос, именуя Себя Сыном человеческим, указывает людям в Себе лично Владыку их, Которому они должны предаться всецело. Приведем хотя одно из таких мест. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, говорит Спаситель, тот не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня. И кто не берет креста своего, и следует за Мною, тот не достоин Меня. Сберегший душу свою потеряет ее, а потерявший душу

свою ради Меня сбережет её.⁴⁹⁵ Нужно ли много распространяться в доказательствах того, что в этих словах Христа говорится исключительно об отношении всех людей к Нему только, а отнюдь не олицетворяется человечество и не предписывается никаких отношений к последнему? Приведенные слова Спасителя обращены непосредственно к двенадцати ученикам Его, а в лице их, безусловно, ко всем людям. Им вменяется в неперемнную обязанность любить Христа более чем они любят самых кровных своих родственников, жертвовать всем земным ради Него в случае нужды и не останавливаться даже пред опасностью умереть из-за преданности Ему. Можно ли разуместь здесь под Христом человечество, вообще других людей? Все они во всех своих поколениях, бывших во время земной жизни Христа и последующих, объемлются Его речью и призываются к безусловной преданности Ему. Если бы в евангельских словах заключалась та самая мысль, которую произвольно усвояет им гр. Толстой, тогда Христос выразился бы совершенно иначе, сказав, что и Сам Он и каждый из Его последователей должен служить лишь ближним. Прибегать же к ненужным в данном случае олицетворениям значило бы намеренно только затемнять смысл учения и нарочито делать его решительно непонятным для людей.⁴⁹⁶

Таким образом, наименование: Сын человеческий, исключительно относясь к Христу, отнюдь не выражает той мысли, будто бы Он – не более, как человек. Напротив, оно, несомненно указывая на Его человеческую природу, дает понятие и об Его божеской природе. Словом, это наименование говорит об Христе, как о Богочеловеке. Но если это так, то почему же Христос, спрашивает гр. Толстой, употреблял такое наименование, которое само по себе нисколько не свидетельствует об Его богочеловечестве? Во-первых, это наименование было весьма выразительным, прямо указывая на Мессианское достоинство и призвание Христа.⁴⁹⁷ Оно вовсе не было безызвестным для иудеев, к которым непосредственно была обращена проповедь Спасителя. Всякий из них, читавший книгу пророка Даниила, должен был знать, что такое – Сын

человеческий и к кому более всего должны относиться эти слова? Тот царь, который в этой книге называется Сыном человеческим, и то вечное царство, о котором говорится в ней, несомненно указывают на истинного Мессию, Христа, и на основанное Им духовное царство.⁴⁹⁸ Во-вторых, рассматриваемое наименование говорит о смирении Христа, об Его любвеобильной готовности быть ближе к людям и об Его премудром желании мало-по-малу готовить Своих слушателей к восприятию всего должного представления о Нем.

Из всего, что было сказано относительно слов Евангелистов об обстоятельствах, предшествовавших и сопровождавших рождение Христа, и касательно свидетельств Последнего о Самом Себе, неоспоримо следует,⁴⁹⁹ что Он есть действительно Богочеловек и что в Нем религиозные стремления и чаяния человечества, жаждавшего и искавшего теснейшего единения с божеством, нашли безусловно полное удовлетворение и осуществление. В лице Христа божеская природа соединилась нераздельным и неслитным образом с человеческой природою не на некоторое только время, а навсегда. В Нем Божество низошло до самого тесного единения с человечеством, а это последнее обожилось вследствие неразрывной своей связи с Божеством. Но коль скоро Христос есть несомненно Богочеловек, то уже это заставляет предполагать, что Он наисовершеннейшим образом открыл людям все, что потребно им знать для надлежащего общения и единения их с Богом, и чрез то всецело удовлетворил потребности религиозного сознания человечества в богооткровенной религиозно-нравственной истине.

Что Христос был и учителем или пророком, предначертавшим тот образ воззрений и согласной с ними деятельности, который должен характеризовать собою жизнь человечества в его общении и единении с Богом, это ясно видно, как из Его действий, так и из неоднократных заявлений Его об этом. Выступивши на поприще Своего великого служения, Христос предстал пред людьми, прежде всего в качестве учителя или пророка.⁵⁰⁰ Проповедническую деятельность Свою Он считал одним из необходимых средств

для осуществления идеи царствия Божия на земле и видел в этой деятельности одну из мессианских Своих задач. После первоначальной проповеди в Галилее Христос сказал ученикам Своим: пойдём в ближние селения и города, чтобы Мне и там проповедовать (κηρύξω), ибо Я для того пришел (εἰς τὸντο ὅαο ἐξελήλυνθα)!⁵⁰¹ Уже находясь на суде у Пилата. Спаситель сказал ему: Я на то родился и пришел в мир (Εὐω εἰς τοῦτο γεγίνν-ημαι, καί εἰς τὸντο ἐλήλνα εἰς τὸν κόσμον), чтобы свидетельствовать о истине (ἵνα μαρτύρησα τῇ ἀληθείᾳ).⁵⁰² В течение всей общественной Своей деятельности Он никогда не переставал учить повсюду, где представлялась малейшая к тому возможность. Этим Спаситель отвечал и ожиданиям современников Своей земной жизни. Не только иудеи, но и презируемые ими самаряне надеялись видеть в Мессии, каким был Христос,⁵⁰³ между прочим, и пророка, посланного свыше, который имел возвестить во всей полноте мысль и волю Божию касательно устройства царствия Божия на земле,⁵⁰⁴ Современники земной жизни Христа и на самом деле считали и называли Его пророком или учителем.⁵⁰⁵ Таков Он и есть бесспорно. Видя в Христе учителя, Л. Толстой в этом отношении не расходится с истиною. Но этот писатель, безусловно, противоречит ей, низводя Богочеловека на степень обыкновенного учителя, притом, будто бы, внушавшего людям ставить всего выше голос собственного разума, произвольно усваивает Ему учение, не согласное с евангельскими свидетельствами, и неправильно утверждает, будто бы Христос не всегда был исполнителем проповедовавшегося Им учения.

Гр. Толстой до такой степени старается унижить Христа,⁵⁰⁶ что утверждает, будто бы только знакомство с проповедью Иоанна Предтечи навело Спасителя на размышления о смысле жизни и будто бы Он удалялся в пустыню ради выработки истинного представления об отношении человека к бесконечному началу всего.⁵⁰⁷ Нелепость этой богохульной мысли Л. Толстого, подобно многим другим его мыслям, позаимствованной у Ренана, вполне видна из евангельских свидетельств. Как много изумлял Христос иудейских ученых и как ясно представлял Он Свое истинное отношение к Богу,

будучи еще 12-ти летним отроком, об этом уже была здесь речь. Чтобы видеть, как легкомысленно относится Л. Толстой к фантазиям Ренана и как сам плодovit на них, достаточно заметить касательно отношений Иоанна Крестителя к Христу лишь то, что первый почитал себя недостойным понести даже обувь Последнего.⁵⁰⁸ На самом деле Христос – не только вполне самобытный учитель, но, как Богочеловек, есть единственно-авторитетный учитель в религиозно-нравственной области. Он не только никогда не говорил, но и не мог говорить, чтобы мы поставляли выше всего голос разума в той сфере, в коей, напротив, нужнее и важнее всего голос Бога, а также – и того, что люди сами по себе и от себя имеют право какого-либо учительства в религиозно-нравственной области.

Как известно, Спаситель, имея в виду, конечно, человеческую Свою природу, неоднократно указывал, что возвещавшееся Им учение не есть Его учение, но – Пославшего Его.⁵⁰⁹ Этими знаменательными Своими словами Он не освящает, а безусловно осуждает притязания человеческого разума на какое-либо руководящее законодательство в религиозно-нравственной сфере. Имея ее в виду, а этой сферой, между тем, обнимается и упорядочивается вся наша жизнь, как разумно-свободных существ, Христос говорит о Себе следующее: Я – свет миру (Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου), и кто последует за мною (Ἐμοί), тот не будет ходить во тьме (ἐν τῇ σκότειᾳ), но будет иметь свет жизни (τὸ φῶς τῆς ζωῆς).⁵¹⁰ Коль скоро Спаситель ясно называет себя светом мира в духовном смысле, то как же можно утверждать, будто Он внушал людям руководиться только указаниями их собственного разума и видел в последнем и в его руководстве единственное для людей средство к освобождению от разных их заблуждений в первостепенных вопросах жизни? При существовании мирового света и ввиду уже возвещенных Им религиозно-нравственных истин, ничего другого не остается ограниченным человеческим разумам, как смиренно подчиниться мировому духовному свету и с радостью воспринять возвещенное Им учение. При ярком солнечном освещении ведь не зажигают электрических или иных фонарей на улицах и ламп или свечей в комнатах.

Точно также, когда сам мировой духовный свет освещает нам жизненные пути Своим учением, странно было бы возжигать, в качестве каких-то самостоятельных и вполне достаточных светильников, наши жалкие умственные фонари и лампы, от которых и вообще часто бывает больше копоти, чем света. Под этими фонарями и лампами разумею измышляемые людьми религии и мировоззрения в роде толстовского жизнепонимания. Но, быть может, Иисус Христос иначе высказался относительно человеческого разума в других местах Евангелий. Рассмотрим главные из тех мест, которые Л. Толстой имел в виду. Вот одно из них: еще на малое время свет есть с вами; ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма; ходящий во тьме не знает, куда идет; пока свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света.⁵¹¹

Но ведь и здесь Спаситель говорит о Себе, как свете, и внушает Своим последователям пользоваться, ради их собственного блага, именно этим светом, а не каким-нибудь другим. Приведенные слова были высказаны Христом за несколько времени пред Его крестными страданиями и смертью. Вот почему Он и выразился, что только на малое время остается на земле свет Его с учениками. Слова Спасителя заключают в себе такой смысл: «пока Я еще с вами, внимайте Моим словам и усвояйте то, что говорю о Себе. В противном случае, когда настанет для Меня время страданий и крестной смерти, вы будете смущены, упадете духом и очутитесь как бы во мраке, не зная, что думать о Мне и как вам поступать». Вот смысл слов Богочеловека.

Если же допустим, что в них говорится о присущем каждому человеку разуме, как о свете, в таком случае получается странность в Его словах. В самом деле, коль скоро под светом разумеется человеческий ум, то представляются совершенно ненужными слова: еще на малое время свет есть с вами; ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма. А поскольку они сказаны Христом, ибо значатся в Евангелии, то, держась толстовского понимания, принуждены будем видеть в них странное и неуместное указание на какое-то прекращение деятельности разума в людях, не допускающее никакого

хождения для них во свете ли или во тьме. Мало того, если бы гр. Толстой был прав, усматривая в словах Христа о свете указание на человеческий разум, в таком случае в Евангелии было бы сказано: свет в вас, а не с (ἐν) вами (υμῖν). Положим, Л. Толстой уверяет, будто в переводе этих слов с греческого языка на русский допущена преднамеренная или невольная ошибка.

Но это – решительная неправда. Предлог: ἐν значит не только «в», но и «между, с» и т.п., будучи соединен с дательным падежом, как это и сделано в греческом тексте. Таким образом, и рассмотренное место говорит против гр. Толстого, а отнюдь не за него. Но не оправдывает ли его ссылка на следующие слова Евангелия: итак, смотри, свет, который в тебе, не есть ли тьма?⁵¹² Эти слова, как и следующие: итак, если свет, который в тебе (ἐν σοί), тьма, то какова же тьма,⁵¹³ относятся, всего несомненное, не к разуму человеческому, а к совести человеческой.

Впрочем, если бы мы нарочито и допустили, что все эти слова имеют в виду собственно человеческий разум, все-таки Л. Толстой остался бы неправым. Тогда они имели бы следующий смысл: «так как в тебе омрачен или ослаблен даже и разум, то ты не в состоянии воспринимать и усвоить истину, возвещаемую мировым разумом». Не очевидно ли из сказанного, что только Христос, как воплотившийся личный Абсолютный Разум, может быть и на самом деле является источником для людей истинного ведения о Боге и Его отношениях к миру и человеку? А если это не подлежит ни малейшему сомнению, то вся деятельность человеческого разума по отношению к богооткровенной истине должна ограничиваться, вопреки воззрению гр. Толстого, лишь посильным усвоением и уяснением ее. Как единственный свет мира в религиозно-нравственной сфере, Богочеловек только Себя одного объявлял учителем в собственном смысле этого слова.⁵¹⁴ Вместе с этим Он воспрещал людям даже и именоваться учителями,⁵¹⁵ коль скоро они Им Самим не уполномочены на звание учителей.⁵¹⁶ Но, конечно, и в этом случае всякому из людей прилична роль только таких проповедников, которые передают своим

собратьям лишь то и в таком смысле, что и в каком смысле возвещено Христом.⁵¹⁷

Однако было бы недостаточно сказать, что Он – единственный авторитетный учитель в религиозно-нравственной области. Ветхозаветные пророки были авторитетными же провозвестниками мысли и воли Божией. Между тем, Христос не раз указывал на Свое безусловное превосходство перед пророками и в этом отношении.⁵¹⁸ В чем же состоит это превосходство? Известно, что пророки, как люди, были все-таки обыкновенными посредниками между Богом и людьми, возвещая сообщенное им свыше. Иисус же Христос, как воплотившийся Единородный Сын Божий, был личным откровением Бога людям. В лице Христа, по Его собственным словам, предстала пред людьми сама вечная истина.⁵¹⁹ Эта истина есть не иное что, как Сам Бог. Потому-то, когда ап. Филипп просил Христа показать ему Бога, Отца Небесного, Он отвечал: сколько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца (ὁ ἑώρακώς Εμεῖ ἑώρακε τόν Πατέρα).⁵²⁰ Эти слова Спасителя не следует понимать в качестве фигурального выражения, имеющего иносказательный смысл. Напротив, они самым точным образом выражают прямой смысл. Бог, по словам ап. Иоанна, есть любовь.⁵²¹ Спаситель же и был самой воплощенной любовью, а, следовательно, люди должны были видеть в Нем то самое, чем есть Бог. Отсюда и все, чему учил Христос, было непосредственным откровением со стороны Самого же Бога. Не Спаситель ли говорил, что Отец в Нем пребывает, а Он – во Отце, и что сказанное Им в то же время сказано и Отцом Его небесным?⁵²² Именно тем, что в лице Христа, как Единородного Сына Божия, говорил людям Сам Бог, и объясняется как особый характер Его речей, так и их особенное действие на людей. Он учил их, по собственному их признанию, как такое Существо, Которое имеет на то надлежащую власть, особое право.⁵²³ Слушая Его речи, народ в изумлении замечал: никогда человек ни говорил так.⁵²⁴ По всему этому, вопреки мнению гр. Толстого, Христа нужно признать не только величайшим учителем, но – Богоучителем.

Поскольку не верна мысль нашего писателя о значении Христа, как учителя, постольку же произвольно его мнение о содержании учения Христова. Как мы знаем, Л. Толстой уверяет, будто бы Спаситель учил людей собственно тому, как им наилучше достигнуть безмятежного и довольного в материальном отношении существования, для чего и внушал им поставлять весь смысл своей жизни в самоотверженном служении благоденствию человечества в его настоящих и грядущих поколениях. В доказательство правоты своего взгляда гр. Толстой ссылается, между прочим, и на слова Христа об имеющем быть всеобщем суде Его над людьми и об ужасных последствиях этого суда для тех, кто был равнодушен к вопиющим нуждам и к горю своих братьев.⁵²⁵ Нет нужды много распространяться в доказывании того, что наш писатель произвольно усвоит Христу такое учение, а потому ограничимся следующими замечаниями.

Трудно было бы оспорить то, что вообще говорит Л. Толстой о целях человеческой жизни и об обязанностях индивидуума по отношению к ней, если бы этот писатель доказал, что Христос действительно почитал саму по себе жизнь людей божественною и, внушая им безусловную преданность Сыну человеческому, разумеет под ним не иного кого, как человечество или вообще людей.

Что Спаситель не мог почитать и отнюдь не почитал людей воплощением божества и жизнь их божественною, это уже было указано нами. Он только Себя объявлял Богочеловеком и признавал только жизнь Бога божественной жизнью. Странно усвоить Христу мысль, будто бы человеческая жизнь сама по себе божественна. Если бы она была такою, тогда не было бы нужды говорить об ее поддержке и о содействии ее благосостоянию. Ведь божественная жизнь сама обуславливает собою всякую жизнь и всеблаженна сама по себе. Между тем, Христос весьма часто говорил о всецелой зависимости человеческого существования от воли Божией и внушал людям видеть только в Боге своего Верховного Хранителя и Благодетеля.⁵²⁶ Поскольку наша жизнь в нравственном отношении не чужда греховности и вообще несовершенна,

странно и говорить об ее божественности, называть ее какою-то святынею.

Что Христос отнюдь не разумел под Сыном человеческим людей вообще, а называл этим именем только Себя Самого, это видно, помимо уже сказанного нами, и из Его слов о всеобщем суде над людьми. Суд этот, по пророчественному евангельскому изображению, будет производиться Сыном человеческим. Некогда пред Ним предстанут, по Его воле, все люди без исключения, как добрые, так и злые.⁵²⁷ Первым Он дарует вечно блаженную жизнь, а вторых обречет на вечно-мучительную участь.⁵²⁸ Все это – такие действия, которые свойственны одному Богу. Если бы под Сыном человеческим нужно было понимать людей, как уверяет гр. Толстой, то в Евангелии или не было бы и самого повествования о всеобщем суде над людьми, или говорилось бы о каком-нибудь суде одних из них над другими. Мало того, так как Л. Толстой приписывает Христу отрицание всяких судов, то не могло бы быть в Евангелии повествования даже и о таком суде.⁵²⁹

Между тем, в нем ясно и определенно идет речь именно о будущем суде Сына человеческого над всеми людьми. Значит, и в данном случае нужно понимать под Сыном человеческим не иного кого, как только Христа. Контекст же свидетельствует об этом с непререкаемой очевидностью. Вслед за Своими словами о всеобщем суде, который имеет быть произведен Сыном человеческим, Христос говорит о том же Сыне человеческом, что Он предан будет на распятие, а Евангелист повествует о предварительном совещании иудейских духовных сановников, происходившем во дворе Каиафы, касательно того, как взять и предать смерти Иисуса Христа.⁵³⁰ Итак, не может быть ни малейшего сомнения в том, что на евангельском языке слова Сын человеческий тождественны со словами Христос.

Но признание того, что человеческая жизнь не есть сама по себе божественная жизнь, и что под Сыном человеческим нужно понимать только Христа, сполна опровергает мысль гр. Толстого, будто бы Спаситель учит людей возводить даже чисто-животную человеческую жизнь на степень некоторого кумира и внушает каждому из них ограничить все свои обязанности одной

обязанностью всецелого служения обеспечению и улучшению материального положения ближних. На самом деле Христос не только не поощрял людей поставлять целью всей жизни их безмятежное и довольное в материальном отношении существование и признавать единственной обязанностью обязанность всецелого служения животным потребностям и интересам ближних, но, безусловно, осуждает такое воззрение на цель человеческой жизни и на обязанности, лежащие на людях.

Уже на основании того одного, что вне человека существует истинно-божественная жизнь, которую условливается человеческая жизнь, сама по себе не божественная и существующая лишь по воле Бога, можно было бы с основательностью доказывать, что целью человеческого существования отнюдь не должна быть собственно безмятежная и довольная жизнь на земле. Между тем, в Евангелии много прямых и ясных мест, безусловно порицающих поставление целью человеческой жизни чисто-эвдемонистической цели, за каковую стоит Л. Толстой,⁵³¹ и указывающих человеку на совершенно другое, действительно достойное его, благо, долженствующее служить целью его жизни.

Что Христос весьма строго порицал тех, кто ставит главной задачей своей жизни достижение безмятежного и довольного в материальном отношении существования на земле, это достаточно видно, между прочим, и из притчи Его об одном богатом человеке. Последний говорил себе: «много добра у тебя лежит на многие годы; покойся же, спи, пей, веселись».⁵³² Такого поклонника безмятежной и довольной жизни на земле Бог назвал безумцем, забывшим об ожидающей его загробной жизни и о необходимости «в Бога богатеть».⁵³³ Относясь к отдельным лицам, это порицание за преследование грубо-эпикурейских или утонченно-эпикурейских целей в жизни одинаково относится и к целому человечеству, образуемому не иначе, как из индивидуумов. Безусловно воспрещая людям поставлять главной целью их жизни безмятежное и довольное существование на земле, Христос говорит каждому из них в

отдельности и всем вместе следующее: ищите прежде (πρώτον) царства Божья (τὴν βασιάν τοῦ Θεοῦ) и праведности его (καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ).⁵³⁴ О водворении и упрочении на земле этого царства Он заповедал нам постоянно молиться Всевышнему Отцу, прося Его: да придет царствие Твое.⁵³⁵ Ради этого царствия Божия человек должен, по учению Христа, жертвовать всеми мирскими благами.⁵³⁶ Не очевидно ли отсюда, что высшим благом человека, главной целью его жизни должно быть именно это царствие Божие?

Но что же оно такое и в чем собственно состоит? По мнению гр. Толстого, водворение на земле безмятежного и довольного существования для всех и есть водворение царствия Божия на земле. Дальше такого взгляда на царство Божие не пошел он и в своем сочинении: «Царство Божие внутри вас», несмотря на его заглавие. В противоречие с последним оно проникнуто мыслью только о скорейшем уничтожении всякого наличного государственного строя и о насаждении на земле царства Божия в смысле безмятежного и в материальном отношении обеспеченного существования людей. Исполнение заповеди о непротивлении злу и других заповедей является у гр. Толстого и в этом сочинении лишь средством для осуществления на земле так принимаемого им Царства Божия.

Положим, под влиянием критики, направленной против его грубо-утилитарного взгляда на добродетель, Лев Толстой в упомянутом сочинении заговорил даже о стремлении человека к внутреннему совершенству, как об условии водворения царства Божия на земле,⁵³⁷ и осуждает позитивистов, коммунистов и всех проповедников всемирного братства людей за утилитарный взгляд на дело.⁵³⁸

Это, однако, нисколько не свидетельствует о том, будто бы гр. Толстой ценит добродетель, не как средство к достижению вне ее лежащей цели. Правильный взгляд на добродетель, на нравственное самоусовершенствование человека, как на главную цель жизни, не согласуется не только с отрицанием бытия живого Бога и личного бессмертия человеческой души, свойственным этому писателю, но и с проводимыми в

упомянутом сочинении другими основными его воззрениями. В доказательство этого достаточно привести следующие его слова: «если мы верим предсказанию о том, что наступит время, когда мечи перекуются на орала и копья на серпы, мы сейчас же, не откладывая этого на будущее время, должны делать это по мере сил наших».⁵³⁹ Такая торопливость в насаждении того, что гр. Толстой называет царством Божиим, нисколько не вяжется с пониманием царства Божия, как явления, обусловленного достижением людьми высокой степени нравственного и вообще духовного совершенства. В действительности и дорожит этот писатель только наружной стороною установления царства Божия на земле в том виде, как он понимает его. Такой взгляд на царство Божие, безусловно, противоречит как предсказанию о нем пророка Исаии, на которое любит ссылаться Л. Толстой, так и учению Иисуса Христа. Это противоречие состоит не в том лишь, что гр. Толстой говорит о царстве Божиим, отрицая, однако, бытие живого, личного Бога, тогда как и пророк Исаия и Спаситель ясно учат, что Бог – виновник и устроитель того порядка вещей, который достоин именоваться Его царством. Этим, конечно, не только не отрицается, но предполагается участие и людей в его созидании. Противоречие между толстовским воззрением на царство Божие и библейским учением о нем всестороннее и глубокое. Разъясним это, сколько здесь возможно и уместно.

Пророк Исаия, говоря, что некогда волк будет жить с ягнёнком, барс будет лежать вместе с козленком, а люди перекуют мечи на орала и копья на серпы и т.д.,⁵⁴⁰ изображает такое положение вещей в мире, которое должно наступить отнюдь не вследствие лишь усилий и деятельности со стороны людей, но главным образом благодаря тому, что совершится для человечества и мира Мессией – вочеловечившимся Единородным Сыном Божиим. Это ясно видно из первого и дальнейших стихов 11 главы книги этого Пророка, содержащей предсказание касательно пришествия Мессии и наступления всеобщего мира и блаженства.⁵⁴¹ Такое воцарение всеобщего мира и благоденствия во вселенной наступит, по пророчеству Исаии, уже после преобразования и обновления мира, именно

тогда, когда, по словам ап. Петра, будут новыми небо и земля и воцарится на них правда.⁵⁴² Что именно это самое имел в виду пророк Исаия, видно из его же слов о сперва имеющем быть «поражении» земли и об убиении одного нечестивца, под которым разумеется, очевидно, антихрист.⁵⁴³ Что в мире до его преобразования и обновления нельзя ожидать всеобщего мира и блаженства, об этом не раз говорил сам Иисус Христос⁵⁴⁴

Между тем, гр. Толстой не обращает никакого внимания на слова Спасителя о том, что в отдаленном будущем вражда усилится между людьми и борьба между ними за обладание земными благами необычайно обострится, а след, настанет, вместо всеобщего мира и благоденствия, время самых жестоких раздоров и самых жгучих скорбей. Что слова Исаии нельзя понимать так, как их понимает Л. Толстой, это видно не из контекста только, но и из них самих, взятых отдельно. Чтобы волки жили дружно с ягнятами, а барсы – с козлятами, настоящая природа волков и барсов, очевидно, должна радикально измениться. Но тогда они уже перестанут быть волками и барсами.⁵⁴⁵ Все это очень хорошо понимал сам Исаия. Но в таком случае, что же означают его слова о подобных вещах? В этих словах Пророка, как и в словах его о перековке мечей на орала и копий на серпы, аллегорически изображается вовсе не то, что будет происходить некогда на теперешней земле и при обычном порядке вещей. Пророк хотел сказать и говорит лишь то, что, с окончательным водворением в человеческой среде царства Божия, имеющем наступить при совсем иных условиях, чем настоящие, уже не будет места ни для какого раздора, и ни для какой борьбы среди людей. Но почему же? Да потому только, что люди станут в нравственном отношении совершенно другими, чем каковы они теперь. Вот почему как Исаия,⁵⁴⁶ так и другие пророки⁵⁴⁷ единогласно говорят о благодатном нравственном возрождении и обновлении людей, как о необходимом предварительном условии наступления для них мира и блаженства.

Но если пророческие предсказания касательно царства Божия ставят его собственно в духовном перерождении и религиозно-нравственном усовершенствовании людей и ставят

в прямую и неременную зависимость от такого их состояния мирную и блаженную жизнь, то нельзя и ожидать от Иисуса Христа иного по существу учения о царстве Божием.

Объявляя царством не от мира сего⁵⁴⁸ то царство, которое Он называет Своим и Владыкою которого Он является,⁵⁴⁹ Спаситель уже этим одним показывает, что царство Божие есть чисто-духовное царство, непохожее не только на обычные земные царства или государства, но и на то царство, о котором говорит гр. Толстой. Царство Божие на земле, которое, как видно из притчей Спасителя о поле, о неводе⁵⁵⁰ и т.п., есть церковь Его, существенно отличается от всякого обыкновенного государства или царства уже и тем, что не допускает со своей стороны употребления каких-либо физических насильственных мер для защиты своего существования и своих интересов.⁵⁵¹ Основанное на земле Христом царство отличается от царства, о котором мечтает Л. Толстой, уже тем, что оно, как духовное, не может иметь своей целью достижение людьми житейского безмятежия и материального довольства. Будучи духовным, царство Христово должно иметь и цель чисто-духовную. Она, как видно уже из молитвы Господней,⁵⁵² состоит в том, чтобы люди осуществляли в своей жизни требования воли Божией. Воля же эта ясно выражена в следующих словах Спасителя: будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный.⁵⁵³

А поскольку Единородный Сын Божий, Иисус Христос, проявил свойственное Его небесному Отцу совершенство в условиях человеческого земного бытия, то стремиться к совершенству значит для людей стремиться к возможному воплощению в своей жизни религиозно-нравственных качеств, какими отличался Спаситель. Вот почему Он и требовал от Своих учеников и от всех Своих последователей, чтобы они шли в своей религиозно-нравственной жизни по стопам Его, подражали Ему.⁵⁵⁴ Вот почему и св. апостол Павел прямо указывает цель для вступивших в земное царство Божие в том, чтобы они путем непрестанного религиозно-нравственного возрастания достигали того совершенства, которого живым воплощением является Богочеловек.⁵⁵⁵ Таким образом, цель царства Божия на земле, проповеданного Иисусом Христом и

созидаемого Им при непосредственном и деятельном участии Его последователей, лежит отнюдь не вне человека, а в самом же человеке – в его духовном перерождении и непрестанном нравственном самоусовершенствовании. Мало того, это-то духовное перерождение, это-то непрестанное нравственное самоусовершенствование людей и есть не иное что, как само царствие Божие в них, рассматриваемое с психологической его стороны. Об этом ясно учит сам Спаситель. На вопрос фарисеев о том, когда придет царствие Божие, Он сказал им: не придет царствие Божие приметным образом и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо царствие Божие внутри вас.⁵⁵⁶

Вопреки уверениям гр. Толстого, будто царство Божие состоит в уничтожении существующего государственно-социального строя и в водворении среди людей внешнего мира и материального довольства, даже рационалисты, знакомые с делом и не желающие фальшивить, признают, что Христос поставлял царство Божие в совершенно ином. Заметивши, что моральное значение учения Христа заключается в идее царства Божия, Вольтманн продолжает: царство Божие, по учению Иисуса, существует внутри человека в форме общего духовно-нравственного настроения. Иисус во всех Своих речах приводит человека от чувственного к духовному, от внешнего к внутреннему. Выше обладания всем миром, по учению Иисуса, поставляется чистота и здоровье души.⁵⁵⁷ В этих словах Вольтманна правильно выражена самая существенная и основная особенность учения Христа о царстве Божиим. Если в людях вовсе нет общего духовно-нравственного настроения, более или менее гармонирующего с требованиями воли Божией, то нельзя и говорить о существовании царства Божия на земле. Душа человеческая, наш внутренний мир, составляет ту единственную область, из которой на земле может, под влиянием благодати Божией, получить начало и на которой может утверждаться порядок вещей, свидетельствующий о господстве воли Божией среди людей и выражающий ее. Но в чем же именно состоит то душевное настроение людей, которое является царством Божиим в них? Условливаясь живой верою в Иисуса Христа и любовью к людям, настроение это

характеризуется следующими основными, неотделимыми одно от другого, свойствами: а) смирением⁵⁵⁸ истинного христианина, соединенным с сознанием неудовлетворительности всякого наличного нравственного его состояния и с не престающей жаждою добра и добра, б) кротостью, выходящей из живого сознания возможности различных недостатков и в ближних, а потому вызывающей на снисходительное отношение к ним и на терпеливое перенесение разных обид от них; в) правдолюбием, выражающимся особенно во всегдашней правдивости и искренности во всех словах и поступках; г) милосердием, предполагающим чуткость ко всякой нужде, ко всякому страданию, ко всякой скорби даже и врагов своих и готовность посильно помочь им и утешить их; д) чистотою сердца, не допускающей никаких нечистых или дурных помыслов, чувствований и влечений или желаний; е) миролюбием, при котором христианин не удовлетворяется тем, что сам он не подает никаких резонных оснований к несогласиям или к раздорам и вражде, но всячески старается о том, чтобы внести согласие и мир повсюду, где замечает какой-либо раздор и какую-нибудь вражду; ж) любовью к справедливости, в силу которой христианин, сознавая, что раздоры и вражда проистекают из недостатка в людях чувства истинной справедливости, всевозможно старается о возбуждении и укреплении этого чувства в них, хотя бы ему пришлось переносить из-за этого даже преследования или гонения; и з) полной преданностью Христу и интересам Его царства, при которой человек радостно переносит всяческие злословия, поношения и страдания ради Христа и из-за своего посильного служения распространению и процветанию Его царства на земле, царства истины, любви, правды и духовной свободы.⁵⁵⁹

Таковы отличительные свойства, характеризующие собою то душевное настроение и состояние человека, которое названо в Евангелии царством Божиим внутри нас. Ап. Павел кратко выражает понятие о нем в следующих словах: Царствие Божие, говорит Он, не пища и питье (οὐχ ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν Θεῶν βρώσις καὶ πόσις), но праведность и мир и радость во Св. Духе (ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρά ἐν Πνεύματι ἁγίῳ).⁵⁶⁰ Здесь

все нравственные качества общего душевного настроения человека обозначаются одним словом, праведность. Хотя слово: *δικαιοσύνη* имеет и другие значения, но в данном случае оно несомненно означает праведность, святость, как и в словах Христа: ищите прежде всего царства Божия и правды (*δικαιοσύνην*) его.⁵⁶¹ А кто достиг этой праведности в большей или в меньшей степени, тот испытывает и больший или меньший душевный мир, большее или меньшее внутреннее блаженство, блаженство чистой совести, уже здесь на земле, несмотря на свое внешнее положение и состояние, могущее быть не только в высшей степени незавидным, но и бедственным в зависимости от разных внешних обстоятельств. Такова мысль ап. Павла, взятая особенно в контексте.⁵⁶²

Приобретение праведности или нравственного совершенства, условливающего собою наш душевный мир, наше внутреннее блаженство, является идеалом, к осуществлению которого мы должны стремиться, высшим благом, достижение которого должно быть для нас важнее и дороже всего, целью, к которой должны направляться все наши помыслы и желания. Полное осуществление этого царства Божия, т.е. нравственного совершенства и соединенного с ним блаженства, недостижимо, однако, в условиях нашей земной жизни, а потому Спаситель обещал верным и усердным Своим последователям царство небесное.⁵⁶³

Это последнее, имеющее окончательно наступить для людей после второго пришествия Богочеловека на землю, не есть, по своему характеру и по своей цели, какое-либо иное царство сравнительно с земным царством Божиим. То и другое – одно и то же царство Божие. Различие между ними состоит только в том, что они находятся в различных стадиях своего развития и в разных условиях существования. Земное царство Божие, т.е. церковь, подвержено изменениям в количественном отношении, как это видно из притчи Христа, например, о горчичном зерне.⁵⁶⁴ Состав членов этого царства возрастает, но может и уменьшиться значительно.⁵⁶⁵ В земном царстве Божиим добрые и злые, добродетель и порок не отделены одни от других, а существуют совместно, подобно тому, как в хлебном

поле произрастают наряду с пшеницей и негодные плевелы, заглушая, тесня ее.⁵⁶⁶ Даже и наилучшим членам церкви Христовой приходится более или менее переживать как внутреннюю борьбу с греховными помыслами, чувствами и вожделениями, так и различные испытания в виду тех или иных внешних соблазнов и искушений. Потому-то, Спаситель говорит, что царство Божие берется людьми путем усилий.⁵⁶⁷ Блаженный мир души не может не омрачаться и не прерываться даже и у наилучших христиан не только вследствие указанной душевной борьбы и возможных при ней нравственных падений, но и вследствие окружающего зла, зрелище которого способно возмущать и тревожить их.⁵⁶⁸ Земное царство Божие, церковь Христова, имеет много разного рода внешних врагов и должно вести с ними непрестанную борьбу, от чего и называется воинствующим. В земном царстве Божиим единение людей с Богом и друг с другом, о каковом единении молил Отца Своего Небесного Иисус Христос пред Своими крестными страданиями и смертью,⁵⁶⁹ или является очень ограниченным, или же еще только ищется. В царстве небесном откроется добрым людям возможность уже беспрепятственного дальнейшего и дальнейшего самоусовершенствования, ничем не возмущаемого блаженства и полного единения с Богом и друг с другом.⁵⁷⁰

Как видим, гр. Толстой не только извращает христианское учение о царстве Божиим, но даже безусловно отвергает его, ибо отрицает не только бытие живого Бога, Промысла и личного бессмертия человеческого духа, но и все остальное, что предполагается понятием о царстве Божиим, о царстве Христовом. Л. Толстой надлежаще не усвоил в учении Спасителя о царстве Божиим даже мысли о том, что люди могут достигнуть внешнего благоденствия лишь под условием обладания праведностью или святостью. Господь Иисус Христос сказал: ищите прежде всего царства Божия, т.е. праведности, нравственного совершенства, и тогда само собою достигнется материальное довольство и прочее, желаемое людьми.⁵⁷¹ Наш же писатель начал с конца, с мысли о немедленном получении людьми внешних благ, а тем, без чего обладание ими

немыслимо, совершенно пренебрег. Как велико это пренебрежение, видно уже и из того, что гр. Толстой отваживается уверять, будто внешнего, обязательного для всех, определения зла нет и не может быть».⁵⁷²

Выходит, будто Спаситель не предложил обязательного для всех определения зла. Да разве не дано Им это определение уже в учении о праведности и об ее неперемennых принадлежностях или свойствах: смирении, кротости и т.п.? Все противоположное праведности и этим ее свойствам должно считаться всеми людьми за зло. Л. Толстой, как один из крайних утилитаристов, не хочет принять такого единственно-правильного понятия о добре и зле. Объявив, что зло неопределимо, он, в противоречие с самим собою, решительно поставляет его в сложившемся государственно-социальном строе с властями, полицией, войском, судами, войнами, институтом собственности и т.д. и в существовании церкви, не отрицающей государства и его установлений. Вот почему всячески и агитирует он за немедленное уничтожение государства и фанатически нападает на церковь в своих богословско-философских сочинениях. Если бы их автор отбросил свое самомнение и нахватанные им из самых мутных источников идей, и надлежаще вдумался в христианское учение о том, что безмятежное и довольное в материальном отношении существование людей возможно лишь под условием нравственного перерождения и самоусовершенствования их, то убедился бы, что только в этом учении заключается надлежащее разрешение занимающего его вопроса об улучшении взаимных отношений между людьми и о материальном обеспечении всякой бедноты и нищеты.

Дурны наличные отношения между людьми, и весьма многие из последних бедствуют, например, в материальном отношении вовсе не потому, что существует государство с разными его учреждениями и действиями и что церковь не восстает против государства. Действительной причиною указанных и других печальных явлений нужно считать не иное что, как злую волю человека, его дурные похоти, страсти и влечения. Ничем и никогда неопровержимую истину возвестил

Спаситель, сказавши, что в испорченном сердце людей, в их дурном душевном направлении, заключается единственный источник того зла, которое проявляется в человеческой жизни, начиная с таких или иных хищнических захватов чужого имущества и оканчивая убийствами.⁵⁷³ В некоторых местах в особенности сочинения своего «Христианское учение» сам гр. Толстой отчасти приближается к такому взгляду на дело, но его превратные метафизические воззрения на Божество, человека и мир не дали ему возможности надлежаче овладеть этим взглядом и последовательно провести его. Вот почему он и воюет не против коренной причины представляющихся ему внешних житейских зол, а против того собственно, что она производит, да и в этом случае впадает в великую и вредную ошибку, принимая за зло даже государство и церковь. Государство, долженствующее служить воплощением справедливости, имеет целью оградить людей от наибольшего зла, какое они могли бы испытывать, будучи предоставлены на жертву всяческому произволу и действию ничем не сдерживаемых человеческих дурных вождлений и страстей. Церковь же имеет своей главнейшей задачей побороть в людях коренную причину внешних нестроений и зол человеческой жизни и соделать людей по возможности праведными, а вместе с этим и счастливыми. Не безнравственно ли, не вредно ли восставать против самого существа государства и церкви и объявлять то и другое злом и даже источником зла?

Пусть государство и его деятели не удовлетворяют, по фактическому своему состоянию и направлению, нашим справедливым ожиданиям. Из этого следует только то, что каждый из нас, начавши с собственного нравственного оздоровления, обязан содействовать доступными для него нравственно-чистыми путями улучшению положения дел в государственно-социальной области, а не становиться в ряды анархистов-революционеров. Последних, впрочем, осуждает и Л. Толстой, поскольку они стремятся к насильственному ниспровержению того или иного государственно-социального строя. Он правильно указывает на то, что если бы революционерам и удалось свергнуть какое-либо наличное

правительство и передать власть в руки другого, то новая власть станет действовать по необходимости деспотично и жестоко, будучи побуждаема к самозащите от озлобленных свергнутых представителей власти и их сторонников и усиливаясь водворить тот или другой новый порядок.⁵⁷⁴

Но деятельность революционеров неодобрительна не в этом только отношении. Перемена одного государственно-социального строя на другой, произведенная насильственным путем, не уничтожает, по справедливому мнению Спенсера, существующего зла, а только переливает его из одной формы в другую, только изменяет его вид, заставляя терпеть от него если не прежние же, то иные слои народной массы.⁵⁷⁵

Недостаточно сказать и это. Порядок вещей, созданный на потоках человеческой крови, не прочен. Привыкшие к пролитию крови или к зрелищам ее потоков и усвоившие себе мысль о дозволительности прибегать к насильственным действиям для ниспровержения существующего государственно-социального строя неизбежно озверевают в своих помыслах, чувствах и желаниях. Коль скоро созданный новый порядок в чем-нибудь не удовлетворит таких людей, у которых эгоистические стремления лишь усиливаются от провозглашения идей всеобщего внешнего равенства и всеобщей внешней свободы, то они не постесняются разрушать насильственным образом один внешний строй за другим. Ввиду всего этого истинные представители науки и действительные друзья человечества сходятся между собою во мнении, что прочное и правильное улучшение государственно-социального строя возможно только под условием «внутреннего перерождения человеческой природы».⁵⁷⁶ Между тем, гр. Толстой не понимает этой истины и, осуждая анархистов-революционеров, сам добивается, хотя и иным путем, того же самого, к чему стремятся они. Как бы не понимая, к какому великому злу ведет его анархическая проповедь, он ожесточенно нападает и на церковь, имеющую своей прямой задачей внутреннее перерождение или нравственное усовершенствование человеческой природы, без чего немислимо благоденствие людей.

Пусть и церковь в лице своих пастырей и прочих ее членов плохо выполняет свою задачу. Из этого никак не следует же необходимость уничтожения ее, хотя бы оно и было возможно, чего сказать, конечно, нельзя. Из неудовлетворительного состояния пастырей церкви и остальных ее членов, если бы оно было даже общим, а это – неправда, выходит только то заключение, что всякий, кому дороги высшие интересы человечества и внешнее его благоденствие, должен, сам всецело проникшись духом Христовым и постоянно самосовершенствуясь, стать живым и деятельным членом церкви Христовой и всячески стараться о нравственном перерождении и обновлении окружающих его людей. Только этим одним путем возможно улучшение состояния как церкви, так и государственно- социального строя. Мало того, когда все люди нравственно переродились бы и достигли бы возможной для них на земле праведности или святости, тогда сам собою отпал бы всякий государственный строй с его различными принудительными средствами для удержания дурных человеческих страстей в некоторых внешних границах, и наступила бы для людей безмятежная и исполненная всяких благ жизнь. Тот же путь, на который встал гр. Толстой и на который он спокойно и настойчиво приглашает других, может привести в конце всего только к наибольшему злу, чем какое существует теперь.

Но если Л. Толстой столь глубоко неправ в своем отрицании христианского учения о царстве Божием и в своем собственном понятии о последнем, то не прав ли он, утверждая, будто бы доброе направление человеческой воли может и должно выражаться лишь в делах любви по отношению к ближним? Отнюдь нет! Уже не говоря о том, что самое понятие праведности или святости неизбежно предполагает, прежде всего, надлежащее отношение человека к Богу, мы должны обратить внимание на то, что та самая беседа Христа о всеобщем будущем суде, на которую ссылается гр. Толстой в доказательство этой своей мысли, говорит против него же, а вовсе не за него. Как из слов праведников, так и из слов

грешников ясно следует признание ими Христа Владыкою вселенной и Властелином своей судьбы.

С другой стороны, Спаситель указывает в жестокосердии грешников и в сострадательном отношении праведников к нуждам их собратьев то нарушение, то исполнение Его воли, то преступное, то одобрительное отношение к Нему Самому. Но о чем говорит все это? Оказывается, что недостаточно одних дел любви к ближним для того, чтобы человеческая жизнь была вполне достойною в нравственном отношении. У людей должны стоять на первом плане их отношения к Богу, а именно: сердечное признание Его бытия и владычества над ними и совершение добрых дел не вследствие только личных воззрений и влечений, а тем более не ради искания собственной же выгоды, как это выходит по учению Л. Толстого, но из повиновения Богу, из стремления угодить Ему, из горячей любви к Нему и к возлюбленным Им людям.

Но если обратимся к другим евангельским местам, излагающим учение Христа, то, пожалуй, еще резче выступит антихристианский характер мысли гр. Толстого и его многочисленных единомышленников, будто бы вся нравственная задача жизнедеятельности индивидуума состоит в самоотверженном служении благу ближних ради собственного счастья. Из многочисленных мест этого рода нельзя не остановиться на следующем повествовании. Когда Христос находился в пустыне и постился в течение сорока дней, явился к Нему диавол и, между прочим, сказал Ему, что если Он, павши, поклонится искусителю, то последний отдаст в Его власть все царства мира. На эти соблазнительные слова Христос ответил диаволу: только Господу Богу нужно поклоняться и Ему одному служить.⁵⁷⁷

Слова, сказанные диаволу Спасителем, вполне относятся и к тому, что внушает людям Л. Толстой. Последний, отвергнув бытие живого Бога и служение Ему, возвел на степень некоего идола человечество и убеждает всякое отдельное лицо, ради его собственного счастья, всецело отдаться, забыв Бога, на служение другим людям и видеть в таком служении свой

единственный, но весьма корыстный, долг.⁵⁷⁸ Эти внушения людям – едва ли не сатанинские внушения...

Итак, Христос учил совершенно противоположно тому, что приписывает Ему гр. Толстой. Не что-либо другое должно составлять главную цель стремлений и действий человека, а приобретение праведности, проявляющейся, с одной стороны, в сердечной любви и преданности Богу, а, с другой, в деятельной любви к ближним во имя Бога и ради Бога. Христос не только был учителем праведности, но и живым воплощением ее. Не только Сам Он свидетельствовал о Своей праведности, но не могли Его не считать праведником все, кто ближе и беспристрастнее присматривался к Его безмерно-высокому нравственному характеру. Даже Пилат не мог не увидеть в Христе праведника.⁵⁷⁹ Пилату же принадлежат глубоко знаменательные слова: се, человек,⁵⁸⁰ сказанные им по отношению к Спасителю. В этом изречении Пилат, даже не сознавая всего его значения и смысла, выразил чрезвычайно-верную и глубокую мысль. В лице Христа не только ипостасно, в одном лице, соединена божеская природа с человеческою, но человеческая природа выступила в своем идеальном, совершенном виде.

Ап. Павел указывает на эту характеристическую особенность человеческой природы Христа в следующих словах: первый человек (Адам) из земли перстный; второй человек (Христос) Господь с неба. Как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного.⁵⁸¹ Из этих слов Апостола ясно видно, что в человеческой природе Христа осуществлена идея самого совершенного человека, от вечности присущая Разуму Божию. Единородный Сын Божий, вочеловечившись, осуществил в Своей земной жизни то, чем предопределено сделаться людям духовно и телесно, нравственно и физически, под условием их живого общения и единения с Богом – Источником всякого совершенства и жизни. Как безгрешный, безусловно святой, Христос осуществил идею совершенного человека с нравственной стороны. Как воскресший из мертвых в прославленном теле, одухотворенном и потому неподчиненном обычным условиям нашей телесной

жизни, Христос осуществил идею безусловно-совершенного человека с физической стороны. Поэтому, об Христе нельзя не сказать, что это – единственный, идеальный человек по Своей человеческой природе.

Не отрицая, в общем, нравственно-высокого характера жизни Христа и называя Его даже образцом нравственного совершенства, которому должны подражать люди,⁵⁸² Л. Толстой, в противоречие с самим собою, уверяет, будто бы слабость и недостатки человеческой природы Христа обнаружались в Его глубокой скорби пред Его крестными страданиями и смертью и в явившемся было у Него намерении воспротивиться вооруженной силою имевшим взять Его.⁵⁸³ Христос, несомненно, скорбел пред Своими крестными страданиями и смертью так сильно и глубоко, как, конечно, не скорбел ни один человек в мире. Но, спрашивается, чем же вызывалась эта скорбь?

Это была святейшая из святейших скорбей, вызванная ясным и живым сознанием всех грехов и нравственных язв человечества, всей безмерности его вины пред Богом и всего ужаса оставления виновных карающей Правдою. Взявши на Себя грехи всего мира, Христос душевно выстрадал в Гефсиманском саду за всех людей все то, что должны бы выстрадать они. Это, значит, была скорбь безмерного человеколюбия и абсолютной нравственной чистоты. Не потому ли Христос и говорил плакавшим о Нем женщинам? дочери Иерусалимские! не плачьте обо Мне, но плачьте о себе и о детях ваших?⁵⁸⁴ Причиной великих душевных мук Христа было и сознание всего греха, всей злобы человечества, какие обнаружатся в обречении Его людьми, которых Он так любил, на крестные страдания и смерть. Но если бы скорбь Христа пред Его крестными страданиями и смертью была даже и выражением одного страха пред ними, чего, однако, допустить нельзя в виду обнаруженного Спасителем: а) беспримерного терпения среди ужасных мук и б) бесконечной любви к самим мучителям Его,⁵⁸⁵ то и это не доказывало бы мысли гр. Толстого. Содрогаться пред страшными пытками и казнями еще не значит непременно обнаружить нравственную слабость.

Неприятности и страдания в человеческом мире, нельзя считать вообще необходимыми, обуславливающими собою самую возможность приятностей или наслаждений. Дж. Селли справедливо говорит касательно этого следующее. Неправда, будто наслаждения не чувствовались бы без предшествовавших им страданий. Люди чувствовали бы и сознавали бы наслаждение, если бы оно сопровождало каждый шаг их, лишь бы оно ощущалось в различных степенях напряженности. Нельзя опускать из виду и того, что есть и состояние безразличия, обуславливающее собою сознаваемость наслаждений.⁵⁸⁶ Христианское учение объясняет происхождение страданий в человечестве грехопадением прародителей. Будучи последствиями нравственного зла, страдания в грешном человечестве представляются уже как бы нормальным явлением. Для Христа же, который, по Своему человечеству, с детства переходил от состояния чистой невинности к большему и большему совершенству,⁵⁸⁷ страдания были явлением противоестественным. Поэтому, Его человеческая природа не могла не содрогаться в виду их. Что касается смерти, то и она не представляет собою необходимого явления в человечестве. Против этой мысли напрасно было бы восставать с естественнонаучной точки зрения. Обмен материи, непрестанно происходящий в живом человеческом организме, сам по себе отнюдь не предполагает с какой-нибудь необходимостью прекращения этого жизненного процесса. Ограниченность земной поверхности требует только постепенного утончения или как бы одухотворения человеческих тел, а оно возможно с точки зрения естествознания, ибо материя встречается в природе в самом тонком или эфиробразном виде. Для естествознания вопрос о смерти даже животных составляет загадку, и оно дальше разных гипотез не ушло в его решении.⁵⁸⁸ Объяснение умирания данного растительного или животного организма тем, что он совершил цикл своего развития и выполнил свое назначение, представляется наиболее рациональным. Но к человеку оно неприменимо, ибо нельзя указать предела духовному человеческому развитию.⁵⁸⁹

А поскольку в человеке душа самым теснейшим образом связана с телом, то последнему не для чего прекращать своего жизненного процесса, пока душа не выполнила своего предназначения. Ввиду же того, что последнее уходит в бесконечность, тело человеческое должно бы вовсе не умирать. Христианское вероучение видит в телесной смерти человека последствие и проявление его греховности. Такой взгляд на причину смерти в человеческой среде свойствен общечеловеческому сознанию, неомраченному какими-либо предвзятыми и ошибочными философскими воззрениями. Это видно, между прочим, из того, что почти все языческие народы, подобно евреям, смотрели и смотрят на человеческий труп, как на нечто такое, прикосновение к чему оскверняет. Но если смерть грешных людей стала своего рода естественным явлением, хотя и прискорбным, то в природе Спасителя смерть представляет собою безусловное противоречие с тем, чем Он был и есть. Христос, будучи вочеловечившимся Сыном Божиим, есть сама жизнь и источник жизни для других. Хотя Его телесная смерть спасительна для нас, тем не менее она была чрезвычайно ненормальным явлением для Него Самого. А коль скоро отрицать этого нельзя, в таком случае Христос не мог не возмущаться духом пред предстоявшими Ему мучениями и смертью – плодами греха, зла. Это возмущение – признак не слабости, а святости.

Что же касается той мысли гр. Толстого, встречающейся и у некоторых других неверующих писателей, будто бы Христос намеревался силою воспротивиться имевшим взять Его, то эта мысль представляется еще более произвольною, чем сейчас рассмотренная. Высказывая ее, Л. Толстой имеет в виду слова Спасителя, сказанные Им, пред крестными Своими страданиями и смертью, ученикам касательно того, чтобы они, продавши одежду свою, купили нож. Услышавши это, ученики сказали: Господи! вот, здесь два меча, на что отвечал им Спаситель: довольно. Но есть ли в этих словах какое-либо указание на возникшее в Христе желание силою воспротивиться тем, кто имел взять Его? Вовсе нет.

Спаситель всего скорее не указывал ли ученикам, как они должны вести себя в последствии, когда им придется идти на проповедь о Нем? Так заставляет думать уже Его упоминание о том, какие наставления давал Он им прежде, посылая их на проповедь. Тогда, говорил Христос, Я посылал вас без мешка, без сумы, без обуви, и вы не терпели ни в чем недостатка. Теперь же, продолжал Спаситель, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму, а у кого нет, продай одежду свою и купи нож (μάχαρᾱ). Прямо за этими словами Он говорит о скоро имеющих исполниться пророчествах касательно Его страданий и смерти.⁵⁹⁰ Если возьмем все это во внимание, то не выходит ли действительно, что Христос говорит собственно о том, как ученики должны поступать, отправляясь на проповедь, когда с ними уже не будет их Божественного учителя. Указывая на ожидающую Его мучительную смерть, Спаситель не предсказывал ли о том, что и учеников ожидают гонения и преследования? Но при таких стеснительных обстоятельствах ученики меньше всего могли бы рассчитывать на дружеские услуги со стороны других людей. На эту-то ожидающую учеников трудность их положения, Христос и указывает Своими словами о мешке, суме и прочих вещах. Путникам часто бывает нужен нож.⁵⁹¹ Спаситель упомянул и о нем, очевидно, желая чрез то указать ученикам, что даже в таких вещах, как нож, они могут встретить отказ со стороны их ближних. Между тем, ученики не поняли истинного смысла и цели речи своего Божественного учителя и заговорили об имеющихся у них двух мечах. Видя непонимание Своих слушателей, Он сказал им: довольно и тем дал им почувствовать, что они думают вовсе не о том, на что Он указывал им. Слово, довольно обозначает лишь ненужность дальнейшего продолжения речи.

Вот как, по нашему мнению, следует понимать слова Христа. Между тем, если допустить предлагаемое гр. Толстым объяснение, в таком случае придется приписать Богочеловеку не только недопустимое в Нем противоречие с Его собственным учением и с Его обычным образом действий, но немыслимое даже и во всяком обыкновенном человеке непонимание самых простых и очевидных вещей. Каждый согласится, что в

положении Христа никак нельзя было рассчитывать на успешное сопротивление громадной толпе вооруженных людей, находившейся во всякое время в распоряжении иудейских начальников. К тому же, последние всегда могли достать для своих целей потребное количество и дисциплинированной стражи – солдат. Поэтому даже удачное сопротивление в одном каком-нибудь случае в результате повлекло бы за собою лишь наихудшие последствия для Христа. Наконец, если бы Он имел в виду действительно вооруженное сопротивление преследователям, то разве мог бы Он сказать, что для этого достаточно и двух «мечей», бывших у Его учеников? Напротив, Он потребовал бы большего запаса их.

Таким образом, как скорбь и душевные муки Богочеловека в Гефсиманском саду, так и рассмотренные нами Его слова вовсе нельзя понимать в качестве доказательства Его нравственной слабости. Скорбь Христа в Гефсиманском саду была скорбью за грешных людей. Душевные Его муки в виду предстоявших Ему крестных страданий и смерти были выражением собственно ужаса нравственно-совершенного существа пред чудовищностью греха и его неизбежных последствий. Слова Спасителя об ожидающем Его учеников тяжком положении выражали не иное что, как Его любвеобильное и попечительное отношение к ним. А коль скоро все это – правда, то выходит, что Христос не только беспримерный по Своему авторитету Учитель, между прочим, и праведности, но – сама воплощенная праведность.

Итак, Христос, несомненно, быв Верховным Учителем, лично являвшимся, как живое воплощение истины и добра, самым совершеннейшим образом удовлетворил потребности религиозно-нравственного сознания человечества в Божественном учении. Но удовлетворил ли Он другой, не менее настоящей и неотклонимой, потребности человечества в примирении его с Богом посредством искупительной добровольной смерти за грешных людей? Православно-христианская церковь, начиная с первых дней своего существования, учила и учит, что Богочеловек добровольно принес собственную жизнь в искупительную жертву за весь

грешный человеческий род, чрез то примирил людей с Богом и умиротворил их совесть. Гр. Толстой, однако, так не думает. Он уверяет, будто бы Христос не признавал прирожденной нравственной испорченности людей, никогда не объявлял Себя пришедшим искупить Своей кровью грехи и вины человеческого рода и видел в Своих крестных страданиях и смерти не более, как утверждение или подтверждение истинности Своего учения. Но оправдываются ли уверения этого писателя тем самым, на чем он пытается обосновать свое антихристианское воззрение? Остановимся хотя на некоторых евангельских местах, но таких, которые, как наиболее невыгодные для него, этот писатель или нарочито обходит молчанием, или превратно истолковывает.

Л. Толстой видит неоспоримое доказательство прирожденной людям нравственной чистоты в следующих словах Христа о детях: таковых (τῶν τοιοῦτων) есть царство небесное;⁵⁹² кто не примет царствия Божия, как дитя (ὡς παιδίον), тот не войдет в него.⁵⁹³ Между тем, в этих словах нет и намек на то, будто бы дети безусловно чисты в нравственном отношении. Спаситель указывает ими только на одну какую-то черту, которая делает детей достойными подражания со стороны взрослых лиц. Какая же это черта? Вдумываясь в подробности евангельского повествования, мы должны сказать, что Христос имел в виду только ту доверчивость, с которою дети идут и ласкаются к совершенно-незнакомому им человеку, но с любовью обратившемуся к ним. Существование же доверчивости к людям в ком-нибудь не есть еще доказательство совершенной нравственной чистоты и безупречности. Потому-то и в детях каждый может наблюдать рядом с доверчивостью проявление дурных качеств, как, например, зависти, жадности, упрямства и прочего.⁵⁹⁴

Но и независимо от всех этих соображений слова Христа о детях никоим образом не уполномочивают приписывать Ему взгляд на детей, как на безусловно-чистых в нравственном отношении. Если бы Спаситель действительно имел этот взгляд, он прямо сказал бы, что дети неизбежно суть члены царствия Божия. Однако Христос не сказал так. Этого мало. Он, напротив, говорит в другом месте, что если кто не родится от

воды и Духа, тот не может войти в царствие Божие.⁵⁹⁵ Замечательно, что Спаситель при этом не сделал исключения ни для каких людей, хотя бы то были самые маленькие дети. Значит, и они не чужды греховной заразы, коль скоро для их вступления в царствие Божие требуется соблюдение особого условия.

Таким образом, даже те изречения Христа, на которые ссылается гр. Толстой в доказательство своей мысли, на самом деле свидетельствуют против него. Между тем, этот писатель не обратил внимания на многие другие изречения Спасителя, ясно говорящие, что Он не только сам признавал, но и нас учил признавать прирожденную всем людям греховность. Что значит, например, то обстоятельство, что Христос начал Свою общественную проповедь призывом всех людей к покаянию?⁵⁹⁶ Каяться ведь значит признавать нашу греховность пред Богом, т.е. наше отступничество от Него или нашу холодность к Нему и вообще несоблюдение нами Его воли по отношению к чему бы то ни было. Если же все призываются к покаянию, то значит, все суть грешники. Затем, не Сам ли Христос преподавал всем же людям такую молитву, в которой испрашивается у Бога прощение грехов наших?⁵⁹⁷ Наконец, Спаситель же сказал всем людям без исключения следующее: если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших.⁵⁹⁸ В этих словах Христа также неоспоримо выражена мысль о греховности всех людей. Ап. Иоанн, на коего любит ссылаться гр. Толстой, говорит следующие глубоко-назидательные слова: если говорим, что не имеем греха (Ἐάν εἰπῶμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐχ ἴχομεν), обманываем самих себя (εαυτούς, πλανῶμεν), и истины нет в нас (καὶ ἡ ἀλήθεια οὐχ ἐστὶν ἐν ἡμῖν).⁵⁹⁹ Что же, как не учение Христа о прирожденной нравственной испорченности всех людей, заключается в этих словах возлюбленного Его ученика?

Что нравственная порча глубоко проникает человеческую природу, оспаривать это значит идти против очевидности. Вся история человечества есть неопровержимое свидетельство нравственной испорченности людей. Положим, на страницах истории встречаемся и с проявлениями добрых инстинктов, свойственных человеку, но она же говорит о том, как к самому

добру приплетается зло и омрачает его. Самонаблюдение также всегда говорило и говорит каждому человеку, чуткому к требованиям своей совести и чуждому превратных понятий о добре и зле, что в нас господствует сильное и неискоренимое нашими личными средствами влечение ко злу. Потому-то, и более серьезные из философов, как, например, Кант,⁶⁰⁰ прямо признавали в человеке существование «радикального зла», т.е. могущественного предрасположения и влечения ко злу. Но откуда же и как произошло оно в людях? Сколько теорий ни предлагалось различными мыслителями для объяснения происхождения в людях склонности ко злу, ни одна из этих теорий не дала и не дает удовлетворительного ответа на этот вопрос.⁶⁰¹ Надлежащее его разрешение мы находим только в библейском повествовании о грехопадении наших прародителей. В своем «Ответе Синоду» гр. Толстой называет это повествование «басней, не имеющей никакого смысла в наше время»,⁶⁰² а в своей пресловутой «Критике догматического богословия» самым кощунственным образом глумится над православно-христианским учением о происхождении зла в мире. Но имел ли Л. Толстой достаточные основания так относиться к библейскому повествованию и к христианскому учению о происхождении зла? Таких оснований он не только не выставил, но и не мог выставить.

Доказательством того, что библейское повествование о грехопадении прародителей есть, будто бы, не иное что, как басня, служит у гр. Толстого ссылка на «наше время», в которое, значит, якобы уже окончательно и основательно доказано это. Но ведь такая ссылка представляется наивной. Наука не только не доказала, но и не может доказать с надлежащей основательностью, будто библейское повествование о грехопадении прародителей есть сказка. Научному непосредственному исследованию и познанию не подлежат первобытные люди и история их нравственной жизни. Люди науки, как и разные мыслители, могут построить относительно этого лишь те или другие догадки, предположения. Эти же последние никак нельзя отождествлять с научной истиной. Между тем, Л. Толстой именно и допускает

такую странность своей ссылкой на «наше время», хотя оно дальше догадок не ушло и не могло уйти в решении упомянутого вопроса.

Но еще более странно то, что гр. Толстой не взял во внимание существующего разногласия между этими догадками. Если по одним из них библейское повествование о грехопадении прародителей представляется мифом, своего рода баснею, то по другим оно имеет значение чисто-исторического факта. Не должно ли считать более обоснованною и достоверною ту «догадку», которая совпадает с библейским повествованием и христианским учением о грехопадении прародителей? В настоящее время в науке, независимой от христианских теологических воззрений, накопилось значительное число данных, вынуждающих всякого беспристрастного и добросовестного человека признать подлинность Моисеева Пятикнижия и исторический характер его повествования.⁶⁰³

Но, кроме этого, за достоверность библейского повествования о грехопадении наших прародителей свидетельствуют всеобщие предания народов касательно их первобытного состояния и падения. Так, возьмите хотя бы предание китайцев. В нем даже и подробности, как, например, рассказ о драконе-соблазнителе первых людей, о жене первого человека, внявшей словам искушителя, и т.п., совпадают с библейским повествованием. Откуда же взялись эти, по существу своему единогласные и лишь в некоторых деталях разногласящие, предания народов, даже и отдаленных друг от друга и до недавнего времени не имевших никакого общения между собою? Нельзя сколько-нибудь удовлетворительно объяснить этого факта ни религиозно-поэтическим творчеством разных по степени своего развития народов и случайным совпадением продуктов этого творчества в их содержании, ни заимствованиями их одним народом от другого. Единственно разумным объяснением согласия всеобщих народных преданий о первоначальном состоянии и падении прародителей может быть признание того, что в основе этих преданий лежит чисто-исторический факт, воспоминание о котором искони

передавалось от одного человеческого поколения другому. Что пророк Моисей почерпнул сведения о первобытном состоянии и грехопадении прародителей из особого источника, а именно, из Божественного откровения, твердо сохранившегося в предании его народа, но не из иных народных преданий, об этом красноречиво свидетельствует самый характер его повествования, отличающийся оригинальностью и строгой последовательностью сравнительно с тем, как передается дело в разных народных преданиях. Таким образом, решительное заявление гр. Толстого, будто библейское повествование о грехопадении прародителей есть сказка, само представляется сказочным, фантастическим.

Вся критика Л. Толстым христианского учения о грехопадении прародителей есть плод или недоразумений, или же преднамеренного лжетолкования. Последнее, всего вероятнее, и руководило гр. Толстым в его критике. Не вдаваясь в неуместный здесь разбор всего, наговоренного им, коснемся главного.

Желая доказать, будто церковное учение о грехопадении прародителей есть извращение библейского повествования об этом грехопадении, Л. Толстой утверждает, будто истинный смысл библейского повествования заключается в следующем: «Бог, говорит гр. Толстой, сделал человека, но хотел оставить его таким же, как животные, не знающим отличия доброго от злого, и потому запретил ему есть плоды древа познания добра и зла. При этом, чтобы напугать человека, Бог обманул⁶⁰⁴ его, сказав, что он умрет, коль скоро съест. Но человек помощью мудрости (змия) обличил обман Бога, познал добро и зло и не умер. Но Бог испугался этого и загородил от него доступ к дереву жизни, к которому, должно предполагать, человек все-таки найдет доступ, как он нашел доступ к познанию добра и зла».⁶⁰⁵ Эти слова Л. Толстого доказывают, что не церковь извратила смысл библейского повествования о грехопадении прародителей, а сделал это лишь он сам.

Бог, по библейскому сказанию, сотворил человека глубоко отличным от животных. В Библии прямо сказано, что только люди созданы «по образу и подобию Божию».⁶⁰⁶ Сотворив

прародителей таковыми, Бог поставил их не только во главе всего сущего на земле, но и владыками над всем земным, не исключая и самых высших животных.⁶⁰⁷ А так как владычествовать над природою человек может только под условием надлежащего познания ее, то Господь сам побуждает наших прародителей к ознакомлению с окружающей их природою и поставляет их в благоприятные условия для приобретения должных сведений о ней.⁶⁰⁸ Как видим, гр. Толстой оклеветал самого Бога, утверждая, будто Он желал оставить людей в положении животных, не знающих отличия добра и зла. Познавая мир и пользуясь его благами, прародители не могли не иметь понятия и о зле, как противоположности того физически-доброе, которое созерцали они и которым пользовались. Будучи созданы по образу и подобно Божью, они не могли не иметь, так сказать, теоретического представления о добре и зле и в качестве нравственных противоположностей. Признать это тем более необходимо, что уже данная от самого Бога заповедь должна была указывать прародителям на дозволительное и недозволительное в нравственном отношении.

А отсюда видно, что то познание добра и зла, которое соединялось с вкушением запретных плодов, было не теоретическим познанием отличия добра от зла, а чем-то другим. Но чем же именно? На языке Библии слово: познание употребляется в двух различных смыслах. Во многих случаях это слово указывает вовсе не на приобретение знания о чем-нибудь, а на тот или другой поступок человека. В этом последнем смысле употреблено слово: познание в следующих, например, словах: Адам познал Еву, жену свою, и они зачала и родила сына Каина.⁶⁰⁹ Именно в практическом смысле должно понимать и библейское изречение о познании добра и зла чрез известное дерево. Вкусив запретных плодов и тем нарушивши волю Божию, которая должна быть непреложным законом человеческой жизнедеятельности, прародители должны были испытать и испытали на себе самих, к каким пагубным последствиям ведет нарушение воли Божией, попрание нравственного закона. Первым из этих последствий было у

прародителей чувство стыда и страха пред Богом вместо прежнего сыновне-радостного отношения к Нему.⁶¹⁰

Не странно ли же утверждает Л. Толстой, будто Бог не желал, чтобы люди познали различие между добром и злом? Бог делал все потребное для того, чтобы прародители знали отличие добра от зла, но Он, как само добро, не хотел того, чтобы они в самой жизни своей перешли от добра ко злу, т.е. соделались нравственно дурными. Можно прекрасно знать, чем отличается ядовитое вещество от неядовитого, но не следует отравляться ядом. Отравления прародителей нравственным ядом и не хотел Господь, а потому и предостерегал их от этого. Только злой дух желал, чтобы люди нравственно пали, а потому коварно и уверял их, что коль скоро они вкусят запрещенных плодов, то немедленно сделаются подобными Божеству, знающему добро и зло.⁶¹¹ Тут злой дух так же клеветал на Бога, как клеветает на Бога гр. Толстой. Бог несомненно знает все безмерное различие между добром и злом, но последнее безусловно чуждо Ему и мерзко в Его очах. Дьявол же так представлял прародителям дело, как будто и Бог познал добро чрез совершение зла. Л. Толстой, пожалуй, сошлется в свое оправдание на следующие слова троичного в Лицах Бога: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло.⁶¹² Но ведь в этих словах Бог со скорбью указывает на то, чем стали Адам и Ева с коварной точки зрения их искушителя и их собственных обманчивых вождений.

Будучи безусловно неправ в истолковании библейских слов о познании прародителями добра и зла, гр. Толстой столько же неправ и в истолковании библейских слов о смерти, угрожавшей прародителям за нарушение Господней заповеди. Предсказание Господа о том, что прародители подвергнутся смерти в случае вкушения запретных плодов, стало исполняться немедленно после того, как прародители нарушили заповедь Божию. Ведь сам Л. Толстой многократно повторяет в своих богословско-философских сочинениях, что жить не согласно с волею Божией значит не жить истинной жизнью, а духовно умирать постепенно. Вот такого-то рода духовное умирание и началось для прародителей с самого момента

нарушения ими воли Божией, поскольку в них действовало зло. Что касается до телесной их жизни, то великий духовный переворот, совершившийся в них, должен был отразиться и на их теле немедленно же и чисто-разрушительным образом. Оно тоже уже начало умирать. Удаление прародителей от близости к дереву жизни, совершенное Богом, было с Его стороны великим благодеянием к нравственно павшим прародителям и к их потомкам. Жизнь грешного человека стала неизбежно сопряженной с разными скорбями, болезнями, страданиями и бедствиями. Бесконечно влачить такую жизнь на земле было бы ужасным несчастьем, от которого и избавил милосердый Господь прародителей и их потомков.

Гр. Толстой находит непримиримое противоречие в том, что, по христианскому учению, Бог со Своей стороны сделал все потребное для того, чтобы наши прародители остались верными требованиям добра, а между тем вышло совсем другое, человек нравственно пал.⁶¹³ Напрасно усматривается противоречие там, где его нет. Оно было бы только в том случае, если бы Бог не дал человеку свободной воли и создал его вообще неспособным жить и действовать согласно или не согласно с требованиями воли Божией. Между тем, положение дела представляется совершенно иным по Библии. Грехопадение прародителей было плодом их свободной воли, хотя и действовавшей под коварным и тонко рассчитанным влиянием злого духа.

Они, как тварные существа, не были и даже не могли быть нравственно-совершенными существами, для которых было бы невозможно нравственное падение. Постоянное и постепенное развитие и самоусовершенствование могло стоять и стояло пред ними лишь в качестве цели, к которой они должны были стремиться. Конечно, первоначальное состояние наших прародителей не было и каким-то безразличным или индифферентным к добру и злу. Такое состояние было бы уже злом в разумно-свободном существе и вообще немыслимо. Как создание Божие, носящее в себе некоторое отображение совершенств своего Творца, первобытный человек несомненно

имел влечение к добру, а не ко злу, и был носителем возможного для него добра.

Но прародителям еще предстояло самостоятельно развить в себе это влечение к добру и самостоятельно соделать себя неспособными уклониться от него. Вот собственно в каком состоянии находились прародители до искушения их злым духом. Это состояние, значит, не исключало возможности и нравственного падения. Та свобода воли, которою располагали прародители и без которой они не могли бы возвышаться над животными и жить нравственной жизнью, только еще в будущем могла доработаться чрез собственные их усилия и действия до той совершенной нравственной свободы, которая вполне гармонирует с волей Божией. Но, как свободная, она могла пойти и в направлении, противном воле Бога. Той нормою, с которою должна была сообразоваться свободная воля прародителей в самые начальные моменты своей самостоятельности, была заповедь Божия о не вкушении некоторых плодов. Вместо добровольного подчинения этой заповеди, выражавшей волю Божию, прародители могли поступить согласно какому-либо желанию собственной воли, т.е. поставить последнюю в независимость от Высочайшей Воли и на место данного Ею закона создать и поставить свой собственный. Стремление к такой-то автономии или к полной независимости и было внутренним искушением для Адама и Евы.⁶¹⁴ Но оно могло или заявиться фактически, или же навсегда уничтожиться под давлением самой же человеческой воли и ее действий, согласных с волей Божией.

Между тем, к указанному внутреннему искушению для прародителей присоединилось внешнее искушение со стороны злого духа. Так как Бог открывал Себя прародителям неизбежно под известными им внешними образами, то и злой дух не мог не явиться пред прародителями под каким-либо внешним же образом. Представши пред Евою в виде змия, диавол избрал пунктом своего нападения именно то, что должно было служить пробным камнем нравственной твердости прародителей. Он указал последним на возможность независимого отношения к Богу и соблазнял их заманчивой перспективою сразу сделаться

некими богами. Ева сначала смущается и колеблется, но мечта о независимости даже от самого Бога, искусно возбужденная и хитро поддержанная, берет в прародителях перевес над чувством долга и повиновения Творцу и Промыслителю. Может ли быть более удовлетворительное объяснение происхождения греха, чем какое дается в христианском учении?

Гр. Толстой, без малейших разумных оснований отвергающий это учение, предлагает свое объяснение происхождения зла в человеческом роде, но такое объяснение, которое лишь запутывает и затемняет дело. В более ранних своих богословско-философских произведениях он объяснял все дурные состояния и действия людей то из внешних соблазнов, то из неведения истины, то из ограниченности человеческой природы вообще. Но такое объяснение несостоятельно.

Одни люди не могли бы совершать соблазнительные для других действия, если бы не были склонны делать дурное. Без общей склонности к дурному соблазнительные действия одних людей не могли бы влиять на их собратьев столь сильно, сколько обыкновенно влияют. Как видим, Л. Толстой в сущности обходит молчанием вопрос, откуда же и как явилась в людях сильная склонность ко злу. Последняя ни малейше не объясняется и неведением истины, бывающим у людей. Ведь гр. Толстой, конечно, и на самом себе часто испытывал и испытывает, что можно знать хорошо, в чем состоит добро, и в тоже время тяготеть к дурному, греховно жить и действовать. Что же касается ограниченности человеческой природы, то она предполагает только переход от начального чистого нравственного состояния к сознательному большему и большему нравственному усовершенствованию, но отнюдь не зло, не грех. Объяснять происхождение зла ограниченностью человеческой природы, значит уничтожать самое различие между нравственно-дурным и хорошим и узаконить грех в человеческом роде, ибо человек никогда не может отрешиться от своей ограниченности и сделаться безусловным или неограниченным существом. Вняв, должно быть, критическим замечаниям против таких странных изъяснений происхождения

зла в человеческом роде, гр. Толстой в своем сочинении «Христианское учение» ясно выступил с новой для него, но по существу своему весьма старой, теорией происхождения греха, зла. Теперь оказывается, что его источником служит не иное что, как наше тело.⁶¹⁵ Но и эта теория безусловно ошибочна.

Л. Толстой, нападая в своей «Критике догматического богословия» на христианское учение о происхождении зла, старался представить дело так, как будто бы сам Бог, поэтому учению, является виновником зла. Но если эти старания не увенчались успехом, то гр. Толстой действительно переносит своей теорией ответственность за господствующее в мире зло на Бога и только на Бога. В самом деле, ведь не люди дали себе тело, а Бог сотворил их духовно-телесными существами. Значит, Он и есть единственный виновник того, что люди грешили и грешат. Но и независимо от этого теория Л. Толстого несостоятельна. Коль скоро тело есть неизбежный и истинный источник греха, а человек немислим без тела на земле, то это ведет к уничтожению самого различия между добром и злом, как нравственными явлениями. Нравственно-доброе и злое предполагают происхождение лишь от свободной доброй или злой воли. А если зло необходимо творится человеком, как телесно-духовным существом, то зло уже перестает быть нравственно-дурным явлением и превращается в натурально-необходимое явление. О последнем же можем говорить лишь с точки зрения вреда или пользы, но отнюдь не с нравственной точки зрения. Но этого мало.

Гр. Толстой в своих богословско-философских сочинениях часто повторяет мысль, будто христианское учение о наследственной предрасположенности человека ко греху, взятое вместе с учением об искуплении, отнимает у людей всякое побуждение к борьбе со злом и к нравственному самоусовершенствованию.⁶¹⁶ В этом случае он опять слагает вину со своей больной головы на чужую здоровую. Из нашего трактата об усвоении человеком того, что совершено Христом для блага человечества, читатель впоследствии обстоятельнее увидит, как глубоко неправ гр. Толстой, уверяя, будто, по церковно-христианскому учению о первородном грехе и об

искуплении, от человека не требуется личного нравственного подвижничества и будто ему остается лишь молиться и участвовать в таинствах.⁶¹⁷ Взвадя такую хулу на церковь, этот писатель и называет безнравственнейшим учение ее о первородном грехе и об искуплении.⁶¹⁸ Касательно этого заметим теперь лишь следующее. Человек, с православно-христианской точки зрения, является в высшей степени ответственным пред Богом и пред своей совестью, коль скоро не только не борется с прирожденным влечением ко греху, но и усиливает это влечение своим небрежным или прямо предосудительным отношением к своему нравственному долгу. Если бы христианство, содержащее церковью, иначе смотрело на дело, то оно и не предъявляло бы никаких нравственных требований своим последователями. Между тем, оно предъявляет людям, как мы видели, требование даже праведности, признавая, очевидно, что они, если будут стараться, в состоянии постепенно приобретать ее хотя и при благодатной помощи. К тому же, православная церковь не учила и не учит, будто в падшем человеке не сохранилось остатков добра и влечения к последнему.

Внушает людям складывать руки в нравственной жизни и отдаваться потоку чувственных и связанных с ними других страстей не христианское учение, а толстовское учение о теле, как источнике зла, и потому только последнее из этих учений есть поистине безнравственнейшее. Так как само божество соделало тело источником зла, а человек не в силах и не в праве изменить это, то странно было бы с нашей стороны вести какую-либо борьбу с чувственными и со связанными с ними иными похотями. Эти последние для нас должны быть даже законными, обязательными, поскольку не получаем явного вреда для себя от усердного служения им.

Объявив тело источником греха или зла, Л. Толстой и в этом случае является противником христианского учения. Последнему совершенно чужда мысль о теле, как об источнике зла. Спаситель ясно сказал, что человеческое сердце, настроение нашей души, есть источник и дурных наших помыслов, и дурных вожелений, и дурных действий.⁶¹⁹

История же грехопадения прародителей служит прекрасной иллюстрацией к этим словам Богочеловека. Не тело прародителей было субъективной причиной их падения, а влечение их духа к независимости или к самозаконию. История нравственных падений их потомков, если бы она писалась, подтверждала бы то же самое, т.е. то, что источник человеческих грехов заключается в вашей душе, в направлении нашего я. Да иначе и быть не должно. Тело, как тело, есть нечто в нравственном отношении безразличное. Вся сущность дела заключается в том, как человек относится к нему и к его запросам в качестве нравственно-действующей личности. Он может искусственно раздуть их, сообщить им превратное направление и видеть в служении им особое для себя наслаждение. Это и будет грех, но не тела, а души человеческой. Мало того, человек может искусственно возбуждать даже еще дремлющие или еще несозревшие потребности тела, например, половые, и удовлетворять их. Это – опять-таки вина человеческой души.

Вообще странно видеть в теле источник греха или зла. Напрасно стал бы гр. Толстой ссылаться на некоторые места Священного Писания, в коих прямо осуждается плоть и приписывается ей то или другое качество. В Ветхом и Новом Завете слова: плоть, плотской в подобных случаях не выражают понятия только о теле, о чувственности и т.п. Так, например, в словах: не вечно Духу Моему быть пренебрежену человеками сими, потому что они – плоть,⁶²⁰ называется плотью весь человек с его душою и телом. Ап. Павел усволяет плотскость преимущественно духовным силам и деятельности человека, как, например, уму и его функциям.⁶²¹ Но что же именно имеется в виду в этих случаях? Не иное что-нибудь, а только ненормальное или дурное направление всей жизни человека: и духовной, и телесной. Но оно, по учению Слова Божия, берет свое начало не в теле, а в духовной стороне человека.⁶²²

Но коль скоро в людях несомненно существует внутреннее предрасположение ко греху, возникшее со времени нравственного падения прародителей и путем наследственности переходящее от одного человека к другому,

коль скоро люди постоянно и много грешат, то они не могут не сознавать своей великой ответственности пред Богом, не могут не желать умиротворения своей совести и примирения с Богом. Нужно в нравственном отношении окончательно огрубеть, извратиться, или же всецело подчиниться какому-нибудь недостойному человека мировоззрению, так или иначе уничтожающему в его мнении должное понятие о нравственно-добром и злом, чтобы не сознавать нравственной ответственности пред Богом и не жаждать умиротворения совести и примирения с Ним. История религий служит неопровержимым доказательством существования в людях этого сознания и этой духовной жажды. О том же самом говорит нам как самонаблюдение, так и наблюдение над другими людьми, нравственно не умершими в раболепстве пред своим я и в служении разным дурным похотям. Но каким же путем может быть достигнуто умиротворение нашей совести и наше примирение с Богом?

По мнению гр. Толстого выходит, что достаточно преподавать людям истинное учение о жизни, чтобы они получили возможность загладить прежние грехи и начать праведную жизнь. В основе такого мнения лежит превратное понятие о Боге и человеке, равно как о цели жизни последнего, уже достаточно нами опровергнутое. Коль скоро же люди не изменяют разумному взгляду на Бога, на себя самих и на свое назначение и не извратили в себе совести, то преподавание им действительно истинного учения, каковым может быть только Богооткровенное учение, всего меньше может послужить к умиротворению их совести и к примирению с Богом. Дело в том, что сознание греховности и виновности человека пред Богом может делаться лишь более живым, сильным и мучительным, коль скоро, вследствие преподаваемого возвышенного учения, люди яснее прежнего увидят всю мерзость греха, свою нравственную ответственность пред Богом и всю невозможность загладить совершенные грехи. Если опыт свидетельствует вообще о том, что чем более высокой нравственной жизнью отличается человек, тем глубже и больнее он чувствует всякий диссонанс в ней, тем виновнее считает

себя пред Богом, тем сильнее ищет мира со своей совестью и с Богом, то значит, уяснение пред людьми безусловно-высокого нравственного идеала и пробуждение в них стремления к его воплощению в своей жизни должно бы только терзать и мучить их духовно, пока не умиротворена их совесть и пока не открылась им возможность начать новую жизнь. Что же оставалось бы делать людям в таком положении?

Успокаивать себя тем, что они наследственно предрасположены ко злу, что они – существа слабые, было бы совершенно напрасно. Как ни искусительно унаследованное нами предрасположение ко греху, как ни слаба наша природа, но наше собственное сознание и наша собственная совесть ясно говорят нам, что мы не должны бы грешить и что были бы в состоянии удержаться от массы по крайней мере «вольных» грехов, совершенных и совершаемых нами. Вдумываясь же глубже и всестороннее в историю личной своей нравственной жизни и беспристрастно оценивая ее, человек неизбежно приходит к тому горькому убеждению, что и множество его «невольных» грехов есть плод несерьезного его отношения к делу своей нравственной жизни. Да и независимо от этого оправдывать свои пороки унаследованным предрасположением к греху, слабостью человеческой природы, или же внешними соблазнами и искушениями, значит уже грешить и открывать для себя путь ко всякому нравственному безобразию.

Довольствоваться одним раскаянием в совершенных грехах, как бы ни было велико и глубоко оно, тоже нельзя. Вопреки мнению Р. де-ла Грассери,⁶²³ именно при более высоком-то уровне человеческого понимания и развития, и невозможно довольствование одним раскаянием, хотя оно действительно представляется «самым логическим и прямым» последствием совершенного греха. Раскаяние не зачеркивает, не уничтожает того, что уже сделано. Воспоминание же о дурном душевном движении или поступке, нам не прощенному может всегда жить в нас и удручать нас. Мы не в состоянии искупить содеянной вины пред Богом и пред своей совестью даже и предприятием целого ряда добрых дел, если бы и могли творить безусловно доброе, рассматриваемое не на внешности

только. Ведь мы чувствуем себя всегда обязанными не грешить, и всегда совершать одно лишь добро. Значит, одними нашими действиями не загладим других. Подвергнем ли мы себя за совершенный нами грех какому-нибудь добровольному наказанию, чрез это грех не вычеркнется в наших глазах из истории нашей нравственной жизни и не искупится. Это тем более должно сказать, что при обилии наших грехов и великой тяжести многих из них не должно быть и речи о достаточном самонаказании.

Несоизмеримо более надежным и прямым средством к примирению с нашей совестью и с Богом является искание всепрощения у Бога. Только Он – полноправный и действительный нравственный законодатель. Греша, мы нарушаем Его святую волю. Как всеведущий, лишь Он может надлежаще определить и оценить наше нравственное состояние. Значит, только от Бога и может зависеть прощение наших грехов. Но сущность вопроса заключается в том, согласуется ли прощение грехов, неискупленных наказанием, с присущим нам же самим чувством справедливости? На этот вопрос должен быть лишь отрицательный ответ. Внутри себя мы находим своего рода протест против прощения ненаказанных грехов. Наша собственная совесть, если она в нас не заглушена и не извращена, действует согласно идее правды, казня нас за соделанные грехи душевными муками. Наше сердце, конечно, склонно желать, чтобы Бог был для нас Богом любви только, но наша совесть уже тем самым, что сама действует по идее правды, хочет, чтобы Бог был и Богом правды, справедливости, карающей зло, наказывающей грех. Потребность эта неоспорима. Если бы Бог простил людям их вину, они почувствовали бы себя, пожалуй, в еще более тяжком положении.

Даже в обыкновенных житейских отношениях для нас бывает отраднее уплатить кому-либо, например, долг, чем видеть себя не должниками вследствие того только, что он нам прощен. Но совесть наша еще менее способна успокоиться, и мы тем менее в состоянии вступить в сыновние отношения к Богу, коль скоро наша вина пред Ним не была бы надлежаще

искуплена. Да и со стороны Бога невозможно прощать грехи, никем и никогда неискупленные. Гр. Толстой, как и многие другие из его единомышленников, постоянно повторяет, что Бог есть любовь. Но он забывает или не хочет знать того, что Бог есть и абсолютная правда, как об этом говорит не только Священное Писание, но и общечеловеческое сознание. Если бы Бог был только любовью, то Он уже не был бы всесовершенным существом. Любовь, будучи последовательно осуществляема, в конце всего переходит в полный индифферентизм к добру и злу и способна даже губить людей, предоставляя им безнаказанно делать все, что угодно. Называя Бога любовью, Евангелист Иоанн имел в виду, во-первых, лишь те действия Божии, в которых как бы осязательно проявилась любовь Божия, а, во-вторых, то, что любовь в Боге есть не просто любовь, а любовь праведная, т.е. действующая в строжайшей гармонии с требованиями абсолютной правды. Если бы Евангелист Иоанн понимал любовь в Боге так, как понимает ее Л. Толстой со своими единомышленниками, в таком случае он не мог бы и говорить, например, того, что Христос есть умиловление Бога за грехи наши.⁶²⁴ Таким образом, и голос нашей совести и самое понятие о Боге не допускают прощения нам грехов без какого-либо вполне достаточного искупления их. Но кто же мог явиться Искупителем человечества?

На этот вопрос не богословы только, но и все истинно-просвещенные и нравственно-серьезные люди могут дать и дают лишь следующий ответ. «С одной стороны, Искупитель должен быть человеком, ибо только причастный человеческому естеству может, говорит Б.Н. Чичерин, взять на себя грехи людей и принести себя добровольно в жертву за братьев. С другой стороны, он должен стоять выше человеческого естества, быть совершенным существом, не причастным греху, т.е. носящим в себе бесконечное начало. Одним словом, он должен быть вместе и человеком и Богом».⁶²⁵ Замечательно, что даже Штраус невольно обмолвился подобными безусловно-справедливыми словами. «При всей работе над самим собою, говорит он, при всей борьбе со своей чувственностью и со своим эгоизмом человек все-таки никогда не удовлетворяет

своих собственных нравственных стремлений, он желает себе такой чистоты, такого совершенства, которых сам себе доставлять не может и которых он надеется достигнуть только кровью Спасителя, обретением в Нем своего оправдания».⁶²⁶ По христианскому учению Христос и есть наш Искупитель, примиряющий нас с Богом и чрез это с собственной нашей совестью.

Гр. Толстой глумится и в своем «Ответе Синоду» над христианским учением об Искупителе и об искуплении.⁶²⁷ Но это доказывает лишь крайне низкий уровень его нравственных понятий и стремлений. Впрочем, причиной этого глумления является до известной степени и непонимание им дела, о котором он рассуждает очень развязно и докторально. Он называет Бога «жестоким» за то, что Бог обрек Своего Сына на страдания и смерть. Но ведь Бог Отец в сущности не обрекал Сына Своего на это, не наказывал Его за людей. Самому Сыну Божию угодно было, по любви к человечеству и ради его спасения, понести на себе то, чего требовала и Ему присущая правда. Если Л. Толстой не хочет признавать требований правды, то тем хуже для него самого если не в теперешней, то в загробной жизни. Гр. Толстому кажется странным, что из-за непродолжительных страданий и смерти одного существа прощается вина всему человечеству. Но ведь и в этом возражении сказывается только непонимание дела Л. Толстым. В очах Вечной Правды ценна не просто продолжительность страданий и не единичность смерти, а безмерно-ценно величие любви к людям Того, Кто, будучи их Владыкою, каков и есть воплотившийся Единородный Сын Божий, однако обрек Себя на муки и смерть, по Своему человечеству, ради блага людей.

Нет ничего неудобоприемлемого для нашего разума и в том, что кара, перенесенная не самими людьми, а Христом, стала для них спасительной. Ведь даже, с юридической точки зрения, лицо, обладающее правом помилования, может отпустить человеку вину и за заслуги его отца или матери, и мы не считаем этого за нарушение справедливости. Напротив, мы можем видеть в этом акте милосердия выражение высшей справедливости, признающей нравственную связь людей, а

последняя наиболее применима в области нравственного суда.⁶²⁸ Христос же Сам благоволил объединить Себя с человечеством. Кроме того, гр. Толстой как бы нарочито опустил из виду, что, по христианскому учению, только тот из нас удостоивается оправдания, кто в своей живой вере во Христа нравственно объединяется с Ним и в глубине своего духа сам по возможности переживает мыслью, чувством и волей страдания и смерть Своего Спасителя. Наконец, еще более странной представляется та мысль Л. Толстого, будто искупление и спасение человечества, если бы оно действительно совершалось, должно было иметь своим последствием неспособность людей ко греху и жизнь без страданий и смерти.⁶²⁹ В основе этой поистине наивной мысли гр. Толстого лежит, очевидно, ожидание того, чтобы Искупитель и Спаситель человечества превратит людей из разумно-свободных существ в какие-то марионетки, способные двигаться только в одном направлении и находиться по необходимости всегда в одном и том же состоянии.

По причине своего особого нравственного настроения и вследствие превратных своих понятий о Боге и человеке враждебно относясь к христианскому учению об искуплении, Л. Толстой не хочет видеть Искупителя во Христе. Между тем, на искупительное призвание Христа указывал еще до Его рождения явившийся Иосифу ангел в следующих словах: Он спасет (Αὐτός σώσει) людей Своих от грехов их (ἀπο τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν).⁶³⁰ Под грехами, конечно, нельзя разумеать разных лишений и бедствий человеческой жизни, как это думает гр. Толстой. Слово ἁμαρτία употреблялось еще в христианском языческом мире и в значении преступления, греха.⁶³¹ В Ветхом же Завете все те выражения, в коих идет речь о нарушении человеком воли Божией, об Его виновности пред Богом, переведены у 70-ти толковников только словами, имеющими один и тот же корень с ἁμαρτία (грех).⁶³² В Новом Завете везде грех (ἁμαρτία) означает не иное что, как неповиновение Богу, вину пред ним. Затем, Иоанн Креститель, увидевши идущего к Нему Христа, пророчески сказал: се, агнец Божий (ὁ Ἀμνός του Θεου), взявляя грехи мира (ὁ αἰρων τὴν ἁμαρτίαν του κόσμου).⁶³³ Слова Агнец

Божий указывают на безгрешность Христа, на особую близость Его к Богу и на избрание Его Богом для искупления вины человечества. Слово αἴρω значит поднимать, брать на себя, удалять, уничтожать. Как ни изворачивается Л. Толстой, желая истолковать эти слова в благоприятном для своего учения смысле, но совершенно напрасно. Для всякого очевидно, что Иоанн Креститель приведенными словами указывал на то, что Христос пришел в мир и для искупления грехов человечества всей Своей жизнью, а в особенности Своей пречистой кровью. Так именно учил о Себе и Богочеловек.

Он неоднократно указывал на то, что пришел в мир для спасения человеческого рода от грехов и от связанных с ними последствий. Приведем из каждого евангельского повествования, хотя по одному, относящемуся сюда, изречение Спасителя. Сын человеческий, говорит о Себе Христос, пришел взыскать и спасти погибшее.⁶³⁴ Сын человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою (δοῦναι τὴν ψυχὴν Ἀυτοῦ) для искупления многих (λύτρον ἀντί πολλῶν).⁶³⁵ Сын человеческий пришел не погублять души человеческие (ψυχὰς ἀνθρώπων), а спасать (ἀλλὰ σῶσαι).⁶³⁶ Я пришел, говорит о Себе Христос, не судить мир, но спасти мир.⁶³⁷ Гр. Толстой уверяет, будто бы эти и подобные выражения должны быть относимы к каждому человеку, обязанному быть спасителем ближних от страданий и бедствий, и будто бы, поскольку эти слова относятся ко Христу, они указывают на благодетельное для людей значение Его проповеди. Но уже достаточно доказано нами, что под Сыном человеческим не может разумеаться никто, кроме Христа. Затем, одни люди, положим, могут иногда спасти других от какого-либо страдания и бедствия, но никто из них не был и не может быть спасителем целого человечества, всего мира. К тому же, в приведенных словах Христа, очевидно, разумеется спасение от греха, от вины пред Богом. Но в таком спасении нуждается каждый человек, кто бы он ни был. Далее, слова: спаситель, спасать в Священном Писании даже Ветхого Завета употребляются по отношению к Богу.⁶³⁸ В Новом же Завете они прилагаются преимущественно к Христу, а не к Богу Отцу.⁶³⁹

Вообще гр. Толстой не имеет права утверждать, будто Христос разумел спасение людей собственно при посредстве Своего учения.

Богочеловек прямо и ясно говорит, что это искупление грехов и вины человечества совершится чрез Его добровольную смерть за людей. Л. Толстой не оспаривает того, что Христос словами: отдать, положить душу за кого-либо выражает понятие о смерти за людей. Слово же λύτρον, значащее выкуп кого-либо за что-нибудь и употребленное в одном из приведенных изречений Христа, свидетельствует, что Его добровольная смерть за всех людей имеет значение жертвы, искупающей пред Богом грех и вину человечества.

Что крестные страдания и смерть Богочеловека имели целью собственно не подтверждение истинности Его проповеди, как утверждает гр. Толстой с голоса неверующих и произвольно истолковывающих евангельский текст писателей, но искупление грехов и вины человечества пред Богом, в пользу этого ясно и убедительно говорят многие слова Самого же Спасителя, Его непосредственных учеников и самых первых церковных писателей. Приведем лишь самое необходимое из относящегося сюда.

Евангелисты повествуют о следующем важном и знаменательном событии, совершившемся во время «тайной вечери». Господь Христос, преподав Своим ученикам преломленный Им хлеб, сказал: сие есть тело Мое (τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου), которое за вас предается (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν δίδόμενον).⁶⁴⁰ Взявши же чашу с вином, Христос сказал: сия чаша есть новый завет в Моей крови (ἐν τῷ αἵματί μου), которая за вас проливается (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον).⁶⁴¹ В лице учеников Спаситель говорит здесь, как и во многих других случаях, всем людям. Под преданием Своего тела и пролитием Своей крови Он, очевидно, понимает крестную Свою смерть и пролитие Своей крови в страдальческие и последние часы Его жизни. Что эта безмерно-великая жертва, принесенная Христом по беспредельной любви к людям, должна снять с них тяжкое бремя грехов и их вины пред Богом и открыть им сыновний доступ к Нему, видно и из следующих слов Христа. Когда Я

вознесен буди от земли, говорит Он, всех привлеку к Себе.⁶⁴² Что здесь идет речь именно о крестной смерти Спасителя, видно из слов Евангелиста, непосредственно следующих за приведенным изречением Богочеловека. Сие говорил Он, замечает Евангелист, давая разуместь, какую смертью Он умрет.⁶⁴³ Привлечение же людей к Богочеловеку, воплотившемуся Единородному Сыну Божию, не может, само собою разумеется, означать ничего другого, кроме искупления людей и нравственного их усыновления Богу Отцу. Спрашивается, откуда же взял Л. Толстой, будто бы Христос указывал в Своей крестной смерти лишь подтверждение истинности Своего учения? Очевидно, это плод измышлений нашего писателя. Строго говоря, учение Христа, если его понимать согласно толкованию гр. Толстого, даже и не требовало, чтобы подтверждать его таким образом...

Что слова Спасителя о значении и цели Его крестной смерти нельзя понимать иначе, чем каков их прямой смысл, видно из многочисленных изречений о ней св. апостолов. Все они единогласно придают крестной смерти Христа искупительное значение. Но нарочито ограничимся приведением относящихся сюда слов только из Первого Соборного послания ап. Иоанна. Кровь Христа, говорит он, очищает нас от всякого греха.⁶⁴⁴ Христос, по словам этого же Апостола, есть умиловительство не только за наши грехи, но и за грехи всего мира.⁶⁴⁵ Из самых первых церковных писателей сошлемся тоже на слова лишь некоторых. «Для того Господь предал тело Свое на смерть, говорит апостольский муж Варнава, чтобы мы получили отпущение грехов и освятились чрез окропление кровью Его».⁶⁴⁶ Христос, по словам св. Игнатия Богоносца, умер за нас, чтобы мы, уверовав в Него, избежали смерти.⁶⁴⁷ Так рассуждали о значении и цели крестной смерти Христа все писатели и учителя православно-христианской церкви в течении всех веков ее существования.

Таким образом, то, чего пламенно жаждало и домогалось религиозно-нравственное сознание человечества, поскольку оно выразилось в истории религий, ради чего в течении тысячелетий лились потоки крови животных и людей, однажды и навсегда

даровано людям чрез крестную смерть Богочеловека. Ею уничтожена та нравственная пропасть, которая, по сознанию самих же людей, образовалась, благодаря их греховности и виновности пред Богом, и которая сама собою отделяла их от Него. Сняв с человечества тяжкое бремя греховности и мучительного сознания безмерной вины пред святым Богом, крестная смерть Спасителя уже открывала людям путь к чистосыновним отношениям к Богу и вообще к тесному единению с Ним. Такое значение и действие свойственно крестной смерти Христа, как единственно-достойной и величайшей жертве, какая только могла быть принесена беспредельно любящим Существом за грешных людей. Жертва эта добровольно принесена Самим Богочеловеком.⁶⁴⁸ Как безгрешный, Сам по Себе он не подлежал никаким страданиям и смерти. Тем не менее Он подвергал им Себя ради спасения человечества, взяв его великую вину пред Богом на Себя Самого и вынеся естественно вызываемое ею наказание.⁶⁴⁹ Не ясно ли, что более достойной и великой жертвы за грехи и вину человечества нельзя и представить себе? Потому-то, после принесенной Самим Богочеловеком жертвы, стали уже не нужны все те искупительные жертвы, какие приносились и какие доселе приносятся не ведающими о святейшей и величайшей Голгофской жертве.

Но принесением искупительной жертвы за грехи человечества не могло ограничиться дело освобождения людей от всех последствий греха. Победа над грехом должна была завершиться победою и над самым ужасным ее последствием – смертью, пред которою содрогалось и содрогается человечество. Эта победа над смертью должна была выразиться в воскресении Христа после Его смерти. Воскресение Спасителя из мертвых требовалось и в качестве подтверждения спасительности Его смерти за людей. По всегдашнему учению православно-христианской церкви Христос и на самом деле совершил победу над смертью славным воскресением Своим, подтвердил благодетельность для людей принесенной крестной жертвы за них и дал им несомненную надежду на воскрешение и их тел. Между тем, Л. Толстой

уверяет, будто бы Христос не только не воскрес, но даже никогда и ни одним словом не предсказывал во время Своей земной жизни о Своем воскресении из мертвых и никогда же ни одним словом не подтверждал веры в личную загробную жизнь человека. Но прав ли гр. Толстой? Согласно с задачей нашего сочинения скажем и касательно этого предмета лишь самое необходимое.

Все, чем доказывает Л. Толстой, будто бы Спаситель не предсказывал Своего славного воскресения из мертвых, в сущности сводится к следующему. Те слова Христа, в коих верующие усматривают Его предсказания о имеющем быть Его воскресению из мертвых, по-гречески выражены то словом ἀνίστημι, то словом ἐγείρω. Между тем, по уверению гр. Толстого, ни одно из этих слов, будто бы, не означает воскресения из мертвых. Первое из них значит, будто бы, только восстанавливать, а второе – судить, проснуться, встать. Чтобы эти слова получили значение: воскреснуть из мертвых, для этого непременно де требуется присоединение к ним выражения: из мертвых. Иисус же Христос, по уверению Л. Толстого, никогда не употреблял этого выражения, говоря о Своей посмертной судьбе.⁶⁵⁰ Таково основание, на коем держится мысль нашего писателя, будто бы Христос даже не намекал на Свое будущее воскресение из мертвых. Нельзя не признать этого основания безусловною шатким, а потому не достигающим и своей цели.

Прежде всего нужно заметить, что, если бы и на самом деле слова ἀνίστημι, ἐγείρω у языческих писателей никогда не употреблялись в смысле, приближающемся к тому, какой они имеют в Новом Завете, из этого отнюдь не следовало бы, будто бы на евангельском языке они не получили особого значения. Чтобы определить, что собственно значит то или другое слово, употребленное Евангелистом, необходимо иногда иметь в виду не только общее содержание данного места, но и весь цикл представлений и понятий, образующих мировоззрение Евангелиста, каково оно в действительности. Соединивши со словами ἀνίστημι, ἐγείρω особое, чисто-техническое значение, Евангелисты не побуждались присоединять к ним изречение ἐκ νεκρῶν (из мертвых), чтобы выразить мысль именно о

воскресении из мертвых. Всякий, способный надлежаще вникнуть в смысл слов Евангелиста и незаинтересованный в нарочитом искажении этого смысла, мог и может убедиться, что в тех или иных местах евангельского повествования речь идет не о чем ином, а лишь о воскресении из мертвых, хотя слов *ἐχ νεκρῶν* и нет в тексте.

Остановимся только на одном из относящихся сюда мест. На слова Марфы о том, что Лазарь не умер бы, если бы при нем был Христос, Последний отвечал: воскреснет (*ἀναστήσεται*) брат твой. Марфа сказала Ему: знаю, что воскреснет в воскресение (*ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει*), в последний день (*ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*). Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь (*Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ*). Верующий в Меня (*ὁ πιστευὼν εἰς Ἐμέ*), если и умрет (*καὶ ἂν ἀποθῇ*), оживет (*ζήσεται*).⁶⁵¹ Как видим, тут вовсе не встречается слов *ἐχ νεκρῶν*. Но разве не содержится как в словах Марфы, так и в словах Спасителя весьма ясного указания именно на воскресение из мертвых? Лазарь несомненно был мертв. Мало того, в теле умершего уже начался процесс разложения.⁶⁵² Марфа горячо желала бы, чтобы ее брат был живым, т.е. был воскрешен из мертвых, но она не смеет рассчитывать на это. Вопреки уверениям гр. Толстого, будто бы евреи не признавали личного загробного существования человека, Марфа, в особенности следуя учению Христа, твердо верует и в то, что, в последние моменты существования этого мира в его теперешнем виде, последует общее воскрешение тел людей, отошедших в загробную область бытия. Спаситель успокаивает Марфу словами надежды и на теперешнее воскрешение ее брата, коль скоро она будет веровать в беседующего с нею Владыку жизни и смерти. Вслед за этим Христос на самом деле воскресил умершего Лазаря.⁶⁵³ Из всего этого очевидно, что слова *ἀνίστημι*, *ἐγείρω* на евангельском языке несомненно означают воскресение из мертвых, хотя бы к ним и не было присоединяемо выражения *ἐχ νεκρῶν*.

Между тем, Л. Толстой говорит неправду, уверяя, будто бы слова *ἀνίστημι*, *ἐγείρω* никогда не употреблялись сами по себе в значении: воскреснуть из мертвых и будто бы в предсказаниях

Спасителя о Своем воскресении нигде не встречается слов $\acute{\epsilon}\chi\ \upsilon\epsilon\chi\rho\acute{\omega}\nu$ (из мертвых). Хотя слова $\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\tau\eta\mu\iota$, $\acute{\epsilon}\upsilon\epsilon\iota\rho\omega$ употреблялись у древних греков преимущественно в значении ставить, будить и т.п. или восстать, например, с места или с одра болезни, проснуться и в прочих подобных значениях, однако же, по справедливому замечанию о. Смирнова, из некоторых указаний, встречающихся у Аристофана, у Геродота и у других классических писателей, можно заключить, что и у древних греков рассматриваемые слова иногда употреблялись в значении воскресения из мертвых.⁶⁵⁴ А что Христос, говоря о Своей посмертной судьбе, прямо указывал на имеющее быть воскресение Свое из мертвых, это видно из следующего. После Своего славного преображения на горе Фаворе Христос воспретил Своим ученикам рассказывать кому-либо о виденном ими необычайном явлении до тех пор, пока Сын человеческий. т.е. Он, не воскреснет из мертвых ($\acute{\epsilon}\chi\ \upsilon\epsilon\chi\rho\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\eta}$).⁶⁵⁵ Тут находятся на лицо слова $\acute{\epsilon}\chi\ \upsilon\epsilon\chi\rho\acute{\omega}\nu$. Почему же гр. Толстой замолчал их? Здесь явная преднамеренность с его стороны, выгодная для него, но попирающая истину.⁶⁵⁶

Таким образом, нет ни малейших оснований оспаривать предсказания Христа о Своем воскресении из мертвых. Но Он не только предсказал Свое воскресение, но и действительно воскрес из мертвых в третий день после Своей мученической смерти. Все четыре Евангелиста единогласно свидетельствуют об этом величайшем из величайших событий в мировой истории. Что же касается до прежних и теперешних усилий со стороны предубежденных писателей, каков и Л. Толстой, изъяснить происхождение веры в воскресение Христа из предвзятых понятий и душевного настроения Его учеников и последователей, то все эти усилия, выразившиеся особенно в визионерных теориях: субъективной и объективной, разбиваются в прах, между прочим, о следующего рода факты.

Как часто ни предсказывал Христос своим ученикам о Своем воскресении из мертвых, они большей частью даже не понимали действительного смысла и значения Его слов.⁶⁵⁷ Измена Иуды, бегство учеников, когда Спаситель был взят для суда и казни, троекратное отречение ап. Петра и тому подобные

факты служат неоспоримым подтверждением отсутствия в апостолах веры в воскресение их Божественного Учителя. Поведение и образ действий апостолов не только непосредственно после смерти Христа, но и по Его воскресении из мертвых неопровержимо свидетельствует о том же. Начиная с Евангелия от Матфея и оканчивая Евангелием от Иоанна, находим в них единогласное свидетельство, что после смерти Христа ученики Его менее всего были расположены верить в воскресение Спасителя. Так, например, Евангелист Марк сообщает, что Сам Богочеловек должен был упрекать Своих учеников за неверие в Его воскресение даже и тогда, когда Он, воскресши, являлся то тем, то другим из них.⁶⁵⁸ Известно из евангельского повествования, что ап. Фома, несмотря на все уверения со стороны других апостолов в том, что Христос действительно воскрес из мертвых, ибо они видели Его, являвшегося им, все-таки не хотел признать несомненность воскресения Христа до тех пор, пока не вложит перста своего в раны тела Христова, происшедшие от гвоздей, и не вложит руки своей в Его ребра.⁶⁵⁹ Из всего этого видно, что если ученики и вообще последователи Христа наконец твердо уверовали в Его воскресение, то – единственно в силу неотразимости и очевидности самого события.

Христос не только подтвердил Своим воскресением плодотворность принесенной Им за грешное и виновное человечество кровавой жертвы и совершил победу над смертью, обесмысливающею весь нравственный подвиг наш на земле, положив Своим воскресением непоколебимую основу и для воскрешения тел умерших людей, но вознесся на небеса в Своем прославленном теле и воссел одесную Отца Своего небесного,⁶⁶⁰ восприняв от Него полную власть над всем, что есть на небе и на земле.⁶⁶¹ Вознесение Спасителя, рассматриваемое со стороны своего отношения к Голгофской жертве за грешное и виновное пред Богом человечество, свидетельствует о безмерно-спасительном значении ее для людей и в очах Бога Отца. Как вознесшийся с воспринятым Им естеством человеческим на небо, воссевший одесную Отца Своего небесного и соделавшийся в качестве Богочеловека

Владыкою всего сущего, Христос, с одной стороны, открыл чрез то и людям путь в царство небесное и возможность вечного блаженного общения с Богом, а, во-вторых, воспринял на Себя Самого всегдашнее могущественное попечение о том, чтобы добро наконец окончательно восторжествовало над злом во вселенной и осуществилась цель религии – единение человечества с Богом.

Что вознесение Богочеловека открыло людям путь в царство небесное, это видно из Его собственных слов. Разумея, конечно, вознесение Свое на небо с пречистым Своим телом, Христос еще пред крестными страданиями и смертью Своей говорил в лице Своих учеников всем людям следующее: когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я.⁶⁶² На окончательную победу над всем, противящимся Богу и сеющим зло во вселенной, Спаситель указывал в Своей беседе о всемирном суде, который некогда будет совершен Им.⁶⁶³ О теснейшем же единении людей с Богом и друг с другом, как цели Своей Мессиианской деятельности еще на земле, Богочеловек говорит в Своей первосвященнической молитве. Да будут, молитвенно взывал Он к Отцу Своему небесному, все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они (люди) да будут в Нас едино.⁶⁶⁴ Как восприявший всякую власть на небе и на земле, Иисус Христос по вознесению на небо уже всеми силами неба и земли содействует тому, чтобы Бог был все во всем,⁶⁶⁵ т.е. чтобы осуществилось теснейшее единение Его и с людьми, когда обновится небо и земля⁶⁶⁶, и таким образом исполнились слова молитвы Господней: да будет воля Твоя и на земле, как на небе.⁶⁶⁷

Таким образом, Богочеловек совершил все потребное для искупления грехов и вины людей пред Богом и для их возсыновления Ему. Но совершенное Спасителем дело, в частности святость Его и по человеческой природе, оставалось бы для людей без надлежащего приложения, если бы Он не установил особых средств к их освящению. Спрашивается, что же требовалось сделать, чтобы людям открылась возможность усвоить себе совершенное Богочеловеком, переводить в

собственную жизнь и превращать в неотъемлемое свое достояние? Имея в виду, что гр. Толстой отвергает нужду в особом учительстве, в учреждении церкви и в особенной помощи Божией для истинно-христианской жизни, рассмотрим вопрос с точки зрения религиозно-нравственных потребностей человечества и требований здравого разума.

Прежде всего, нужно было установить такой порядок вещей, при коем люди, погрязающие в разных заблуждениях и не ведающие истины, могли бы знать о ней из верного и авторитетного источника. Настоятельную нужду в особом и вполне авторитетном учительстве ап. Павел глубокомысленно выражает в следующих своих словах: Как веровать в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего? И как проповедовать, если не будут посланы?⁶⁶⁸ Существование новозаветных книг Священного Писания, конечно, не может заменить такого учительства, о котором идет речь.⁶⁶⁹ Не распространяясь уже о том, что оно может быть даже недоступно для многих людей, жаждущих истины, требуется особое авторитетное свидетельство, чтобы признать с полным убеждением Божественное его происхождение и не поврежденность. Но таковым непререкаемым свидетельством может быть только голос, идущий преемственно от времен апостольских. Затем, если при истолковании Священного Писания руководиться лишь соображениями собственного разума, то легко можно усвоить многому такой смысл, которого оно не имеет и иметь не может. Л. Толстой, однако, уверяет в противном. Коль скоро учение Иисуса Христа есть учение Бога, говорит он, то подлинный смысл этого учения должен быть одинаково ясен для каждого человека и без посторонних разъяснений. Если же Христос – не Бог, а просто гениальный человек, и тогда учение его должно де быть доступно каждому человеку в своей истинной сущности, так как учение великого человека велико только потому, что оно отличается ясностью и точностью, а, следовательно, и общедоступностью. Но коль скоро это так, заключает гр. Толстой, то не откуда взяться и разногласиям в понимании такого учения различными

людьми.⁶⁷⁰ В этих коварных словах нашего писателя нет ни малейшей правды.

Ему, конечно, хорошо известно, что никто не утверждал и не утверждает, будто христианское учение изложено в Новом завете самим Богом. Оно содержится в новозаветных книгах Священного Писания, написанных людьми, которые, и при своей боговдохновенности, не утрачивали присущих каждому из них индивидуальных особенностей, писав упомянутые книги. Кроме того, они отнюдь не ставили своей задачей систематически излагать истины, касающиеся жизни и учения Спасителя. А это обстоятельство весьма важное. Писали же они не на одном и том же языке. Несомненно, что Евангелие от Матфея было написано на арамейском языке. Языки, на которых написаны Евангелия, не были специально выработаны евреями и греками для изложения истин Божественного откровения.⁶⁷¹ Коль скоро читатель Евангелий руководствуется в понимании их содержания только личным разумением, то уже поэтому одному возможны различные взгляды на него. А если взять во внимание неодинаковый умственный кругозор и неодинаковый склад мысли у разных людей, то различное понимание содержания Евангелий представляется даже неизбежным при отсутствии надежного руководителя.

До каких разнообразных и друг друга отрицающих толкований одного и того же евангельского текста способны доходить люди, руководящиеся только личным своим разумением, об этом красноречиво свидетельствуют, не поддающиеся даже точному исчислению, секты особенно в Соединенных Штатах Америки и в Англии. О том же говорит и русское сектантство, все более и более разветвляющееся. Руководство только личным разумением ведет, вопреки словам Л. Толстого, к различному пониманию и учения гениальных людей. Об этом свидетельствуют различные, доходящие иногда до взаимной противоположности, комментарии сочинений в особенности древних мыслителей. Все эти явления, конечно, печальны и нежелательны. Потому-то, представители научно-философской области знания стараются по возможности устранить разногласия в истолковании и понимании учения ли

гениальных мыслителей или же идей гениальных поэтов. В области же религиозной всеобщее согласие касательно понимания Богооткровенного учения должно быть предметом еще более горячих желаний для всякого религиозно-настроенного человека. Но каким же путем может быть достигнуто это согласие? Отнюдь не тем, который настойчиво рекомендует гр. Толстым.

В своей брошюре «Как читать Евангелие и в чем его сущность» он говорит следующее. При чтении Евангелия пусть каждый запасется двумя карандашами, синим и красным, и подчеркивает первым из них те места, которые ему покажутся вполне простыми, ясными и понятными, а красным карандашом пусть подчеркивает те из этих мест, которые содержат в себе слова Христа в отличии их от слов Евангелистов. Сделавши это, пусть перечитает он несколько раз места, подчеркнутые красным карандашом. Если он хорошо поймет их, то пусть перечитает не подчеркнутые места из речей Иисуса и, в случае понимания их, подчеркнет и их красным же карандашом. В результате получится, по уверению Л. Толстого, то что места, отмеченные красным карандашом, дадут читателю сущность учения Христа, дадут то, что нужно всем людям и что, поэтому, изложено Христом общедоступно.⁶⁷² Этот совет гр. Толстого как бы нарочито рассчитан на то, чтобы христиане делились все на большее и большее количество сект и чтобы сущность учения Спасителя понималась разными людьми до противоположности различно.

Для наилучшего освещения дела сперва коснемся вопроса, желает ли Л. Толстой, чтобы люди относились таким же образом к собственным его сочинениям? Нужно предположить, что он отнюдь не порекомендует и отрокам, и мужам, и умным, и глупым людям, и развитым, и неразвитым, и сведущим, и невеждам, и ищущим истины и только любопытствующим, чтобы все они, при чтении его богословско-философских сочинений, вооружились синим и красным карандашами и определяли сущность всего его мировоззрения только местами, понятными тому или другому из них. Такого совета гр. Толстой не даст относительно своих произведений потому, что, следуя этому

совету со всей точностью, различные по возрасту и по своему духовному складу люди вынесут из его сочинений до противоположности разные понятия об его мировоззрении. Мало того, может случиться, что и никто из людей не сумеет правильно определить сущность толстовского мировоззрения, исключительно останавливаясь на вполне понятных читателям местах сочинений, излагающих это мировоззрение. Сущность последнего, быть может, выражается именно в тех местах, которые всего более затрудняют читателя.⁶⁷³

В виду этого Л. Толстой, вероятно, желает, чтобы люди, в случае решительных и важных недоумений при чтении его авторских работ, по возможности обращались к нему лично или же к наиболее сведущим из его последователей за разрешением недоумений и за точнейшим определением сущности его мировоззрения. Коль скоро гр. Толстой видит в своем учении истину и желает правильного его понимания всеми, то он смотрит на отношение читателей к его богословско-философским произведениям именно так, как мы предположили. Наше предположение в действительности оказывается вовсе не предположением, а бесспорной истиною.

Чертков, издавший и сочинение Л. Толстого «Христианское учение», в предисловии к нему обращается к читателям, с ведома, конечно, автора или прямо по его указанию, с просьбою о том, чтобы они «старались понимать не вполне ясные места в смысле наиболее выгодном для общей мысли и согласно духу всего содержания» сочинения.⁶⁷⁴ Ни о каких карандашах здесь нет речи. Нет ее и о том, чтобы не ясные места опускались из виду и не брались во внимание при определении сущности сказанного гр. Толстым. Напротив, рекомендуется как раз противоположное. Мало и этого, в предисловии помещена буквальная выдержка из письма Л. Толстого, обещающего, в случае возможности, изложить яснее то, что может показаться неясным для читателей.⁶⁷⁵

Как видим, по отношению к собственным сочинениям этот писатель хочет совсем иного, чем по отношению к Евангелиям. Он, должно быть, ясно сознает, к какому до противоположности различному и потому превратному пониманию сущности его

мировоззрения неизбежно поведет тот способ чтения, который рекомендован им по отношению к Евангелиям. Ввиду этого остается думать, что гр. Толстой рекомендует читать их с двумя карандашами и определять сущность их содержания лишь на основании мест, кажущихся тому или другому читателю ясными, только для того, чтобы в России нарождалось как можно больше разных сектантов, чтобы православная церковь более и более оскудевала в числе своих сынов и дочерей и чтобы в конце всего легче прокладывался к умам народа путь такому, безусловно антихристианскому учению, каково учение Л. Толстого, заманчивое для искателей независимости от воли живого Бога, от всякого высшего авторитета, от всякой узды.

Кто чужд этих темных побуждений, руководящих гр. Толстым, кто не ставит своего я и своих личных воззрений выше всего, кому действительно, а не на словах только, дороги истина, духовное единение людей между собою и их высшее благо, тот может видеть лишь грех и вред в рекомендуемом этим писателем способе отношения к Евангелию.

Даже обыкновенный человек, пришедший к какому-нибудь своеобразному мировоззрению и опубликовавший его путем печати, имеет неотъемлемое нравственное право на то, чтобы люди определяли сущность его учения согласно с тем, как сам он понимает и изложил его, а не опирались лишь на те места сочинения или же только на те стороны учения, которые ясны, понятны с их личной точки зрения, при их личном духовном кругозоре и развитии. Коль скоро же они сами не в состоянии преодолеть встречающихся трудностей и не имеют других путей и средств выяснить себе кажущееся темным, в таком случае им ничего другого не остается, как признать и сказать, что лично они не постигают, в чем заключается сущность такого-то учения. Иное отношение к делу было бы уже недобросовестным отношением к данному мыслителю и к его учению. Сказанное тем более применимо к Евангелию и к Тому, о жизни и учении Которого повествует Оно.

Определять сущность содержащегося в Евангелии только на основании мест, понятных тому или другому из нас, значит пренебрежительно относиться уже к самому Богочеловеку и к

боговдохновенным повествователям об Его жизни и учении, посягая даже на Их право быть правильно, а не кое-как, понятыми.⁶⁷⁶ Между тем, гр. Толстой не только сам посягает на это право, определяя по личному своему усмотрению сущность евангельского учения, но и возводит на степень руководящего принципа недобросовестное отношение к Евангелию, рекомендуя всем указанный способ определять сущность учения Христа. Пусть известного рода люди величают этого писателя за подобные подвиги «гордостью и славой России», но здравый разум и совесть обязывают нас печатно сказать, что должно бы признавать Л. Толстого горем и позором России уже и за один только его совет недобросовестно обращаться с Евангелием. Человек может ошибаться, но только «духу лжи» и его слугам свойственно возводить на степень нормы или правила извращение чьего-либо учения.

Извращение это является неизбежным последствием рекомендуемого гр. Толстым способа определять сущность Христова учения. Представим себе, что кто-нибудь вздумал бы определить сущность учения, например, Канта или Гегеля только на основании мест, вполне понятных ему. Тогда учение этих философов приняло бы в его умопредставлении совсем иной характер, чем каким отличается оно в действительности, и сделалось бы собственно уже не учением Канта или Гегеля, а учением лица, читавшего их сочинения и определявшего сущность содержащегося в них учения лишь на основании некоторых мест.

То же самое неизбежно должно происходить и при определении сущности евангельского учения на основании только мест, понятных тому или другому человеку. Тут сущность евангельского учения превратится в то, что подходит к духовному кругозору и развитию данного лица, и будет в конце всего выражать лишь его собственное мысленаправление.

Поясним свою мысль некоторыми примерами. Гр. Толстой утверждает, будто бы в Евангелии принадлежит Христу и выражает сущность его учения только то, что понятно. Мы, однако, знаем, что этот писатель называл непонятными заповеди Спасителя о том, чтобы мы любили ближних, как

самих себя, и питали такую же любовь даже к явным нашим врагам.⁶⁷⁷ Руководясь своей точкою зрения на способ определения сущности христианского учения, Л. Толстой должен отвергнуть мысль о том, что Христос Сам преподавал эти заповеди, и составить особое понятие о нравственном учении Богочеловека.

Само собою разумеется, в этом случае то, что выдавал бы гр. Толстой за учение Христа, было бы в действительности толстовским, а не Христовым учением. Это самое должно неизбежно происходить и во всех случаях чьего бы то ни было определения сущности христианского учения только на основании мест, доступных его личному пониманию. Всегда будет выдаваться тут за Христово учение то, что есть собственно плод личных симпатий и воззрений данного субъекта. А это – грех и великий грех. Если за подлоги разного рода карает гражданский закон, то за подлоги, допущенные по отношению к учению Христа, должно бы карать у нас в России общественное мнение, коль скоро представители его, подвигающиеся в «светской» прессе, действительно чутки к требованиям правды, совести.

Если бы Л. Толстой, ради оправдания рекомендуемого им способа определять сущность христианского учения, сослался на то, что в Евангелии есть учение, например, о троичном в лицах Боге, о вочеловечении Единородного Сына Божия и т.п., в конце всего недоступное желательному полному пониманию, то и эта ссылка, как мы выше разъяснили, ни малейше не уполномочивает его, как и всякого другого, отбрасывать это учение. Дозволяя себе это отбрасывание, гр. Толстой и его единомышленники извращают евангельское учение и подменяют его своим собственным, но недобросовестно выдаваемым за христианское.

Поставлять личное понимание окончательным мерилom в деле определения сущности христианского учения, значит открывать широкий простор всякому произволу и возводить на степень истины всякие личные понимания этого учения, как бы они разногласны и противоречивы ни были. Говоря иначе, это значило бы допускать такое же количество «сущностей

христианского учения», какое количество своеобразных умов существует на свете.⁶⁷⁸ Но ведь тогда, вместо желательного духовного единения между людьми, наступит еще большее духовное разъединение между ними, чем какое, к прискорбию, наблюдается теперь. Между тем, Л. Толстой очень любит разглагольствовать о необходимости и плодотворности единения между людьми, как бы не замечая, что сам он, в противоположность церкви Христовой, усердно сеет между людьми семена духовного разлада и разъединения уже одним, рекомендуемым им, способом обращения с Евангелием.

Истина, по самому понятию о ней, чужда всяких условностей и обязательна для всех людей, в какое бы время они ни жили и на каких бы ступенях духовного развития ни находились. Таковой истиною и является христианское учение. Сущность его всегда одинакова, всегда одна и та же и никак не может быть иною в какое бы то ни было время и для каких бы то ни было людей. Учение Христа излагается в Новом Завете. Преподавая это учение, Спаситель мог хотеть и хотел от людей только того, чтобы они усвоили его в его действительной сущности и жили согласно с ним. Для устранения пагубного для самих же людей индивидуализма и в понимании существа этого учения Христос основал церковь, как всегдашнюю хранительницу и истолковательницу преподанных Им истин. Если люди действительно жаждут истины, если они искренно желают духовного общения со Христом и в области своего мировоззрения, то им ничего другого не остается, как в конце всего свободно подчиниться руководству и указаниям православной церкви в деле опознания и возможного постижения Христова учения.

Полагаясь же только на собственное разумение Священного Писания, человек остается еще в области личных предположений и гаданий относительно такого дела, в котором безусловно требуется объективное понимание, верное познание, и сам себя обрекает на безысходное блуждание или на окаменение в своих индивидуалистических, более или менее, но неизбежно ошибочных воззрениях. Да и несообразно с серьезной религиозной настроенностью, с искренней жаждою

действительного общения с Богом, воплощенной истиною, полагаться лишь на собственное разумение Слова Божия и не искать авторитетного руководства к надлежащему его пониманию. В религиозной области всякое самонадеянное выдвижение своего я и его самоутверждение есть уже великий грех и несомненное уклонение от истинного общения с личным Верховным Разумом и от покорности Ему. Полагаясь лишь на себя самого, человек является уже самоучителем, а часто и учителем даже других. Между тем, в религиозной области, как мы знаем, единственный учитель есть Христос, человек же обязан быть лишь послушным учеником Его. Если здесь и допустимо какое-либо учительство для людей, то – под условием особого уполномочения со стороны Христа и особого посвящения на это дело.⁶⁷⁹

Затем, религиозно-нравственная жизнь людей непременно должна иметь соответственную ей организацию или быть облеченною в соответственную ей форму.

Справедливо замечает Я.П. Полонский, что без форм ничего никогда не было, нет и не будет.⁶⁸⁰ Для всего в видимом мире, что обладает жизнью, форма тоже имеет, действительно, весьма существенное значение. Хотя она свойственна и безжизненным телам, но для последних, не так важна, как для организмов разного рода. Минералы встречаются в разных прихотливых видах и нередко представляют из себя чуждую всякой правильности массу. Разрушение ее в сущности ничего не значит для них. Слиток, например, золота может быть разбит на огромное число частей, но каждая из них остается золотом же и продолжает свое существование. Совсем другое наблюдается в том, что имеет жизнь. Разрушить форму какого-нибудь органического тела значит окончательно погубить его для жизни. Мало того, каждый организм гибнет и в том случае, если встретит непреодолимые препятствия для раскрытия свойственной ему формы. Хотя религиозно-нравственная жизнь представляется высшею из всех видов жизни на земле, тем не менее, и она подлежит общему закону наравне со всякой остальной жизнью. Без формы нельзя и представить ее. Несоответственная форма губительна для нее. Как

возвышающаяся над всякой другой жизнью на земле, религиозно-нравственная жизнь людей должна иметь лишь самую высшую и самую соответственную ей форму, но не быть чуждою ее.

Такой формой, конечно, отнюдь не должен быть индивидуализм, предполагаемый мнением Л. Толстого и о способе определения сущности христианского учения. Индивидуализм был бы в религиозной области проявлением того самого эгоизма, в коем состоит сущность греха и полное освобождение от которого требуется всяким истинным общением с Богом. С другой стороны, и вообще обособленность или изолированность духовной жизни неизбежно ведет к ее извращению и умиранию.

Так, например, умственная жизнь человека, оторванная от соответственной общественной среды, чахнет и замирает. Тем более подлжит такой участи обособившаяся религиозно-нравственная жизнь. Значит, необходимо существование особого религиозного общества, члены которого, при недостаточности одной внутренней связи, объединялись бы и внешним образом. Но какое же устройство или какую именно форму должно иметь это общество? Единственно подходящей для религиозно-нравственной жизни формою, в силу ее особого характера и преследуемой ею цели, должен быть лишь Богоучрежденный союз людей, руководимый Верховным его Главою, представляющий собою одно живое целое, проникнутый одним и тем же духом и стремящийся к одной и той же цели.⁶⁸¹ Но и религиозно-нравственный союз, вопреки мнению г. Толстого, отстаивающего абсолютное равенство людей, не только не исключает разности в призвании и правах между его членами, но, напротив, непременно предполагает, что некоторые из них, как наиболее одаренные или подготовленные, кроме общего всем призвания, имеют и специальное призвание быть руководителями других и совершителями священнодействий.

Абсолютное равенство⁶⁸² людей – чистейшая и весьма вредная фантазия, порожденная эгоистической завистью бесталанных к талантливым, бедных к богатым, управляемых к

управляющим и т.д. и повторяемая некоторыми другими людьми только по недомыслию, или по каким-нибудь особым чисто-эгоистическим же соображениям.

В мире нет ничего равного в строгом смысле этого слова. Под микроскопом оказываются неравными даже малейшие песчинки, кажущиеся на обыкновенный взгляд совершенно тождественными. Как старательно ни шлифуют на зеркальных фабриках, например, два зеркала, одинаковых по величине и форме, но надлежащее исследование открывает и между ними неодинаковость в том или другом отношении. Тем более нет равенства между людьми. В притче Спасителя о талантах как бы нарочито указывается на различие духовных дарований между людьми,⁶⁸³ между прочим, конечно, и для того, чтобы владеющий, положим, одним талантом не воображал в эгоистическом самомнении себя равным с имеющим больше талантов. В фактическом нравственном состоянии людей также нет равенства. Перенесемся ли мы в познавательную область жизни человеческого духа, и здесь не найдем равенства в знаниях, которыми обладают люди. О физической же силе и ее развитии уже не говорим.

Но, возражают, все люди равны по происхождению своему и пред Богом. Конечно, все люди происходят от Адама и Евы. Однако из этого еще никак не выходит право на то равенство между ними, о котором любят теперь говорить. Разумею равенство в обладании одинаковым имуществом, в общественном положении и т.п. Что касается равенства людей пред Богом, то ведь вся сущность вопроса состоит в том, в чем люди равны пред Ним? Из того их равенства пред Богом, которое действительно существует опять-таки ни малейше не следует право на то равенство, о котором теперь мечтают. Ведь сам Бог различает между людьми различно одаренных, различно пользующихся своими духовными и телесными дарами и различно живущих в религиозно-нравственном отношении. Не странно ли же говорить, будто между людьми не должно быть и в религиозно-нравственной сфере жизни разделения на управляющих и управляемых, на руководящих и руководимых, так как де все люди равны? Из одинаковости

нашего происхождения и из нашего в известном отношении равенства пред Богом никак этого не вытекает. Ссылка же гр. Толстого и в «Ответе Синоду» на Евангелие, сделанная им для оправдания анархических его идей, не может подтверждать и не подтверждает последних.

Спасителю, несомненно, принадлежат следующие слова: не называйтесь учителями, ибо один у вас учитель – Христос, а вы все – братья.⁶⁸⁴ Но ведь Спасителю же принадлежат и следующие слова: отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах.⁶⁸⁵ Странно было бы думать, будто Христос в последних из приведенных Его слов воспрещает сыновьям и дочерям называть виновника своей жизни отцом. Не думают так даже наиболее рьяные из толстовцев.⁶⁸⁶ Очевидно, и последние допускают, что Спаситель внушал Своими словами об отце не ту мысль, которая дается буквальным смыслом. Значит, нельзя понимать в строго-буквальном смысле и слов Христа, воспрещающих именоваться учителями.

А что именно имел в виду Спаситель, об этом можно с основательностью заключать из Его же слов, которыми окончена Его речь об учителях. Вот эти слова: больший из вас да будет вам слуга.⁶⁸⁷ Взявши слова Богочеловека во всей их совокупности и в тесной связи одни с другими, неизбежно приходим к тому неоспоримому убеждению, что Он порицал, с одной стороны, дух надменности и превозношения, которым заражены были многие из еврейских раввинов, любившие выставлять на вид свое учительское положение в народной среде и кичиться им, а, с другой стороны, стремление к тому, чтобы истолковывать Богооткровенное учение произвольно, за какое стремление Христос часто осуждал книжников и фарисеев. Порицая тот и другой нравственный недуг в современных Ему учителях и предостерегая Своих учеников от этого недуга, Спаситель в тоже время указывал, какими нравственными качествами должны отличаться Его ученики, находясь в положении учителей. Быть в этом положении значит быть обязанным отдаться всецело на служение духовному и по возможности всякому истинному благу руководимых. Что

Христос не мог воспрещать именоваться учителями тем, кто законно поставлен учителями, это неопровержимо доказывается как избранием Им же самим апостолов и предоставлением последним некоторых важных полномочий,⁶⁸⁸ так и следующими, обращенными к апостолам, словами: идите, научите все народы, уча их соблюдать все, что Я повелел вам.⁶⁸⁹

Как же, как не учителями своими, должны были, после этого, звать апостолов люди, научаемые ими? На каком же основании стали бы апостолы и их преемники воспрещать наименование себя учителями? Апостолам, как и всем их преемникам, оставалось и остается в этом случае не только самим сознавать, но внушать и пасомым, что они – учителя лишь в относительном смысле и что преподаваемое ими учение есть учение Верховного Учителя человечества, т.е. Господа Иисуса Христа.

Нисколько не доказывают отрицания Им всякой власти и следующие слова: вы знаете, что князья народов господствуют над ними и вельможи властвуют ими. Между вами же да не будет так: кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою.⁶⁹⁰ Здесь Господь не воспрещает даже самого хотения власти, коль скоро оно проистекает, конечно, из чистого источника, а указывает только, каковою она должна быть в основанном Им духовном царстве. В государственно-общественной жизни власть всегда и неизбежно соединена с правом, в случае нужны, принудительного, физического воздействия на подвластных для их подчинения ее требованиям. В духовном царстве Христа, в Его церкви, власть отнюдь не должна прибегать к такому способу воздействия на подвластных. Мало того, представители этой власти, долженствующие отличаться смирением, обязаны поставлять всю задачу свою по отношению к подвластным в том, чтобы самоотверженно служить их духовному благу. Коль скоро христианин желает власти ради того, чтобы получить наибольшую возможность к такому служению своим во Христе собратьям, а, получив эту власть законным образом, действительно отдает всего себя на служение благу своей

паствы, в таком случае он соответствует требованиям Христа, как носитель власти. Что Спаситель прямо и ясно признавал законность существования власти, это доказывается и следующими Его словами: среди верующих и начальствующих пусть будет, как служащий.⁶⁹¹ Если бы прав был Л. Толстой, отвергающий всякую власть якобы во имя Христова учения, то Спаситель сказал бы: «среди верующих не должно быть начальствующих ни в каком смысле».

Таким образом, для рассудительных и честных людей не должно подлежать сомнению, что и в Богоучрежденном союзе людей, в церкви Христовой, вполне естественно и законно существование власти. Получение же ее здесь всегда должно исходить и обыкновенно исходит, в конце всего, от Верховного Главы христианско-религиозного союза. Но этого мало, лица, получающие особое полномочие, должны быть особенным образом освящены для выполнения своего призвания и всегда действовать исключительно во имя Главы союза и согласно с Его волею. Те же, кто в этом союзе не имеет особого призвания и освящения, не только не в праве предвосхищать недарованных им прав, но и обязаны искренно повиноваться Богоустановленной власти во всем, что касается религиозно-нравственной жизни. Такое повиновение по существу своему есть повиновение не людям, носителям какой-либо власти, но Самому Главе высшего духовного союза. Это повиновение служит в тоже время доказательством истинного самоотречения человека ради Бога и собственного же духовного блага. Что все это требуется религиозным сознанием человечества, мы видели уже до известной степени и из свидетельств истории религий.

Наконец, самое возникновение и развитие в человеке истинно-христианской духовной жизни требует особого, вне нас лежащего, условия, а именно: творческо-промыслительного воздействия со стороны Бога. Эта жизнь существенно отличается от той, которою человек живет в своем обычном природном состоянии.

Жизнь в этом состоянии неизбежно является греховной жизнью. Последняя же фактически отвергает волю Божию и Самого Бога, поставляя выше всего волю человека, его самого,

его я. Оно является средоточием всех помыслов, желаний, влечений, расположений и склонностей человека. Как бы ни казалась, по-видимому, хорошою и даже самоотверженной его жизнь в обычном природном состоянии, однако же, при внимательном ее изучении всегда можно открыть большее или меньшее преобладание в ней чисто-эгоистического элемента. Последний в обычном природном состоянии человека может выражаться и часто выражается в весьма разнообразной и утонченной форме, но присутствует неизбежно.⁶⁹² Не такую, а совершенно противоположную должно быть и бывает истинно-христианская жизнь. Жизнь истинная христианина есть жизнь в Боге и ради Бога. Тут человек поставляет Его на место своего я и во всем творит не то, чего жаждет и к чему стремится это я, но только то, чего хочет и что велит Бог.

Может ли же сама собою возникнуть в человеке такая новая жизнь? Гр. Толстой, конечно, не признает нужды в благодатной помощи и утверждает, будто только сам человек, путем собственных усилий, в состоянии помочь себе в деле улучшения своей нравственной жизни.⁶⁹³ Мысль, будто люди сами могут сделать себя истинно-добрыми, прежде всего, находится в непримиримом противоречии с основными началами учения этого же писателя.

Мы уже знаем, что, по его взгляду, человеческое тело служит источником греха и что условливающаяся влиянием тела эгоистические стремления неискоренимы в людях, пока они находятся в теле.⁶⁹⁴ Действительное улучшение в их нравственной жизни происходит, по мнению Л. Толстого, в сущности не от усилий самого человека, а от живущей и действующей в нем безличной духовной мировой субстанции.⁶⁹⁵ Значит, даже и по воззрению этого писателя, выходит, что в конце всего не сам человек возрождает себя к истинно-нравственной жизни, а его возрождает некая абсолютная сила. На каком же, после этого, основании он и в своем «Ответе Синоду» глумится над таинствами Христовой церкви, и кощунственно называет их «низменным, грубым, не соответствующим понятию о Боге и христианскому учению колдовством»?⁶⁹⁶ Ведь в основе учения о христианских

таинствах и лежит та мысль, что Божественная сила нравственно перерождает людей и содействует им в деле их нравственного самоусовершенствования. Различие между воззрением гр. Толстого и истинно-христианским взглядом на условия нравственного обновления и самоусовершенствования человека состоит лишь в следующем. Л. Толстой признает абсолютную духовную силу безличной, а, по христианскому учению, она есть личный, живой Бог. Что только христианское учение о Боге вполне разумно, это уже выяснено нами посильно. По учению христианскому Дух Святой возрождает людей к истинно-нравственной жизни и содействует им в их религиозно-нравственном самоусовершенствовании. По мнению же гр. Толстого, как мы уже знаем, духовное возрождение и самоусовершенствование человека есть собственно возрождение и самоусовершенствование в нем самой же безличной духовной силы. Не ясно ли, что в христианском учении и на этот раз мы имеем дело с разумным учением, а в толстовском – с явной странностью?

Наконец, по христианскому учению, Божественная благодать, духовно возрождает человека и содействует его нравственному самоусовершенствованию под неперменным условием: а) стремления человека к нравственному обновлению; и б) возможных со стороны его самого усилий в деле самоусовершенствования. Значит, применять ко всему этому понятие колдовства представляется прямо или величайшим невежеством, или же вопиющей злонамеренностью. Понятие колдовства подходит лишь к толстовскому учению о духовном возрождении и усовершенствовании человека. Ведь я последнего, именуемое в учении Л. Толстого животным и в силу соединения с телом никак не могущее отрешиться от эгоизма, представляется в качестве какой-то марионетки или куклы, из которой безличная духовная мировая сила творит ей нужное.⁶⁹⁷

Мысль гр. Толстого, будто человек может обойтись без высшей помощи в деле своей нравственной жизни, не только опровергается его же собственным понятием о той роли, какую выполняет у него безличная абсолютная духовная сила в деле

духовной жизни людей, но опровергается и иным путем. Что человек нравственно болен, это мы выяснили выше. Но разве духовно-больной человек в состоянии помочь сам себе? Даже заболевши телесно какой-нибудь серьезной болезнью, мы нуждаемся во враче и, если можем, приглашаем его. Врач же вводит в организм пациента те или иные врачебные вещества, чтобы поставить организм в наилучшие условия для победы над недугом и, чтобы устранить этот последний.

Не тем ли более требуется посторонняя помощь для нравственного выздоровления? Коль скоро нравственный организм человека опасно болен, то, конечно, и в него должно быть привнесено врачующее и обновляющее начало извне – от Первоисточника добра. Думать, будто новая нравственная жизнь во Христе и со Христом способна возникнуть в человеке сама собой при одном только хотении им такой жизни, было бы противно самому существу дела. Самопроизвольное зарождение жизни и в окружающей нас внешней природе теперь признается немыслимым всеми первоклассными натуралистами.⁶⁹⁸ Жизнь может порождаться только жизнью. Новый, высший вид ее и в органической природе возникает тоже не сам собою, но благодаря особым жизненным условиям и влияниям. В конце же всего и первое возникновение жизни, и появление новых, высших видов ее в природе неизъяснимо без творческо-промыслительного воздействия Божия.⁶⁹⁹ Но коль скоро оно необходимо и здесь, то возникновение в человеке новой духовной жизни тем более немыслимо без такового воздействия. Слова Спасителя, что для истинно-богоугодной жизни необходимо человеку родиться свыше,⁷⁰⁰ заключают в себе уже и поэтому одному величайшую и неоспоримую истину. Не потому ли даже и Кант признавал необходимость духовного возрождения или перерождения человека, чтобы последний мог жить истинно-нравственной жизнью.⁷⁰¹ То обстоятельство, что мы не знаем и не можем знать, как возникает в нас новая духовная жизнь, нисколько, конечно, не может говорить против этой истины. Ведь люди не знают и не могут знать, как возникает и всякая другая жизнь.

Но особое воздействие Божие требуется не для того только, чтобы в человеке возникла новая духовная жизнь. Это же воздействие необходимо, чтобы она развивалась в одном и том же направлении, а в случае произвольного отклонения от него снова возвращалась к нему же и достигала теснейшего единения с Богом. Каждый человек знает, что и его телесный организм не живет на счет только тех средств, кои заключаются в нем самом. Напротив, продолжение и развитие его телесной жизни обуславливается притоком и ассимиляцией вне его находящихся жизнетворных начал. Тем менее может обходиться без особенной поддержки и питания со стороны Бога духовная жизнь людей в Нем и для Него.

Но так как человек, в качестве разумно-свободного существа,⁷⁰² сам до известной степени является деятельной причиной того или другого своего нравственного состояния, да и Божественное воздействие на него не означает совершенного уничтожения в нем различных греховных следов, а лишь ослабляет их действие и поставляет человека в возможность успешной борьбы с ними, то уклонения в грех вполне возможны в религиозно-нравственной жизни и христианина. Он может произвольно отступать от нормальной жизни и снова впадать в грех. Такое явление в жизни христианина можно назвать своего рода атавизмом, коим на языке натуралистов именуется собственно появление в каком-нибудь растительном или животном культивированном организме особенностей, принадлежащих ему в «диком» состоянии. Но как для того, чтобы такой растительный или животный организм со временем снова возвратился к желанному своему типу, требуется воздействие на его жизнь специально подобранных условий, так без особенно же благоприятных специфических условий не может и человек, впавший в греховную жизнь, снова возвратиться к нормальной жизни. Ему необходимо всегдашнее благодатное содействие со стороны Самого Бога, чтобы он мог освободиться от греха и вины пред Ним и снова начать истинно-христианскую жизнь. Ввиду же того, что целью религии служит теснейшее единение людей с Богом, требуется, чтобы

Бог же даровал им и особое средство для приобщения человеческой жизни к жизни Божией.

А так как люди суть духовно-телесные существа, то должны быть особые, доступные нашим внешним чувствам, проводники того Божественного воздействия на людей, которое необходимо для их нормальной религиозно-нравственной жизни и для общения с Богом. Добросовестное и глубокое изучение истории религий, как мы знаем уже, привело и не богословов к тому убеждению, что культ составляет в религии, вопреки праздным и фальшивым заверениям со стороны гр. Толстого,⁷⁰³ необходимую и важнейшую принадлежность религии вообще. Те же беспристрастные представители науки о религии признают, что самой существенной и главной составной частью культа являются такие богослужебные внешние действия, при посредстве которых общение между Богом и человеком является действительно и несомненно обоюдным, а не односторонним только. Обоюдное общение между человеком и Богом совершается лишь посредством установленных таинств.⁷⁰⁴ Их безусловно-важное и благотворное значение не подлежит сомнению для здравомыслящих и религиозно-настроенных людей.

Дух Святой, конечно, и без помощи таинств мог бы сообщить людям то, что необходимо для их личной и совместной религиозно-нравственной жизни. Но внешние посредства или таинства нужны в интересах самого человека и для человека. При существовании таинств он, во-первых, получает и особую возможность, и особые побуждения к тому, чтобы самым достойным образом подготовиться к надлежащему восприятию благодатных действий Духа Святого, имеющих целью наше духовное возрождение, освящение и единение с Богом. Только при существовании таинств человек может иметь смиренную, но твердую уверенность в том, что Господь действительно благоволил преподать ему Свои благодатные дары. При отсутствии же таинств мы не знали бы, что Господу угодно ниспослать нам особую Свою благодать и что Он действительно ниспослал ей. В этом случае человеку оставалось бы мечтательно ожидать благодатных даров и

принимать личные свои духовные возбуждения и состояния за плоды благодати Божией.⁷⁰⁵ На такой самообман и обречены все разного рода сектанты, отторгшиеся, в конце всего, только из-за эгоизма и самомнения от православной церкви и лишенные ее таинств. Этот самообман неизбежно соединяется у них с вольным или невольным кощунством и богохульством.

Таким образом, вопреки уверениям гр. Толстого, религиозно-нравственные потребности человека и здравый разум говорят за необходимость особого учительства, особенного общественного союза и особенной благодатной деятельности со стороны Бога в этом союзе. Выражаясь иначе, для освящения человечества необходимо учреждение Христом церкви с благодатным действием в ней Св. Духа. Но установил ли Спаситель то самое, что требуется религиозно-нравственными нуждами человечества и в пользу чего говорит непредубежденный разум? Л. Толстой отвечает отрицательно и на этот вопрос, утверждая, будто бы Христос не основывал церкви, посредницы в деле освящения людей,⁷⁰⁶ не называл Себя Главою или Царем её⁷⁰⁷ и не говорил о Святом Духе, как о третьем лице Пресвятой Троицы, благодатно действующем в церкви Христовой.⁷⁰⁸

Задача нашего исследования требует, чтобы была по возможности показана неосновательность и этого суждения гр. Толстого. Что Спаситель основал церковь, долженствующую быть и на самом деле являющуюся посредницею в освящении людей, что Он есть ее Верховный Глава или Царь и, что Св. Дух есть третье лицо Пресвятой Троицы, благодатно действующее в Церкви Христовой, это не подлежит ни малейшему сомнению.

Об учреждении церкви, ее основе, цели и о главном условии достижения церковью этой цели Христос высказался весьма ясно. После того, как ап. Петр исповедал Его Сыном Бога живого, Богочеловек сказал: Ты Петр,⁷⁰⁹ и на сем камне (χαί ἐπὶ ταύτῃ πέτρᾳ) Я создам церковь Мою (οἰκοδομήσω Моῦ τήν ἐκκλησίαν), и врата ада не одолеют ее (χαί πύλαι ᾗδουοῦ χατισχύσουσιν αὐτήζ).⁷¹⁰ Эти столь ясные и определенные слова прямо свидетельствуют, что Христос имел твердое намерение Сам создать церковь Свою, как религиозно-нравственный союз

людей с Богом и между ими самими. Но Он же со всей непререкаемой ясностью и определенностью указал и то, на какой основе будет созидаться и организовываться церковь. Основую эту нужно считать собственно искреннюю, живую и непоколебимую веру людей в Христа, как в воплотившегося Единородного Сына Божия, и во все, чему Он учил⁷¹¹ и чему имел со временем наставлять Его учеников Святой Дух.⁷¹² Об этом свидетельствует то обстоятельство, что Богочеловек соединил Свои слова о созидании церкви с исповедническими словами ап. Петра. Употребленное же Спасителем слово: камень образно выражает мысль о том, что вера в Него, как в вочеловечившегося Единородного Сына Божия, всегда пребудет непоколебимою и никогда не исчезнет.

С другой стороны, на чем же, как не на этой вере, и может созидаться церковь, которую Христос называет Своею и которую имел основать Сам Он? Другая какая-либо основа и немыслима для такой церкви. Но коль скоро Спаситель объявляет Себя Самого основателем церкви и коль скоро основою ее должно быть признание Его вочеловечившимся Единородным Сыном Божиим, то уже из одного этого видно, что Он есть Царь или Верховный Глава ее. Что же касается до цели церкви, то эта цель видна из приведенных же слов Богочеловека. Против церкви, которую Он обетовал создать, будут, по Его словам, враждовать все представители и слуги зла, тьмы.⁷¹³ Но подобная вражда с их стороны мыслима только по отношению к тому, что имеет своей задачею служить именно освящению людей, т.е. усвоению ими истины и преобразования их из грешников в существа праведные, святые. Другие изречения Христа вполне подтверждают, что цель церкви состоит в освящении людей. Царство Божие, о котором часто говорил Он, есть не иное что, как церковь, взятая в своей идее.

Но мы уже видели, что искать Царствия Божия значит искать праведности, святости. То же обстоятельство, что, как ожесточенно ни восставали бы разные враги против церкви, все-таки она останется несокрушимою, свидетельствует, что в ней будет действовать премудро-всемогущая сила Божия для сохранения ее и управления ею. Но какая же это сила Божия?

Очевидно, это прежде всего – Сам же Божественный Основатель церкви, восприявший от Отца Своего, по совершении пророческого и первосвященнического служения, всякую власть на небе и на земле⁷¹⁴ и обещавшей всегда пребывать в самых внутренних и животворных отношениях к Своей церкви.⁷¹⁵ Под премудро-всемогущей силой Божией должно разуметь и Св. Духа, Коего Христос обетовал ниспослать от Отца Своего небесного для совершения великого дела освящения людей и Которого Он действительно ниспослал Своей церкви.⁷¹⁶

Разуметь же под Св. Духом дух преподаваемого Христом учения, как это делает гр. Толстой, значит прямо извращать букву и смысл евангельского текста. Как во всех других местах Евангелия, так и в тех, которые имеет в виду этот писатель,⁷¹⁷ Св. Дух ясно представляется личным существом, имеющим божескую природу. Он, по словам Спасителя, низойдет от Отца небесного, тогда как дух всякого учения неотделим от самого учения и выражает лишь его направление, характеристические особенности.

Дух Святой именуется в словах Христа Утешителем, но таковым не может быть само по себе учение. Оно уже было достоянием учеников Спасителя, и им предстояла разлука не с учением, а с Богочеловеком. Он и обещал им ниспослание Св. Духа в качестве Утешителя. Св. Дух называется, затем, Духом истины, т.е. ее живым, Источником и Подателем, но никакое учение не может быть чем-либо подобным. Кроме того, Св. Дух, по словам Христа, имел научить Его учеников всему. Неоспоримо, что здесь разумеется личное же существо, обладающее всеведением и везде присутствием, но отнюдь не какое-либо определенное учение, как само по себе неспособное к учительской деятельности и не могущее сообщать всего, что может оказаться потребным для людей. Наконец, Св. Духу Христос усваивает способность духовно, нравственно возрождать людей, творить в них новую жизнь. Но разве свойственна такая творческо-промыслительная деятельность не только какому-нибудь человеческому учению, но и его виновникам?

Христос не только обетовал создать церковь Свою, но и на самом деле создал ее именно так, как учил о ней. Вот почему, когда Пилат спросил Его, царь ли Он, Христос прямо назвал Себя царем или Верховным Главою духовного царства, т.е. церкви.⁷¹⁸ Спаситель же называл Себя Пастырем, а верующих в Него изображал в качестве стада, о коем Он нежно и постоянно печется.⁷¹⁹ Чтобы благая весть о Нем и о совершенном Им деле и вообще проповеданное Им учение всегда и повсюду были доступны жаждущим истины, Богочеловек в лице Своих непосредственных учеников, особенным образом избранных Им и посвященных в их служение,⁷²⁰ учредил навсегда в Своей церкви особый класс людей, облеченных правами учительства, священнодействия и управления, и обязанных управлять, священнодействовать и учить.⁷²¹ Люди эти посвящаются в свой сан не иначе, как посредством особого таинства, в котором вручается им власть учить, священнодействовать и управлять в церкви.

А так как вручить другому власть в церкви может только человек, сам получивший ее от Христа, то священство и основано на преемственном рукоположении. Учительство таковых людей должно иметь для всех остальных членов церкви высший авторитет, пред коим подобает склоняться всяким личным воззрениям и понятиям. Это видно из следующих слов Христа, сказанных тем, кого Он поставил на учительство. Слушающий вас, говорит Спаситель, Меня слушает, а отвергающий вас отвергается Меня.⁷²² Но поставленные Им на учительство в церкви обязаны учить только тому, чему учил Сам Он, и внушать другим, чтобы и они всегда оставались верным Его учению.⁷²³ Даровав право учительства и вменив его в обязанность особым лицам в Своей церкви, Христос предоставил им же ближайшее руководство религиозно-нравственной жизнью остальных членов этой церкви и власть ближайшего суда над ними. Что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; что разрешите на земле, то будет разрешено на небе,⁷²⁴ сказал Спаситель апостолам и в лице их всем преемникам их служения. Особо же избранным и посвященным лицам Он предоставил право совершать в

особенности те священнодействия в церкви, как например крещение и прочее,⁷²⁵ без которых немислимо самое существование ее.

Но посредством чего же именно в церкви, как посреднице в деле освящения людей, происходило, происходит и будет происходить, при благодатном действии Св. Духа, усвоение людям спасения, совершенного Богочеловеком, т.е. их обращение к Богу, оправдание пред Ним, духовное их обновление, дарование им силы к самостоятельному приобретению праведности или святости, приобщение их к Божественной жизни? Великое дело этого освящения людей всегда совершалось, совершается и будет совершаться при посредстве: а) благой вести об Христе и об Его спасительном для людей деле и б) святых таинств.

Чтобы быть христианином, для этого, как прекрасно выражается о. протопресвитер И.Л. Янышев, прежде всего надобно быть призванным к жизни по образу Христа в общении с Ним и Его последователями, к церкви Христовой, к земному царствию Христову.⁷²⁶ Но быть призванным ко всему этому значит слышать, что есть живой, личный Бог, Которого люди забыли и потому гибнут и нравственно и материально, что Он более не помнит преступлений человечества и не желает его гибели, но хочет, чтобы все спаслись и в разум, в понимание истины пришли, что Он так возлюбил мир, что отдал Единородного Своего Сына в очистительную жертву за грехи мира, что в жизни этого Сына на земле явилось добро, как его понимает Сам Бог, и побеждено зло, как его создало в себе человечество, что, отдавшись водительству этого Сына и ниспосланного Им от Отца Святого Духа, человек и на земле найдет жизнь, полную внутренней отрады, внутреннее царствие Божие, к которому все прочие земные блага приложатся сами собою, и в будущей жизни разделить со своим Спасителем славу Его блаженного бессмертия.⁷²⁷ Эта благая весть о Распятом за нас и Воскресшем представляет собою самое первое средство или орудие, чрез которое действует на людей благодатная сила Божия, чтобы они почувствовали свое греховное и гибельное состояние и обратились к Тому, в Ком

единственно заключается их спасение. Средство это такого рода, что оно не может не действовать благотворительно на восприимчивые души. т.е. не умершие для Бога и добра. Слова о даруемом чрез Христа спасении грешным людям суть слова беспредельной любви Божией к нам. Сознать, что Бог в Своей неизреченной милости открывает Свои объятия самому великому грешнику, если последний не отвергается от Него, значит для всякой восприимчивой души невольно почувствовать всю свою вину пред Богом, от Коего она удалась, а вместе с этим и влечение к Нему.

Коль скоро в человеке, так или иначе слышавшем благовест о Спасителе и о совершенном Им деле, созрела решимость окончательно разорвать связь со своим греховным прошлым и жить согласно с волею Божией, над ним совершается первое из таинств – крещение. Без последнего решительно невозможно вступление в земное царствие Божие или в церковь.⁷²⁸ Господь Христос Сам сказал Никодиму, а в лице его и каждому человеку, следующее: истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа (ἀμήν, ἀμήν λέγω σοί ἅν μὴ τίς γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ Πνεύματος), не может войти в царствие Божие (οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ).⁷²⁹ Но необходимость крещения видна и из следующих слов Спасителя. По воскресении Своем Он сказал Своим ученикам: идите, научите все народы, крестя (βαπτίζοντες) их во имя Отца и Сына и Святого Духа.⁷³⁰ Крещение поставляется здесь в неразрывную связь с научением людей богооткровенным истинам. Каждый, кто познал истину и воспринял ее в свое внутреннее достояние, непременно должен потом креститься. В противном случае спасение для него остается закрытым, недоступным.⁷³¹ Что же именно даруется человеку в таинстве крещения, коль скоро оно так существенно нужно? Предавшийся своей верою Христу и твердо решившийся отстать от прежней своей греховной жизни, будучи крещен, рождается для истинно-христианской жизни и становится духовно-чистым, совершенно освобождаясь от тяготевшего на его совести тяжкого бремени греховности и вины пред Богом. Та праведность, которая свойственна Христу, делается внутренним

достоянием человека, вышедшего из купели крещения, и он становится в духовном отношении действительно новой тварью,⁷³² в то же время усыновившись Богу и преисполняясь чувством высокой духовной радости.⁷³³

Но духовно возродившийся нуждается в благодатной помощи для того, чтобы начать и продолжать вполне достойную христианина религиозно-нравственную жизнь. В таинстве крещения человек очищается от грехов, фактически заключающихся в нем, освобождается от ответственности за них пред Богом и становится чистым пред Ним и пред своею совестью. Иначе сказать, через это таинство человек получает лишь оправдание. Но одного сознания данной своей чистоты и безвинности и соединенная с этим сознанием чувства внутреннего мира и духовной радости еще недостаточно для того, чтобы человек стал способен к самостоятельной духовной жизни, отличающейся истинно-христианским характером и представляющей собою не иное что, как процесс земного спасения, в который он лишь вступил чрез крещение.⁷³⁴ Дурные качества, унаследованные человеком путем обычного рождения и развитые или увеличенные в своем числе им самим, оставили в его душе соответственный осадок или соответственные следы. Не вменяясь крещенному, они, однако, остаются в нем и способны производить свойственное им вредное влияние на его духовную жизнь и после крещения. К тому же, как живущий в этом мире, исполненном греха и всяких соблазнов, человек тем легче может подпасть снова под иго греха, зла и даже рабски служить ему. Отсюда становится понятною необходимость в особом благодатном даре, поставляющем духовную жизнь человека в такие внутренние условия, в которых она, при надлежащих усилиях со стороны человека, становится способною идти нормальным путем, быть верною обетам, какие давал он при крещении. Беспредельная любовь Божия к людям подает им таковой благодатный дар в таинстве миропомазания. В нем Св. Дух сообщает крещенному потребную силу или энергию для истинно-христианской жизни. Именно это таинство имел в виду Христос, говоря: кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой.⁷³⁵

Относительно этих слов Богочеловека замечает Евангелист, что в них идет речь о Св. Духе, Коего имеют принимать верующие в Него.⁷³⁶ Потому-то со времен самих апостолов таинство миропомазания совершается над уверовавшими в Богочеловека вслед за крещением.⁷³⁷ Это как нельзя более естественно и мудро.

Но Божественная благодать не действует на людей с непреодолимой силою и, как мы замечали, отнюдь не исключает собственных постоянных усилий с их стороны к духовному возрастанию и усовершению. Напротив, эти усилия существенно нужны и прямо требуются от нас.⁷³⁸ Между тем, вследствие присущих человеческой природе задатков зла, вследствие нерадения нашего о собственном духовном благе и по причине окружающих нас соблазнов, мы легко являемся даже противниками благодатной силы, ниспосланной нам, и нередко впадаем в самые тяжкие грехи.⁷³⁹

Беспредельное милосердие Божие и в этом случае приходит на помощь к людям со Своими благодатными дарами, подаваемыми в таинстве покаяния. Таинство это основано Самим же Христом. Это видно из следующего евангельского повествования. Однажды после Своего славного воскресения Он явился ученикам и дал им, а в лице их и всем будущим преемникам их служения, власть прощать людям грехи. Как послал Меня Отец, говорил Он, так и Я посылаю вас. Сказав это, Он дунул и говорит им: примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся.⁷⁴⁰ Коль скоро человек со всей искренностью почувствует гнусность и преступность своего образа жизни, твердо решится изменить его на вполне достойный христианина, то Господь Бог чрез этого посредника между Ним и кающимся очищает последнего от грехов, совершенных им после его благодатного рождения, освобождает от всякой ответственности за них, оживляет в нем семя новой духовной жизни, заложенное в него, и снова воссыновляет Себе. Любовь Спасителя к людям так велика, что, сколько бы они снова ни отпадали от Него чрез свои грехи и сколько бы снова ни распинали Его посредством них, Он всегда готов простить их,

лишь бы человек искренно сознавал свое нравственное не достоинство, всем сердцем желал исправиться и горячо жаждал общения со своим Спасителем. В своем «Ответе Синоду» гр. Толстой заявляет, что он видит «в периодическом прощении грехов на исповеди вредный обман, только поощряющий безнравственность и уничтожающий опасение перед согрешением».⁷⁴¹ Сказанное здесь – великая неправда.

Прощая кающегося во имя Христа, давшего в лице апостолов всем пастырям право прощать грехи, священник никого не обманывает и не может иметь желания обманывать. Что Спаситель повелел прощать грехи людям, на это любит указывать сам Л. Толстой. На каком же основании стал бы священник не прощать искренно кающемуся? Что таинство исповеди не поощряет безнравственности, а обуздывает ее, это несомненно. Не станем распространяться о том, что священник, в силу повеления Христа, обязывается, смотря по нравственному состоянию кающегося и по характеру его грехов, и не прощать ему прегрешений, кто бы он ни был. Церковь же установила на этот случай различные эпитимьи в качестве не столько карательных, сколько исправительных мер. Сознание, что священник может и не простить грехов, разве поощряет к безнравственности?

Но и сознание неременной обязанности исповедовать все свои грехи пред священником, хотя бы и с надеждою на их прощение, никоим образом само по себе не может вести к легкомысленному взгляду на дело нравственной жизни. Признаваться другому в своих недостатках и грехах нелегко. Не только самолюбие и гордость, но и стыд побуждает человека скрывать их от людей. Чтобы победить в себе как самолюбие и гордость, так и стыд, и с душевным сокрушением о грехах своих поведать их пред священником, для этого нужен нравственный подвиг своего рода. Он предполагает в человеке искреннее самоосуждение и отвращение к живущему в нем злу, а вместе и желание освободиться от него. Пусть такой человек и после исповеди впадает в прежние и даже большие грехи. Это, конечно, печально. Но в этом человеке скорее, чем в совершенно избегающем исповеди, может снова пробудиться

совесть и поставить его на путь добра. Переживание человеком угрызений совести, отвращений ко греху, порывов к добру, не может пропадать бесследно для его нравственной жизни. Что же касается до тех, которые как бы механически отбывают исповедование грехов пред священником, то ведь существование их ничего не говорит против самого таинства исповеди. Относительно таких лиц нужно сказать только, что они должны быть предметом особенных пастырских попечений.

Та новая жизнь во Христе и со Христом, для которой человек рождается при посредстве таинств крещения и миропомазания, нуждается в притоке особого питательного начала, не только поддерживающего, но самым тесным образом соединяющего ее с Богочеловеком. Но так как люди состоят из тела и души, из которых и первое оскверняется нашими грехами, так как люди призываются во всем своем и духовном и телесном составе к жизни во Христе и со Христом и жаждут личной блаженной загробной жизни и по телесной своей стороне, то и высшей пищей для них должна быть не только Божественная, но вместе и духовно-вещественная пища. Таковой благодатной пищей и является тело и кровь Христовы по их сущности. Так именно учит об этом Сам Спаситель в следующих Своих словах, обращенных к каждому из людей: если не будете есть плоти Сына человеческого и пить крови Его (ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίνητε Αὐτοῦ το αἷμα) то не будете иметь в себе жизни.⁷⁴² Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь, продолжает Спаситель, пребывает во Мне (ἐν Ἐμοὶ μένει), и Я в нем (ἔχω ἐν αὐτῷ).⁷⁴³ Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь, говорит, затем, Христос, имеет жизнь вечную (ἔχει ζωὴν αἰώνιον), и Я воскрешу его в последний день (καὶ Εγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ).⁷⁴⁴ Таким образом, человек, приобщаясь под видом хлеба и вина истинной крови и истинного тела Богочеловека,⁷⁴⁵ несомненно питается Самым Источником жизни, наитеснейшим образом соединяется со Своим Спасителем, предвкушает еще во время земной своей жизни радость бесконечного бытия и получает вернейший залог бесконечно-блаженной жизни со Христом и по телесной своей стороне.

Над этим святейшим и важнейшим таинством, учрежденным самим же Богочеловеком, особенно глумится гр. Толстой. Начиная со своей пресловутой «Исповеди» и оканчивая «Ответом Синоду», он пользуется каждым случаем, чтобы кощунственно поиздеваться над таинством евхаристии. Это глумление достигло до самой чудовищной и самой возмутительной степени в романе «Воскресение». Нам известны все, по их существу, возражения, какие делались и делаются разными учеными и мыслителями крайне-протестантского или рационалистического направления против православного учения о евхаристии.⁷⁴⁶ Читая сочинения, в которых так или иначе оспаривалось это учение, мы не могли не видеть в их авторах людей более или менее серьезных, а за их возражениями – той или иной основательности, хотя в конце всего и оказывающейся несостоятельной. Ничего подобного нельзя найти в сочинениях Л. Толстого, особенно когда имеешь дело с его нападка на таинство евхаристии. Не умея выставить ни одного сколько-нибудь серьезного возражения против этого таинства, гр. Толстой ограничивается извращением православного учения о нем и самыми грубыми издевательствами, недостойными мыслящего и благовоспитанного человека.

Так, например, в «Исповеди» он поносит церковь за то, что она требует от своих сынов и дочерей признавать предлагаемое в таинстве евхаристии за истинное тело и истинную кровь Христа, тогда как де предлагаемое есть, по свидетельству наших внешних чувств, хлеб и вино.⁷⁴⁷ В «Ответе Синоду» гр. Толстой торжественно заявляет о себе: «в причащении вижу обоготворение плоти и извращение христианского учения».⁷⁴⁸ Вот в сущности, все аргументы, выставленные этим писателем против православного учения. А поскольку он сам, нужно полагать, чувствовал, что они легковесны, то вздумал придать им наибольшую силу при помощи: а) глумливого изображения в романе «Воскресение» совершения Божественной литургии; и б) нарочито придуманных кощунственных выражений касательно евхаристических тела и крови Спасителя.

Мы, конечно, не дерзнем возмущать благочестивого чувства читателей приведением этих выражений чисто сатанинского происхождения.⁷⁴⁹ Что последние глубоко возмутили многих из прочитавших упомянутый роман, это хорошо известно Л. Толстому. Но что же он? Вместо того, чтобы устыдиться содеянного, он отважился оправдывать себя тем, будто он «объективно» излагал совершение таинства евхаристии и будто нет ничего кощунственного в употребленных им выражениях касательно этого таинства.⁷⁵⁰ Излагать объективно претворение евхаристических хлеба и вина в тело и кровь Христа невозможно, ибо оно, по справедливому учению церкви, составляет величайшую тайну. Как претворяются евхаристические хлеб и вино в тело и кровь Христа, это ведомо только Духу Святому, силою и действием Которого совершается это изменение. Из того, что гр. Толстой отвергает бытие живого, троичного в лицах, Бога, никак не следует, что верующие в таинство евхаристии непременно ошибаются и что этот писатель имеет какое-либо нравственное право глумиться над самым священным для христиан.

Что в своем учении о таинстве евхаристии церковь не искажает, а самым точным образом передает то, что говорил о нем сам Богочеловек, это неоспоримо. Православная церковь всегда учила и учит, что верующий в таинстве евхаристии вкушает под видами хлеба и вина истинного существа тела и крови нашего Спасителя. Такое учение есть не иное что, как вполне правильная передача следующих слов Христа о хлебе и вине, которые Он предложил на тайной вечери Своим ученикам: сие есть тело Мое; сие есть кровь Моя.⁷⁵¹ В евхаристии хлеб и вино были и для внешних чувств апостолов хлебом и вином.

Между тем, Спаситель неоднократно и вполне ясно называет их телом и кровью Своими. Когда же некоторым из Его слушателей показалось неудобоприемлимым такое учение, Христос не истолковал Своих слов в каком-нибудь духовном смысле, а предложил только оставить Его и не быть Его учениками тем, кто затрудняется верить Его словам.⁷⁵² Все это неопровержимо свидетельствует о том, что на тайной вечери хлеб и вино, после молитвенного благословения их

Богочеловеком, остались только по своей внешности хлебом и вином, а по недоступной нашим чувствам сущности своей стали уже Его телом и кровью. Это таинственно происходит с хлебом и вином, по действию Духа Святого, и на каждой Божественной литургии в известный момент времени, кощунственно описанный с внешней своей стороны Л. Толстым.

В Новом Завете нет ни одного места, которое, быв взято в связи с контекстом, хоть сколько-нибудь благоприятствовало бы мнению, будто православная церковь неправильно поняла и понимает слова Спасителя об евхаристических хлебе и вине и будто она неправильно поступила и поступает, требуя от всех, желающих быть истинными ее сынами и дочерьми, веры в то, что под видами хлеба и вина мы вкушаем самого существа тела и крови Богочеловека. Слова Его: дух животворит; плоть не пользует нисколько⁷⁵³ никак нельзя относить к евхаристическим телу и крови Его, ибо в противном случае значило бы насильственно усвоить Ему явное и грубое противоречие с Его же собственными прямыми и ясными словами о таинстве евхаристии.⁷⁵⁴

В выше приведенных словах Он, очевидно, предостерегает от свойственного иудеям «плотского» образа мыслей и от соединенных с ним неверия и грубо-чувственного представления об евхаристических теле и крови Его. Иудеи, благодаря отсутствию у них возвышенного образа мыслей, вообразили, очевидно, будто вкушать тела и крови Христа, значит грызть кости, жевать мускулы и нервы и пить прямо кровь Его. Между тем, речь Спасителя заключает в себе указание на вкушение собственно сущности тела и крови, а этой сущности не составляют и не могут составлять кости, мускулы, нервы и прочее. Вот почему православная церковь и учит, что жевание и тому подобное относится исключительно к видам (акциденциям) тела и крови Спасителя, каковые виды состоят в подлежащей нашим чувствам стороне хлеба и вина, но отнюдь не допустимо по отношению к сущности (субстанции) тела и крови Христа, хотя она и приемлется нами под указанными видами.

Из всего этого ясно, как искажает гр. Толстой православное учение о евхаристии, утверждая, будто, поэтому учению, видимые и осязаемые нами хлеб и вино суть в ней тело и кровь Христа. Ничему такому православная церковь не учила и не учит. Прилагая же, согласно словам и примеру Спасителя, наименования тела и крови к евхаристическим хлебу и вину, православная церковь имеет в виду собственно сущность их, каковою служит не иное что, как сущность тела и крови Христа. Неправильно понимая или же нарочито искажая это учение церкви, Л. Толстой глумится, в конце всего, не над этим учением, а над собственным фантастическим представлением о нем.

В самом деле, разве касаются церковного учения фразы этого писателя относительно того, что евхаристические тело и кровь, по свидетельству наших внешних чувств, оказываются де просто хлебом и вином? Да ведь это-то самое говорит и церковь православная. Нападки этого самомнительного писателя на церковное учение об евхаристии были бы успешными, достигали бы своей цели только в том случае, если бы он основательно доказал, что достаточно свидетельства наших внешних чувств, чтобы знать, что евхаристические хлеб и вино и по существу своему не суть тело и кровь Христа. Но этого доказать не может не только гр. Толстой, но и никто из людей.

Во-первых, как свидетельствует наука, наши внешние чувства и вообще не суть истинные показатели того, каковы в действительности разные предметы и явления мира, в котором мы живем. Так, например, небо кажется нам чем-то вроде голубого шатра, раскинутого над землею и прикрывающего ее. На самом же деле это не так. То, что мы едим, кажется нам либо пресным, либо кислым, либо горьким, либо сладким, но на самом деле, вне наших субъективных ощущений, нет ни сладких, ни горьких, ни пресных, ни кислых предметов. Ввиду этого разве имеют какое-нибудь значение ссылки Л. Толстого на то, что евхаристические тело и кровь Спасителя являются для нас только хлебом и вином?

Во-вторых, даже и ученый химический анализ евхаристических хлеба и вина, открыв в них только свойственные этим предметам элементы, ничего не свидетельствовал бы против церковного учения. Ведь этот анализ имеет и может иметь дело только с феноменальной, доступной внешним нашим чувствам, стороною предметов, а не с их сущностью. Значит, он не в состоянии доказать, что сущностью евхаристических хлеба и вина не есть сущность тела и крови Спасителя. Что же касается до чисто-метафизических предположений, будто сущностью материальных предметов являются либо атомы только, либо силы, то уже самый факт существования двух друг другу противоположных гипотез достаточно говорит, что напрасно было бы опираться на которую-либо из них в возражениях против православного учения о преосуществлении в таинстве евхаристии хлеба и вина в тело и кровь Спасителя. Мысль об одной и той же материальной субстанции для всего неорганического и органического мира, если бы она и была справедлива, никак не может же служить основанием для отрицания рассматриваемого церковного учения.

Не говоря уже о том, что одна и та же субстанция может различаться качественно⁷⁵⁵ в качественно различных предметах видимого мира, никакой химический анализ не может проследить различные расположения атомов в тех или других предметах этого мира. Что и с общефилософской точки зрения нельзя отвергать православного учения о евхаристии, об этом красноречиво свидетельствует уже то одно обстоятельство, что такой великий и многосведущий философ, каким был Лейбниц, не только не отвергал, а напротив, усердно защищал учение о пресуществлении в евхаристии, по действию премудро-всемогущей Силы, хлеба и вина в тело и кровь Господа Иисуса Христа. Это – общеизвестный факт, напрасно не взятый во внимание гр. Толстым. Таким образом, с этой и самой существенной стороны православное учение о евхаристии было, есть и пребудет несокрушимым.

Не может быть поколеблемо оно и ссылкой на то, будто, по учению православной церкви, в евхаристии обоготворяется

тело, как тело. Ссылка эта – плод фантазии же Л. Толстого. Православная церковь учит о пресуществлении в евхаристии хлеба и вина в тело и кровь Христа именно потому, что она отнюдь не обоготворяет тела. Если бы она возводила в своем учении тело Христа на степень Божества, если бы приписывала этому телу чисто-божеские свойства, как, например, вездесущие, то и не учила бы о пресуществлении св. даров в евхаристии. Тогда тело Христа, как вездесущее, само собою присутствовало бы и в этих дарах. Но так как православная церковь, согласно с Никеоцареградским символом и с постановлением четвертого вселенского собора, а вместе и по требованию здравого разума, признает тело Христа обитающим в горнем мире и не обладающим вездесущием, то и учит о чудесном претворении сущности хлеба и вина в сущность тела и крови Спасителя. Всего этого, как оказывается, не ведает гр. Толстой, а потому в своих нападках и на учение церкви о евхаристии является в мнении людей рассудительных и сведущих не более, как Дон-Кихотом, хотя до крайности и заносчивым. Предполагая, что мы достаточно защитили от нападков этого писателя христианское учение о евхаристии, поведем свою речь дальше.

Итак, посредством Слова Божия, или благой вести об Христе и о совершенном Им деле, и посредством святейших таинств крещения, миропомазания, покаяния и евхаристии⁷⁵⁶ всегда совершалось, совершается и будет совершаться до всеобщего суда над людьми великое дело освящения их. Но все, что доселе было сказано о сущности христианской религии, относится собственно к ее божественной стороне. Спрашивается, как же человек усвоит даруемое ему спасение, или, говоря иначе, что требуется от него самого, чтобы он стал истинным, живым христианином и всегда пребывал таковым? Согласно с задачей нашего сочинения мы должны дать краткий ответ и на этот вопрос, касающийся субъективной стороны христианства, как религии.

Прежде всего необходимо со стороны человека покаяние. Иоанн Креститель, указывая в Христе Агнца Божия, берущего на Себя грехи мира, призывал людей к покаянию, как к самому

первому делу, которое они должны совершить.⁷⁵⁷ Точно также и Сам Агнец Божий, Христос, призывал людей к покаянию же, как к первой обязанности, лежащей на них, без исполнения коей не может быть и речи о дальнейших шагах их на пути к лучшей жизни.⁷⁵⁸ Но то покаяние, к которому призывали Иоанн Креститель и Богочеловек, не имеет, конечно, ничего общего с покаянием, проповедь о котором приписывает Л. Толстой и Христу. Религиозное покаяние вовсе не состоит в сознании нужды добиваться личного земного счастья посредством служения материальному благу ближних. Напротив, похристиански каяться значит признавать себя глубоко грешным и виновным пред Богом главным образом в том, что мы поставляли или поставляем целью нашей жизни не общение с истинным Богом и соединенную с этим общением праведность или святость всей нашей жизни, а наоборот, достижение земного благоденствия тем или другим путем. Покаяние есть собственно процесс: а) умирания человека для жизни, состоящей в отчуждении от истинного Бога и в рабском служении различным нашим эгоистическим вожделениям и похотям; и б) постепенного воскрешения для жизни, состоящей в общении с этим Богом и в приобретении, при Его благодатном содействии, праведности или святости. Когда человеческого слуха и сердца коснется благодатное слово о Распятом за наши грехи и Воскресшем, о том ужасном положении, в котором находится грешник, о любвеобильной готовности Бога простить ему все его грехи и соделать его чадом Своим и наследником всех Своих спасительных обетований, то в душе человека, духовно не умершего для Бога и добра, должно произойти подобное тому, что пережил блудный сын, о котором повествует Евангелие.⁷⁵⁹ Под влиянием этого слова такой человек, с одной стороны, не может не почувствовать и не сознать, в каком великом заблуждении находился он, как безмерно он оскорбил Бога своим образом жизни, как безусловно заслужил самую тяжкую кару с Его стороны за свою греховную жизнь, как эта последняя гнусна, недостойна человека и губительна для него, как он бесконечно мерзок в собственных своих глазах, пред судом своей совести, а тем более в очах святого и правосудного

Бога. С другой стороны, в том же самом человеке, под влиянием благой вести об искупившем наши грехи Христе, о безмерном нравственном величии Его и вообще о бесконечной благодати Его к людям, возникает влечение к Нему и к воплощенному в Нем добру, надежда на бесконечное милосердие Божие и расположение всецело отдаться в волю Божию и поступать согласно с нею. Пережить этот духовный процесс, взятый с обеих его сторон, и значит исполнить призыв Христа к покаянию. Кто из призванных к спасению не переживает этого духовного процесса, тот, значит, не откликнулся на призыв Богочеловека к покаянию и остается безусловно далеким от возникновения в нем христианской жизни.

Чтобы эта последняя действительно началась в человеке, а не оставалась только предметом его желаний, и чтобы она развивалась свойственным ей образом, необходимы, в качестве самых существенных и самых главных ее принадлежностей, вера и любовь. О вере и о любви, как столь важных принадлежностях духовной жизни последователей Своих, весьма часто говорил Сам Богочеловек.⁷⁶⁰ Согласно с Его словами учат об этом и все апостолы. Так, например, ап. Иоанн, говоря о воле нашего Отца небесного замечает: заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедал нам.⁷⁶¹ Ап. Павел внушает христианам, чтобы они сохраняли веру в себе и любили друг друга.⁷⁶² Тот же апостол, говоря о христианской жизни Фессалоникийцев, замечает следующее: мы должны благодарить Бога за вас, братия, потому что возрастает вера ваша и умножается любовь каждого друг к другу между всеми вами.⁷⁶³ Скажем несколько слов сперва о вере, а затем о любви. Что же собственно должно быть предметом веры для христианина, в чем ее сущность и как она должна проявляться в нем?

Гр. Толстой настойчиво утверждает, будто бы Христос никогда не требовал веры в Себя Самого или во что-либо иное, кроме веры в Его учение. Трудно зайти в произвольном обращении с евангельским текстом и в произвольном отношении к его букве и смыслу дальше, чем заходит этот

злополучный писатель наш. Христос не только говорил о вере в Себя, но и объявлял Себя Самого средоточием веры христианина. Так, однажды будучи спрошен Своими многочисленными слушателями касательно того, что им делать, чтобы творить дела Божии, Спаситель отвечал: вот дело Божие (τοῦτό ἐστι τό ἐργον τοῦ Θεοῦ), чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал (ἵνα πιστεῖσθε εἰς Ὀν ἀπέστειλεν ἐχθῆρος.⁷⁶⁴ Что здесь идет речь неверии в учение Христа, а о вере в Него, как в Богочеловека, как в Спасителя мира, это видно не из одного только выражения, указывающая на посольство Его от Самого Бога Отца. Слова Христа были поняты Его слушателями именно в смысле требования веровать в Него самого.⁷⁶⁵ Таким образом, Спаситель веру в Себя объявлял делом угодным не Ему только, но и Богу Отцу. Исцелив человека, бывшая слепым от рождения, Христос спросил прозревшая: верует ли последний в Него, как Сына Божия, и после утвердительного ответа с его стороны одобрительно принял возданное Ему особого рода поклонение.⁷⁶⁶

Не странно ли же утверждать, будто бы Христос требовал веры лишь в Свое учение? Несомненная странность этой мысли еще более уясняется из следующего. Говоря Никодиму о Себе, как Сыне Божиим. Христос присовокупил: верующий в Нею (в этого Сына Божия) не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородною Сына Божия (ὅτι μή πεπίστευεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ).⁷⁶⁷ Иисус же Христос говорит людям: если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших.⁷⁶⁸ Вера же в Него Самого указывается и в следующих словах Богочеловека: верующий в Меня имеет жизнь вечную.⁷⁶⁹ Как видим, Христос не только требовал веры в Себя Самого, но и поставлял в зависимость от этой веры временную и вечную участь людей, их спасение или гибель. Требуя же веры в Себя и придавая ей такое безусловно важное значение, Он вместе с этим внушал людям веровать и во все, чему Он учил, что совершил для спасения человечества и что учредил с той же целью. Отсюда Христос выражал свое требование веры во все это такими словами: веруйте в Евангелие (πιστεῦετε ἐν τῇ Εὐαγγελίᾳ)⁷⁷⁰ или верьте

делам Моим (τοῖς ἔργοις πιστεύσατε).⁷⁷¹ Но что же нужно разумеать под верою, имеющею столь великое значение в жизни людей?

И в деле определения веры Толстой поступает со свойственной ему произвольностью. Он утверждает, будто бы вера не состоять в признании того, что лежит вне сферы доступного нашим внешним чувствам, и не возникает от доверия к чьим-либо словам, а есть не иное что, как сознание гибельности нашего положения и познание средств к выходу из него.

Если даже и не иметь в виду специально-религиозной веры, о которой собственно должна быть речь здесь, и в таком случае представляется несостоятельным определение её со стороны этого писателя. В настоящее время все мыслящие люди справедливо признают, что к области веры, взятой в обширном смысле этого слова, нельзя не относить именно того, чего не показывает наше чувственное наблюдение и вообще наш личный опыт. Так, например, психолог Бэн считает не иным чем, как верою признание нами того, что завтра солнце снова взойдет, что Турция, в которой мы лично не находимся и лично ничего не наблюдали, управляется дурно⁷⁷² и прочее. Нет сомнения, что признание указанных вещей действительно есть дело веры. Ведь из того, что солнце всегда восходило ежедневно, никак не следует неизбежность его восхода и завтра. Может случиться во вселенной такая катастрофа, что и само солнце разобьется вдребезги. Во всяком же случае не взошедшее солнце не есть предмет чувственного наблюдения, и мы можем лишь верить на основании прошлого в его завтрашний восход. Равным образом, и признание нами дурного управления в Турции зиждется лишь на вере. Мы только потому и думаем так о характере управления в Турции, что считаем, на основании тех или других известных нам данных, заслуживающим полного доверия лицо, сообщившее нам сведения о Турции и господствующем в ней управлении. Напротив, несравненно менее может и должно быть предметом веры то, что поставляет её предметом гр. Толстой. Так, например, если человек упал в пропасть, из коей нет выхода, то

тут имеется уже знание о гибельности положения, а не вера только в нее. Равным образом, если человек сам же увидел верное средство к тому, чтобы спастись от утопления в реке, в которую он упал с лодки, и, если только от него самого зависит воспользоваться этим средством, в таком случае и здесь мы видим скорее знание, чем веру.⁷⁷³ Не ясно ли из всего этого, что Л. Толстой дает самое неправильное понятие даже о вере вообще?

Та вера, которой требует от нас Христос и без которой немыслима христианская жизнь, есть, с одной стороны, не только тяготение всею нашего существа к тому, чтобы признать за несомненную истину всё, чему Он учил, но и действительная уверенность в истинности Его учения, а, с другой стороны, полная преданность всего же нашего существа Ему, Христу, как Богочеловеку, как вашему Спасителю и Владыке. преданность, выражающаяся и в наших помыслах, и в наших чувствованиях, и в наших желаниях, и во всех наших действиях.⁷⁷⁴ Но такая вера, очевидно, и есть вера в то, что безусловно лежит за пределами чувственного восприятия и недоступна проверке посредством внешнего опыта. Что же касается до оснований этой веры, то последняя не только не исключает, но, напротив, непременно предполагает, между прочим, и полное доверие прежде всего к свидетельствованию Христа о Боге, о Себе Самом и о всем, на бытие или на исполнение чего Он указывал, а затем и к свидетельствованию о Христе и о всех других предметах нашей веры со стороны тех, кому Сам Он поручил свидетельствовать об этом. Что под верою, служащей необходимым условием истинно-христианской жизни, нужно разумеать полную уверенность в истинности того, чему учил Богочеловек, это видно из тех Его слов, в коих Он приписывает верующим в Бога способность к самым великим и необычайным делам.⁷⁷⁵ Но совершать их можно только под условием самой живой и непоколебимой уверенности в близости к нам Бога и в Его готовности всегда и во всем оказать нам Свою благодатную помощь.

Необходимость разумеать под верою полную преданность с нашей стороны Христу и Его делу видна из собственных же Его

слов. Он требовал, чтобы ради Него люди отрекались, в случае особой нужды, не только от самых кровных родственных связей,⁷⁷⁶ но и от всего, что имеют.⁷⁷⁷ Наконец, что основой веры в то, чему учил Богочеловек, действительно должно быть и доверие к авторитетности Его свидетельствования, и это оправдывается Его же словами: если Я и Сам о Себе свидетельствую, говорит Он, свидетельство Мое истинно, потому что Я знаю, откуда пришел и куда иду.⁷⁷⁸

Многие из современников Спасителя основывались, согласно этому, в своей вере в Него именно на доверии к Его свидетельству. Так, например, самаряне говорили своей соотечественнице, с которой пред этим беседовал Богочеловек, что они веруют в Него, как в истинного Спасителя, не в следствие её речей о Нем, а по причине Его собственных слов о Себе.⁷⁷⁹ Христос всегда одобрял такое доверие к Своим словам, а недоверие к ним порицал.⁷⁸⁰ Доверие, как одно из оснований христианской веры, требуемое Христом, предполагается и самым существом Его отношений к людям. Он наш Спаситель, совершивший и совершающий Свое великое дело для нас из любви к нам, из-за желания нам истинного блага, по доверию к нашей восприимчивости или отзывчивости. Не должно ли живое представление о таковом Его отношении в нашем недостойнстве пробуждать в нас доверие к Нему, открывать Ему наше сердце и заставлять нас радостно полагаться на Него во всем?

Уже из сказанного видно, что вера, как субъективное условие и необходимая принадлежность истинно-христианской жизни, сама собою предполагает все, что требуется и обнимается понятиями о любви к Богу и о надежде на Него. Истинно, а не по-бесовски веровать в Бога, троичного в лицах, и в тоже время быть чуждым всецелой любви к Нему и твердой надежды на Него представляется решительно невыносимым, как психологическая невозможность. Значит, требуя веры, Христос в тоже время требовал от нас всецелой любви к Богу и твердого во всем упования на Него. На самом деле это так и есть. Внушая веру в Бога. Он настоятельно же внушал нам иметь любовь к Нему, наибольшую сравнительно с нашей любовью к

чему бы то ни было в мире, и твердую надежду на Него во всем, что касается нашей временной судьбы на земле и нашей вечной участи в загробном мире.⁷⁸¹

Относясь с полной верой, любовью и надеждою к Богу в лице воплотившегося Единородного Его Сына и чрез то самодеятельно усвая совершенное Им для человечества дело, истинный христианин свидетельствует свою преданность Ему и свою жизнь в Нем непрестанной внутренней работою для насаждения и развития в себе праведности со всеми предполагаемыми ею свойствами, а вместе к надлежащим отношениям своим ко всем ближним. Если то значение, какое усваивается в христианской религии вере, дает несомненное право называть ее религией веры, то важность, какая придается праведной или истинной любви этой религией, заставляет называть ее не иначе, как и религией любви.

Из того, что говорил Христос касательно нашей любви к ближним, достаточно привести следующие слова: Заповедь новую (χαίνῃν) даю вам, да любите друг друга. Как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики. если будете иметь любовь между собою.⁷⁸² Заповедь о любви Христос не мог не назвать новой заповедью. Не только в языческих религиозных и философских учениях, но и в богооткровенной иудейской религии любовь к людям не имела того значения, какое свойственно ей по учению Спасителя. Хотя заповедь о любви к ближним излагалась еще в боговдохновенных писаниях св. пророка Моисея, однако же она отнюдь не поставляется здесь на такое место, на какое поставил ее Христос. Говоря о том, к чему сводится всё ветхозаветное учение. Он в первый раз поставил заповедь о любви к ближним рядом с заповедью о любви к Богу и чрез то признал эти две, одна с другою, органически связанные, заповеди выше и важнее всего, что предписывается законом и пророками.⁷⁸³ Не только языческий мир, но и иудеи не звали ничего подобного. Гр. Толстой уверяет, однако, в противном, утверждая, будто заповедь Христа о любви к людям есть лишь счастливое воспроизведение учения о любви к ближним, принадлежащего Конфуцию, Будде, стоикам, еврейским

талмудистам⁷⁸⁴ и будто разнится от их учения только предписаниями касательно её приложения к людским отношениям.

На самом деле истинное и полное учение о любви к людям есть учение Спасителя нашего, раскрывшее собою ветхозаветное библейское учение о ней. До Христа она не была выставляема языческой моралью в качестве главного принципа, коим должны управляться отношения между людьми. В сущности, не знают её и еврейские талмудисты. Обращаясь к китайскому мировоззрению, видим, что оно, будучи существенно связано с разделением людей на сынов неба и земли и с крайним умалением значения человеческой личности, уже чрез это не дает места любви, как основному принципу, долженствующему направлять и проникать взаимные отношения между всеми людьми.⁷⁸⁵ Любовь к людям в правильно понятом буддизме тоже не имеет места, ибо привязываться к ним сердцем и жить для их блага значило бы, с буддийской точки зрения, прикрепляться к сансаре – к этому миру, вообще к бытию и к жизни, которые суть зло и избавление от коих составляет призвание и долг всякого человека. Поэтому буддийское учение прямо настаивает на том, чтобы человек не имел любви к кому бы и к чему бы то ни было.⁷⁸⁶ Не любовь к людям, а сострадание, одинаково распространяющееся как на них, так и на животных, допускается буддизмом. Но и сострадание ведет буддиста к подвигам самоотвержения из-за чисто эгоистических побуждений и совершенно чуждо нравственно-возвышенной цели. Для истинного буддиста все, чем он ни пожертвовал бы в пользу других, не имеет никакой цены. Жертвуя же ненужным ему самому, он рассчитывает достигнуть чрез то вожделенного ему некоего душевного самоубийства.⁷⁸⁷

Впрочем, даже и такого рода жертвы, вытекающие не столько из жалости к другим существам, сколько из своекорыстных побуждений, не должны составлять в жизни буддийского мудреца чего-либо главного. Напротив, он обязан по возможности избегать сношений с внешним миром и «жить одиноко подобно носорогу», кормясь милостыней, подаваемой

мирскими людьми, нежелающими избрать более совершенный, т.е. вполне аскетический, образ жизни.⁷⁸⁸

Стоическая мораль не ведает же истинной любви к людям. Главная стоическая добродетель вовсе не есть любовь к ним. Если же стоики, как, например, Сенека, много говорили и о необходимости благотворить людям, то и в этом случае они нисколько не приближались к учению Спасителя о любви к ближним. Для стоического мудреца важнее всего была внутренняя независимость его духа от всего внешнего. Отсюда Он смотрел на внешние блага жизни скорее презрительно, чем сочувственно. Жертвовать ими со стороны стоика было средством к достижению им владычества над всем. Жертвуя же тем, что у него имелось, стоический мудрец не должен был проникаться даже и состраданием к нуждающимся в помощи.⁷⁸⁹

Наконец, у еврейских талмудистов находим скорее затемнение и умаление даже ветхозаветной заповеди о любви ко всем людям, чем что-либо другое.⁷⁹⁰ Заповедь о праведной любви к людям несомненно составляет отличительную и главную особенность учения Иисуса Христа о взаимных отношениях между людьми, и истинный центр тяжести этого учения.

Новизна заповеди Спасителя заключается особенно в том, что предписываемая ею любовь должна простираться без исключения на всех наших ближних, к какой бы национальности они ни принадлежали, какую бы религию ни исповедовали, в каких бы враждебных отношениях ни находились к нам, как бы низкими и падшими не представлялись они на наш взгляд. Ведь Христос повелевает нам любить наших ближних так, как Он Сам возлюбил нас. Но Его любовь обращена ко всем людям, кто бы и какие бы они ни были. Новизна заповеди Христа состоит и в том, что нам преподает ее не какой-либо моралист в виде отвлеченного правила, хотя и весьма возвышенного, но эта заповедь дается Тем, Кто Сам воплощенная Любовь, положивший жизнь Свою за нас, всегда простирающий нам Свои объятия, умоляющий нас любить друг друга во имя Его беспредельной любви к нам и благодатно содействующий нам в деле нашей любви к нашим ближним.

Потому-то, не иное что, но любовь же к ближним, на ряду с верою в Христа и всецелой преданностью Ему настойчиво внушается нам и св. апостолами, поставляется на самое высокое место в ряду всех христианских добродетелей и даже почитается несомненным средоточием их. Так, например, ап. Иаков говорит, что заповедь о любви к ближним есть закон царский νόμος βασιλικός.⁷⁹¹ Ап. Иоанн указывает на абсолютную невозможность с нашей стороны находиться в должных отношениях к Богу, например, любить Его, коль скоро мы не любим наших ближних.⁷⁹² Мало того, нелюбящий ближних, по словам этого Апостола, еще не знает Бога.⁷⁹³ Любовь к ближним, по указанию этого же Апостола, есть выражение или проявление взаимного единения между человеком и Богом. Пребывающий в любви, говорит он, пребывает в Боге, а Бог в нём.⁷⁹⁴ Отсутствие в людях любви к ближнему отождествляется у этого Апостола с их духовной смертью, а иметь искреннюю и деятельную любовь к ближним значит, по его словам, истинно жить в духовном отношении.⁷⁹⁵ Этот же Апостол указывает отличительные особенности христианской любви к ближним в следующих словах. Дети мои! станем, говорит он нам, любить не словом или языком, но делом и истиною;⁷⁹⁶ Христос положил за нас душу Свою, и мы должны полагать души свои за братьев.⁷⁹⁷ Св. апостол Павел говорит о любви к ближним в следующих глубоко поучительных и знаменательных выражениях. Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви 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. И если я раздам всё имение мое, и отдам тело свое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы.⁷⁹⁸ Ни одна из дохристианских религий и ни одна из древних философских систем никогда не проповедовала такого возвышенного учения о любви к людям. Ясно, что человеческий разум был не в состоянии подняться до него сам собою. Более высокой идеи о любви к людям, чем какая дается христианской религией,

конечно, никогда не может и быть по самому существу дела в каком угодно отдаленном будущем.

Но истинно-христианская любовь к ближним возможна в человеке и способна проявляться надлежащим образом лишь под условием её живой органической, всегдашней связи с истинно-христианской верою. Мнение Толстого и его многочисленных единомышленников, будто бы любовь можно отрешить от веры без существенного вреда для первой, представляется вполне несостоятельным. В сущности, и всякая любовь в конце всего предполагает веру и зиждется на ней. Во-первых, любя кого-либо, человек исходит из веры, что этот другой способен и готов откликнуться на его любовь соответственным чувством. Во-вторых, усиливаясь воспитать в себе и в других чувство любви, человек стоит на почве веры в то, что только взаимная любовь способна сделать жизнь людей вполне достойною и счастливою. Не иное что, а вера же лежит и в основе всех тех рассуждений, что любовь есть мировой закон. Не только то, что мы видим в окружающей нас природе, но и то, что наблюдалось и наблюдается в истории человечества, само по себе вовсе не говорит о любви, как мировом законе. Не даром же принцип борьбы за существование, или эгоистический принцип, столь часто провозглашался и провозглашается, как всеобщий закон. Поэтому, чтобы признать любовь за мировой закон, надобно предварительно веровать, что сам Бог есть любовь и что Он не мог не поставить для людей законом любовь их между собою и внесение ими повсюду духа любви, а не вражды, не борьбы.

Как мы уже знаем, именно эту мысль со всей основательностью защищает Б. Кидд в своей книге «Социальная эволюция». Чем крепче и живее в нас указанная вера, тем способнее становимся не только признавать любовь законом нашей жизни, но и всегда поступать согласно с ним. Чем яснее мы видим беспредельную любовь Божию к нам, самолюбивым и вообще грешным, тем более располагаемся любить и наших ближних не в силу каких-нибудь эгоистических мотивов, а по любви к Богу и по сознанию не меньшего, но безусловно большего нашего собственного недостойнства пред

Ним сравнительно с недостойнством наших ближних пред нами самими. Веруя в Бога, само воплощенное добро, и предавшись Ему всеми нашими помыслами, чувствованиями и стремлениями, мы не можем не вносить нравственной чистоты и возвышенности и в самую любовь нашу к ближним, составляющим предмет любви для Самого Бога, и в её деятельные проявления.

Величайшую клевету возводит гр. Толстой на христианскую церковь, будто она даже не может иначе, как враждебно, относиться к учению Христа о любви и о других предполагаемых им добродетелях, будто она была, и есть главная причина разъединения между людьми и будто всецело ушла в обрядность и внешность разного рода.⁷⁹⁹ Церковь не нуждается в защите от такого рода чудовищных обвинений, ложь и нелепость которых должна быть очевидна для каждого, кто хотя сколько-нибудь знаком с её историей и с наличным положением дел в ней, и у кого сохранилась хотя малая доля истиннолюбия и добросовестности. Впрочем, чтобы вполне убедиться в бесчестности взводимых Толстым обвинений на церковь, даже нет ни малейшей надобности погружаться в её историю и знакомиться с различными сторонами теперешней её жизни и деятельности. Для этого нужно лишь хотя иногда бывать в православных храмах во время богослужений. Тут по меньшей мере дважды в день всякий христианин имеет возможность назидаться возвышенным учением Христа при чтении Евангелия, заботливо предлагаемом той самой церковью, которая, будто бы. враждебно относится к христианскому учению, служит, будто бы причиной разъединения между людьми и якобы вся ушла в обрядность и внешность.

Но, говорит Л. Толстой, ведь сущность христианского учения⁸⁰⁰ изложена в Нагорной проповеди, а между тем эта последняя нарочито исключена церковью из евангельских чтений во храмах, так что в последних прихожане могут слышать Нагорную проповедь только в такие дни, когда читается все Евангелие за богослужением.⁸⁰¹ Гр. Толстой не только говорит об этом, как о бесспорном факте, но и прибавляет, что церковь, при господствующем де направлении

в ней, и не может не скрывать Нагорной проповеди от народной массы.⁸⁰² Само собою разумеется, что наш изолгавшийся писатель говорит и тут преднамеренно неправду. Та именно часть Нагорной проповеди, в которой указываются самые основные свойства истинно-христианского нравственного настроения, как-то: смирение, кротость, правдолюбие, милосердие и т.д., нарочито поётся ежедневно в храмах за божественную литургией во время, так называемого, малого входа. В Великом же посту указанная важнейшая часть Нагорной проповеди поётся на, так называемых, часах. Но представители церкви не ограничиваются тем только, что ежедневно во храмах напоминают себе и пасомым об основных истинах евангельского нравоучения. Во всех школах при преподавании «Закона Божия», в силу действующих программ, отдается должное внимание Нагорной проповеди, взятой в той же важнейшей её части.

Что Нагорная проповедь в целом её виде предлагается церковью в евангельских чтениях не по необходимости только, т.е. не тогда лишь, когда положено прочитывать Евангелие сполна, не один только раз в году, это бесспорный же факт. Известно, что все Евангелие, по церковному уставу, разделено на так называемые зачала. Такое же подразделение, в силу необходимости, сделано и по отношению к Нагорной проповеди. Все её зачала много раз читаются в храмах за божественной литургией в разные дни в течение года. Это, конечно, очень хорошо известно и Л. Толстому уже из Указателя евангельских и апостольских чтений на все дни года, каковой Указатель значится в конце каждой Библии, напечатанной в синодальной типографии на русском или на славянском языках. Достаточно и отмеченных нами фактов, чтобы видеть всю преднамеренную ложь обвинений, непрестанно и злобно взводимых гр. Толстым на церковь. Ненависть его к последней омерзительна и в высшей степени преступна в нравственном отношении, но совершенно понятна. Церковь представляет собою, должно сказать, самое главное и непреодолимое препятствие к торжеству его антихристианских идей. Л. Толстой очень хорошо сознаёт это, и вот им измышляются всякие клеветы, чтобы

восстановить против церкви легкомысленные умы и эгоистические сердца, каковых, особенно в России, за последнее время накапливается все больше и больше, к великому прискорбию.

Если бы же гр. Толстой хотя на некоторое время отрешился от своих предвзятых и в высшей степени вредных идей, в конце всего узаконяющих самые низменные вожделения людей и самые эгоистические их стремления, если бы он хотя сколько-нибудь беспристрастно и честно отнесся к церкви, то согласился бы со следующими словами о ней Кидда. Каковы бы ни были ошибки тех или других представителей церкви, как бы ни была неудовлетворительна жизнь и деятельность многих из них, но мы, справедливо говорит Кидд, не в праве питать и тени сомнения в том, что церковь есть единственно авторитетная носительница альтруистических идей и постоянная проводница их в индивидуальное и общественное людское сознание,⁸⁰³ и что человеческий разум, вне влияния христианской религии, способен к тому лишь, чтобы вносить в жизнь индивидуалистическое начало, разъединяющее людей и разрушающее их симпатические чувства и настроения.⁸⁰⁴ Между тем, гр. Толстой является поклонником этого самого разума и приглашает людей слушаться только его голоса даже в истолковании и понимании Евангелия, чрез то еще более содействуя разъединению и вражде между ними.

Возможная только в живом христианине, непременно требующаяся от него, сердечная, деятельная и располагающая его ко всякому разумному самопожертвованию любовь к кому же из наших ближних должна быть прежде всего обращена и к удовлетворению каких потребностей их должна быть направлена? Как Христос, сама воплощенная любовь, обращался прежде всего к людям, находящимся в какой-либо нужде, горе и вообще в каком-нибудь тяжком положении, так и любовь Его истинных последователей должна быть обращена прежде всего к такого же рода людям.⁸⁰⁵ Всячески содействуя устранению страданий ближнего, происходящих от недостатка в материальных средствах к жизни, от болезней разного рода, от притеснений и обид со стороны его собратьев и от чего бы то ни

было подобного, истинно-христианская любовь не может не иметь в виду главным образом духовных интересов, духовного блага людей.

Христос, во имя и ради Которого христианин самоотверженно служит своим братьям, Сам служил преимущественно духовному благу людей, от обладания которым собственно зависит разумность и радость человеческого бытия, и учил нас дорожить прежде всего духовным же их благом. Старайтесь, говорит Он, не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын человеческий.⁸⁰⁶ Сравнительно с благом души человеческой, по учению Христа, ничтожны все внешние блага, а, следовательно, и все внешние бедствия человеческой жизни.⁸⁰⁷

Веруя всем сердцем в Бога, искренно и горячо любя Его и во всем уповая на Него, а, с другой стороны, вообще подвизаясь непрестанно в деле своего нравственного совершенствования и всегда выполняя заповедь Божию о любви к людям, истинные христиане являются не только живыми членами, но в тоже время созидателями и распространителями и того царствия Божия на земле, которое, содействуя людям обладателями столь высоких и несокрушимых благ, как праведность, мир и радость во Святом Духе,⁸⁰⁸ влечет за собою улучшение и материальных и всяких других внешних условий человеческой жизни.⁸⁰⁹ Оно действительно возможно только в такой человеческой среде, в которой религиозно-нравственное развитие стоит на высокой степени и непрестанно возрастает, всё больше и больше усовершеншаясь. Лишь пересоздание внутреннего мира людей, изменение и возвышение настроения и направления духа человеческого, облагораживание его помыслов, чувствований и влечений может, как мы уже говорили, вести людей к тому внешнему благоустройству и благоденствию их жизни, коего они так горячо желают, но которое пока не дается им. А не дается оно именно потому, что этого благоустройства и благоденствия жизни хотят достигнуть не тем единственно-надежным и целесообразным путем, который указан Самим Богочеловеком. Он ясно и

непререкаемо сказал людям: все ваше внимание и все ваши усилия направьте к исканию и приобретению царствия Божия, т.е. праведности или святости, ибо по мере достижения её само собою, как естественный её результат, появятся в вашей жизни внешнее благоустройство и благоденствие. Но люди не внимлют этому Божественному голосу, этому указанию свыше, и пускают в ход самые разнообразные, но совершенно неудачные, средства для водворения рая на земле.

То возлагают они все свои упования только на науку и на широкое распространение образования повсюду в народных массах. Между тем, жизненный опыт разрушает эти упования, свидетельствуя, что можно быть даже очень ученым или образованным человеком, но в то же время нравственно распушенным и склонным к попранию интересов ближнего ради своекорыстных целей. Возлагались превеликие надежды на замену монархического⁸¹⁰ режима конституционным или же республиканским, а у нас в последнее время начинают бредить о подобных вещах даже и некоторые гимназисты, наслушавшись чужих речей. Но что же? В Западной Европе уже приходят к убеждению, что и надежды на благие последствия конституционного, как и республиканского, режима, более и более оказываются мыльным пузырем. Замечательно, что даже философ Гартман пришел в конце всего к следующему взгляду на этот пресловутый режим. При монархическом правлении, говорит он, где глава государства свободен от всяких партийных интересов и неизбежно располагает иметь в виду общее народное благо, гораздо легче творить добро, чем при всяком другом режиме. В парламентах люди с трезвым и глубоким пониманием вещей уже давно чувствуют себя дурно. Нравственно-порядочные люди начинают, по словам Гартмана, питать отвращение к этому режиму, а честные парламентские деятели, сохранившие юношеский идеализм, постепенно покидают это поприще, убеждаясь, что наиболее содержательные и правдивые речи проходят незаметно, коль скоро не согласуются с недоброкачественным партийным шаблоном и с иезуитской тактикою партий. В представительные учреждения, вместо серьезно мыслящих и глубоко честных

людей, проникают подавляющим большинством либо ловкие пройдохи и карьеристы, преследующие свои личные интересы и цели, либо лица, и умственно и нравственно слабые, которыми играют, как пешками, разные софисты, готовые всякими грязными путями добиваться нужного им. Да и вообще там, где все решается большинством голосов, нельзя, по мнению Гартмана, ожидать торжества истины и добра, люди, ставящие истину и добро превыше всего, везде и всегда встречаются до крайности редко, а самолюбцев и честолюбцев. готовых попирать ради своекорыстных интересов самое священное для человека, всегда окажется большинство.⁸¹¹

Что и конституционный и республиканский режим потерял в глазах многих значение действительного средства к водворению между людьми желанного внешнего благоустройства и всеобщего благоденствия, об этом красноречиво свидетельствует усиление анархо-социалистического движения в Западной Европе и анархо-социалистическая проповедь гр. Толстого. Само собою разумеется, ни анархисты революционеры, ни сторонники толстовского анархического учения, если бы им и удалось разными путями низринуть и уничтожить ненавистный им наличный режим, чего, конечно, трудно ожидать, не приведут человечество и его жизнь к надлежащему внешнему благоустройству и благоденствию. На место ниспровергнутого режима воздвигнется новый с новыми и не меньшими недостатками и сделает еще более тяжелою жизнь людей, ставших прихотливее и требовательнее. Ведь возгласы о всеобщем братстве, равенстве и свободе людей, выкрикиваемые со времени французской революции, доселе остаются фразами, лишь разжигающими человеческие похоти.

Таковыми они пребудут и всегда, если люди не сделаются истинными христианами как по своему мировоззрению, так и по своему внутреннему настроению. Такого рода речи, как бы часто и громко ни произносились, не только не перейдут в дело, достойное нравственных существ и благодетельное для их совместной жизни, не только не выразятся здесь действительным братством, разумным равенством и чуждой произвола свободою, но пребудут даже лишенными всякого

смысла. Возьмите хотя бы понятие о братстве. Оно неизбежно предполагает в людях прежде всего веру в бытие общего всем им личного Бога Отца небесного. Но ведь этой веры не только не имеют, но даже восстают против неё те самые реформаторы человеческого быта, которые, как, например, гр. Толстой, всего громче кричат о всеобщем братстве людей. При отсутствии же этой веры и предполагаемых ею чувств люди никогда не станут относиться друг к другу, как брат к брату. Недаром же мы видим, как горделиво и даже презрительно относятся ко многим из своих близких именно те, которые любят произносить громкие фразы о всеобщем братстве людей.

Сказанное о братстве применимо и к равенству. Кто искренно проникнут верою во Христа, одинаково за всех нас пострадавшего и умершего на кресте, кто преисполнен заповеданного Спасителем чувства любви ко всем людям, тот, хотя бы занимал даже самый высокий пост в государственно-общественной иерархии, сумеет так относиться всегда и к низшим по своему положению лицам, что последние невольно почувствуют себя выше в собственных глазах и станут чужды всякого раболепства. А это-то и есть настоящее равенство. Между тем, даже возведши на степень общеобязательного юридического закона мысль о всеобщем равенстве людей, каждый из них сумеет дать больно почувствовать другому какое-либо свое превосходство, например, в умственном отношении, и свысока третировать ближнего, не смотря на предполагаемое отсутствие разделения людей на начальствующих и подчиненных. Внешняя свобода, о которой теперь многие усиленно мечтают, склоняя в разных падежах и числах слова: автономия, самоуправление, независимость и т.п. даже при решении таких вопросов, которые требовали бы сосредоточения внимания на совершенно другом,⁸¹² может соединяться и на самом деле часто соединяется с господством самого вопиющего деспотизма, с самой возмутительной нетерпимостью к чужому мнению, к чужому слову, к чужому поступку.

Оставляя в стороне Западную Европу, где с законодательным провозглашением, например, свободы вероисповеданий не только не уменьшилось, но в некоторых

государствах даже возросло такое или иное преследование либо одного, либо другого христианского вероисповедания, укажем на следующий знаменательный факт. Известно, что вслед за опубликованием Синодального постановления об отпадении гр. Толстого от православной церкви, направились к этому писателю телеграммы, письма, адреса, стихотворения, изъявлявшие сочувствие ему и выражавшие негодование по адресу Св. Синода. Все это вышло именно из той среды, представители которой видать чуть ли не спасение России от всяческих зол в даровании правительством тех или иных автономий разным учреждениям, печати и т.д. Никто из протестующих даже не подумал о том, что Св. Синод сделал только то, что необходимо было давно сделать и что он обязан был сделать. Протестующие разве не обнаружили самой вопиющей нетерпимости к чужому мнению, к чужому праву? Эта нетерпимость может проявляться при какой угодно внешней свободе и, таким образом, стеснять если не одних, то других. Не распространяемся уже о том, что при существовании таковой свободы возможно самое гнусное рабство иного рода, как, например, раболепное отношение к господствующей или сильной партии и т.п.

Между тем, и при отсутствии внешней свободы человек может быть в сущности ни от кого из людей независимым, руководясь в своих отношениях к кому бы то ни было только религиозно-нравственными христианскими требованиями, хотя бы он жил при самом деспотическом режиме. Положим, он мог бы иногда и пострадать при этом, но ведь мы видели, что люди могут страдать и при полной внешней свободе. Мало того, при ней возможны иногда даже еще большие страдания. Действительная внешняя свобода может царствовать среди людей только тогда, когда они внутренне станут свободными. Стать же внутренне свободными, по учению Христа, люди могут лишь под условием: а) восприятия преподанной им истины и б) руководства ею во всей их жизни. Познайте истину, говорит Спаситель, и истина сделает вас свободными.⁸¹³

Но если неосуществимы между людьми истинно-братские, равноправные и свободные отношения, пока каждый из них не

переродится нравственно, то недостижимо и всеобщее материальное благоденствие их. Какие бы внешние меры не предпринимались к его установлению, алчность и зависть сумеет или воспрепятствовать осуществлению этих мер, или же искусно обойти их и добиться своего, т.е. эксплуатации других людей в материальном отношении. Действительная жизнь как в прошлом, так и в настоящем представляет массу фактов, вполне подтверждающих сказанное. Чтобы все люди благодетельствовали в материальном отношении, нужно им проникнуться горячей любовью друг к другу, отрешиться от всякой алчности и зависти, помогать друг другу в материальном отношении и жить по возможности собственным трудом, следуя возвышенным словам ап. Павла: кто не хочет трудиться, тот и не ешь.⁸¹⁴

Таким образом, непреложны слова Божественного Учителя, что улучшение внешних условий человеческой жизни зависит в конце всего от преобразования нравственной личности человека, от его одухотворения и облагораживания, от развития лучших и от исчезновения худших сторон характера. Одним словом, ключ к разрешению вопроса о всеобщем благоденствии людей находится не вне людей, а внутри их. Чтобы быть по возможности счастливыми на земле, всем людям и каждому из них нужно прежде всего хлопотать не о внешних переворотах и реформах в складе их общественной жизни, а о радикальном перевороте и о существенной реформе нравственного своего состояния и направления.

Это можно отчасти видеть уже на живых примерах. В журнале «Спутник здоровья» недавно была напечатана статья, в которой проводилась параллель между Францией и Швецией. Франция страна богатств и мировой центр внешней культуры, а Швеция страна, обделенная природою, холодная и бедная в материальном отношении. Но что же? Не смотря на свои богатства, Франция не может похвалиться, сравнительно с Швецией, своим благосостоянием. Народонаселению Франции угрожает вырождение, так как прирост населения там приостанавливается, между тем как в Швеции народонаселение прогрессивно увеличивается. Болезненность и смертность

населения во Франции дают значительно больший процент. Швеция дает самый меньший процент болезненности и смерти даже вообще среди всех европейских государств. В Швеции поражает дешевизна предметов первой необходимости и распространение материального довольства в населении, тогда как этого нельзя сказать о Франции, в которой, к тому же, резко бросаются в глаза изумительные контрасты между богатством одних и бедностью других. В чем же причина этих и подобных им разностей между Францией и Швецией? В глубокой религиозности обитателей Швеции, в их изумительной честности, в их любви к труду на пользу ближнего, в строгости их семейных нравов и вообще в их сравнительно высокой нравственности.⁸¹⁵

В заключение настоящей главы нам остается по возможности обсудить, следует ли видеть в гр. Толстом проповедника любви? Хотя, он очень много говорит о ней в своих богословско-философских сочинениях, выражаясь даже, что сущность истинной жизни человека состоит в его любви к Богу и к людям и во всё большем и большем распространении её на всё существующее,⁸¹⁶ тем не менее ошибочно было бы думать, будто Толстой сторонник учения о любви. Он и теперь остается в сущности верным мнению, некогда им высказанному, что любить людей не стоит или нельзя и что можно лишь помогать и не вредить им ради, конечно, личных интересов и целей.⁸¹⁷ Что же касается частых и настойчивых его речей о любви, как и о Боге, об откровении, о духовном возрождении и прочем, то эти речи служат у этого изворотливого писателя лишь средством для того, чтобы придать своей антихристианской доктрине христианский по наружности характер в мнении доверчивых, невдумчивых и несведущих людей.

Как бы ни показалось странным наше мнение о гр. Толстом, как о проповеднике эгоизма, оно вполне правильно и не может быть опровергнуто на достаточно твердых основаниях. Мы уже знаем, что, по собственному и торжественному заявлению этого писателя в его «Ответе Синоду», действительно существует только та безличная мировая духовная субстанция, которую он

именует «Богом».⁸¹⁸ Коль скоро же существует лишь она одна, а все остальное в мире только кажется существующим, но не обладает реальным бытием, то тут возможна любовь божества исключительно лишь к себе самому, т.е. возможен только абсолютный эгоизм. А поскольку божество Л. Толстого чуждо самосознания и других присущих личности свойств, не имеет отдельного и независимого от мира бытия и доходит до сознания себя и до самочувствия только в людях, то в последних и осуществляется этот эгоизм толстовского божества. Мысль эта весьма ясно выражена, между прочим, в следующих словах Л. Толстого, нарочито и напечатанных курсивом: «не люди живут для себя, а Бог в людях живет для себя».⁸¹⁹ Люди, обладающие лишь неким призрачным бытием, служат для толстовского божества только средством к достижению его эгоистической цели блаженного или ничем невозмутимого приятного самочувствия. А так как каждый человек есть мимолетное воплощение этою божества, то и в людях эгоистическое стремление к личному благу, к личному счастью, является неизбежно самым основным же всё обнимающим собою, стремлением. Вся жизнь человеческого индивидуума должна быть направлена к достижению только своею блага или счастья.

Гр. Толстой старается всячески замаскировать эту свою мысль разными фразами о любви и т.п., которыми изобилует и его «Ответ Синоду»,⁸²⁰ но эта мысль составляет коренную особенность и неизбежную принадлежность его доктрины. В самом деле, если для толстовского божества всё сущее превращается в некий призрак, в летучий феномен, ибо только это божество обладает действительным или субстанциальным бытием, то для каждого отдельного человеческого индивидуума, усвоившего себе учение Л. Толстого и хорошо его понявшего, все остальные люди непременно превращаются в своего рода призраки же. Ведь если я, например, есмь воплощение божеской субстанции, а последняя, конечно, не подлежит разделению на части или дроблению, то я и должен мыслить себя единственным носителем и выразителем её. Существование других людей, о котором говорят мне мои

внешние чувства, должно считаться, по мнению Л. Толстого, не иным чем, как обманом представления, ограниченного формами пространства и времени. Отбросьте эти формы, и останется лишь мое самосознающее я, стремящееся только к своему благу. А то, что кажется существующим наряду со мною, естественно должно превратиться в средство для достижения моего блага, моего счастья. Что именно так требуется смотреть на дело, это подтверждается подлинными словами гр. Толстого. Он часто и настойчиво повторяет ту мысль, что истинная жизнь человека, понявшего свою единственность с божеством, не подлежит условиям пространства и времени.⁸²¹ Быть же воплощением мировой единой субстанции и трактовать себя находящимся вне пространства и времени и значит мыслить лишь себя реально существующим и вполне законно стремящимся только к своему собственному благу. Таким образом, гр. Толстой несомненно возводит эгоизм на степень единственного руководящего принципа человеческого поведения.

Но и независимо от этого, этическим принципом учения гр. Толстого является не любовь человека к другим, а любовь его собственно к себе самому. Вся нравственная философия этого писателя в конце всего сводится к расчету, как человеку вернее и полнее достигнуть счастья. Все люди стремятся ко благу, в достижении которого, по взгляду гр. Толстого, и состоит смысл их жизни. Между тем, сколько и как человек не усиливается, однако, достичь личного счастья, он не успевает в этом. Вся жизнь человека, гонящегося без помощи других за личным счастьем, представляет собою, по мнению этого писателя, непрерывную цепь страданий.⁸²² Личность никогда и никак не в состоянии добиться блага для себя этим путем, т.е. вне единения и согласия с другими людьми. Значит, для достижения своего счастья каждый из них должен поставить своей задачей служить благу других.⁸²³ Всецело отрекшийся от прямой погони за своим благом не может возбуждать против себя борьбы со стороны других и не имеет оснований страшиться страданий и даже смерти.⁸²⁴ Потребности же его «животной» личности всегда будут удовлетворены. Ему не за чем тревожно

спрашивать себя: что я буду есть или во что оденусь? Как самоотверженно служащий благу других, он всегда будет обеспечен ими со стороны удовлетворения своих потребностей.⁸²⁵ Лишних же потребностей, создаваемых и увеличиваемых ложно направленным разумом, каковы потребности в науке, искусстве, религии и прочем, не имеет и не может иметь его «животная» личность, руководимая разумным сознанием.⁸²⁶

В некоторых своих сочинениях гр. Толстой вдается даже в весьма подробные исчисления тех выгод или преимуществ, какие в деле достижения счастья имеет на своей стороне человек, отрекающийся от своего «животного» я для служения благу других, по сравнению с людьми, одиноко и только для себя добивающимися счастливой жизни.⁸²⁷ В виду выгод или преимуществ, выпадающих в деле достижения счастливой жизни на долю отдавших свое «животное» я на служение благу других, Толстой категорически заявляет, что «жизнь для личного одинокого счастья есть величайшая глупость»,⁸²⁸ т.е. нерасчетливость. Не очевидно ли из сказанного, что гр. Толстой стоит на почве эгоизма и старается поставить на нее и других? Ведь рассчитывать личные выгоды или невыгоды известного образа действий свойственно не любви, а только эгоизму. Положим, и человек, преисполненный любви к ближним, не может не рассуждать о последствиях тех или других своих поступков. Л. Толстой справедливо указывает, что даже сам Спаситель внушает людям, чтобы они обдумывали, к каким результатам лично для них и для других может повести то и или другое их действие.⁸²⁹

Но всё это в сущности не имеет ничего общего со свойственным гр. Толстому образом воззрения. Преисполненный любви к ближним, человек обдумывает последствия тех или других своих поступков, руководясь любовью же к людям. Он боится, как бы не отразилась чем-нибудь вредным на духовном состоянии или на внешнем положении его ближних такие или иные его действия. Тем более Иисус Христос имеет в виду отнюдь не эгоистические выгоды действующего лица, внушая людям поступать мудро. Напротив,

в основе «расчетов», предлагаемых этическим учением Л. Толстого по вопросу о наилучшем и вернейшем пути к достижению каждым человеком его личного блага, лежит именно эгоизм и только эгоизм, сколько индивидуальный, столько же и коллективный. Здесь каждый «самоотверженный» поступок данного лица в пользу других, как бы он ни поражал нас, есть плод тонкого эгоистического расчета, а отнюдь не результат пламенной христианской любви человека к его собратьям. любви, по прекрасному выражению св. апостола Павла, никогда не ищущей «своего», т.е. не ищущей выгод для самого любящего.⁸³⁰ То, что гр. Толстой называет, ради своих целей, святым именем любви в своих богословско-философских сочинениях, есть не иное что, как вывод разума, познавшего «тщету существования животной личности», а отнюдь не живое, одушевляющее человека, чувство.

Говоря так, мы отнюдь не навязываем этому писателю только тех выводов, к которым мы пришли, внимательно изучивши его сочинения и надлежащим образом обдумавши существо его доктрины. Мы передаем то самое, в чём невольно признался и сам он, что значит в его же новейших сочинениях. Так, он прямо и ясно говорит, что называемое у него любовью есть не иное что, как разумение жизни.⁸³¹ А оно, по взгляду Л. Толстого, и состоит в ясном и отчетливом понимании или знании того, как именно поступать для того, чтобы стремление человека к достижению счастливой жизни увенчивалось несомненным и полным успехом.

Таким образом, не бескорыстная любовь к ближним должна руководить, по учению гр. Толстого, всеми нашими отношениями к другим людям и всеми нашими действиями, касающимися их, а надлежащее понимание собственных наших интересов и выгод, т.е. эгоистический расчет должен определять и направлять всю нашу жизнедеятельность. Сколько бы ни распространялся Л. Толстой о любви в своих сочинениях, как бы красноречиво ни говорил он о благотельных последствиях взаимной между людьми любви, все это является и пребудет одними пустыми фразами, прикрывающими чисто эгоистическую основу, на которой, по его учению, утверждаются и должны

утверждаться взаимные отношения между людьми, коль скоро они хотят добиться безмятежной и довольной в материальном отношении жизни. Этот писатель не только не проповедник любви на самом деле, но он даже и не может быть действительным глашатаем её до тех пор, пока совершенно не откажется от основных начал своего мировоззрения и искренно не обратится к покинутому им христианству. Для учения о любви нет в доктрине гр. Толстого ни малейших оснований. Тому, что в человеке ошибочно называет он «животной» личностью и что на самом деле есть истинная и единственная человеческая личность, Л. Толстой сам же, хотя и неправильно, усваивает ничем и никогда неискоренимое влечение лишь к собственному благу.⁸³²

Что же касается безличной мировой духовной субстанции, то, по словам самого гр. Толстого, она живет в людях для себя.⁸³³ Если же этот писатель нередко толкует о том, что его божество желает блага даже всему существующему, то, во-первых, в этом случае он впадает в непримиримое противоречие с собственными словами о том, что действительно существует только «Бог», и что Он живет в людях лишь для Себя, а, во-вторых, допускает явную странность, будто безличная субстанция, чуждая самосознания и других присущих личности свойств, может чего-либо желать. Итак, гр. Толстой в действительности не только не допускает учения о любви человека к ближним, но и никоим образом не может допускать. Он, отпавши от православной церкви, отвергши её истинно-христианское вероучение и подменив его своими пантеистическими воззрениями, неизбежно сделался поклонником и проповедником эгоизма индивидуального и коллективного, хотя и старается прикрыть это разными изречениями, похищенными из Евангелия, но не имеющими смысла в его доктрине.

Все речи Л. Толстого о самоотверженном отречении со стороны человеческого индивидуума от его личных интересов в пользу других и от «плотской» жизни ради «духовной»⁸³⁴ представляются не более, как риторическими упражнениями, имеющими целью привлечение доверчивых и нерассудительных

людей к его доктрине. Гр. Толстой, со своей точки зрения, имеет такое же право говорить о жертве одних людей в пользу других и о предпочтении духовной жизни пред плотским её направлением, какое право имеет говорить о своих самоотверженных поступках и о духовности или о возвышенности преследуемых им интересов любой ростовщик, выдающий последние денежные суммы просителям в ожидании получить за это от них даже те или иные проценты. Ростовщик, конечно, может и ошибиться в своих расчетах. Но ведь очень хорошо знает и Л. Толстой, что его последователь легко же может ошибиться в расчетах достигнуть личного блага чрез служение другим. А ведь все дело в эгоистических расчетах, во они в сущности одинаковы там и здесь.

Гр. Толстой ограничился тем только, что заменил в своей доктрине христианский принцип праведной любви, долженствующий определять и направлять собою взаимные отношения между людьми, эвдемоническо-утилитарным или эгоистическим принципом. Он так истолковывает, особенно в своем сочинении «О жизни», учение христианства о любви, что от неё ничего не остается, кроме пустого места. Возьмите хотя бы то, что говорит этот писатель о незаконности предпочтительной любви к кому бы и к чему бы то ни было. По его мнению, человек должен любить всех людей одинаково, не отдавая никому из них предпочтения, ибо в противном случае он обнаружил бы свой эгоизм и нарушил бы принадлежащее всем людям равенство. В основе этого отрицания всякой предпочтительной любви к кому бы то ни было лежит и может лежать не иное что, как полное безразличие или равнодушное отношение ко всем людям. Каждый согласится с тем, что кто одинаково смотрит на все, например, кушанья, напитки, формы одежды, жилища, растения и на тому подобные предметы, не отдавая ни одному из них ни малейшего предпочтения, тот, очевидно, равнодушен ко всем им. Этим именно равнодушием вообще к пище, например, или напиткам объясняется то, что люди, подвергшиеся некоторым болезням, отказываются даже от таких кушаний или напитков, к которым они чувствовали особое влечение, когда были вполне здоровыми. К такого рода

физически больным, потерявшем аппетит или позыв ко всякой пище, ко всякому питью, вполне приравняются те, которые одинаково относятся ко всем людям, кто бы они ни были. Это тоже больные, но больные нравственно, как утратившие всякое сердечное расположение к ближним вообще.

Кто же не потерял любви к ближним, тот не в состоянии и относиться ко всем им с совершенно одинаковым чувством. Хотя люди имеют одну и ту же природу, но ведь не все они одинаково доступны нам, не все производят одинаковое впечатление на нас по своим нравственным и другим качествам, не все одинаково служат нашему истинному благу, не все находятся в одинаковом положении и состоянии, и не все одинаково связаны с нами одними и теми же кровными и духовными узами. Всем этим определяется и различная степень нашей любви к ним и самый её характер. Права наших ближних этим нисколько не нарушаются, коль скоро в самой любви своей мы оказываемся согласными с требованиями правды. Ведь каждый из людей понимает, что было бы нехорошо не питать большей любви, например, к нашим родителям или воспитателям, чем к совершенно посторонним для нас лицам.

В противоречие с самим собою именно так рассуждает и гр. Толстой, забывши то, что Он говорил о незаконности всякой предпочтительной любви. Так, он сам утверждает, что ваше чувство естественно ослабляется по мере расширения предмета, на который обращено оно, и что человек не может не любить предпочтительно пред другими людьми, например, жены своей, составляющей «радость и помощь жизни», своих детей, как «утеху и надежду жизни», своих родителей, как «давших жизнь и воспитание».⁸³⁵ Не чувство эгоизма, а, напротив, именно его отсутствие и преобладание в людях самого возвышенного нравственного настроения обнаруживается, когда они больше любят, например, самоотверженного слугу и полезного деятеля общественного, чем какого-либо лентяя эгоиста, хотя бы последний был самым близким их родственником. Л. Толстой несомненно хитрит, утверждая, будто противно любви различать между нашими ближними лучших и худших, правых и виноватых. Любящему,

конечно, свойственно относиться снисходительно к слабостям и недостаткам ближних, но он не может не замечать их. Жалея людей порочных, он, если в нем живо в энергично чувство добра, не может не питать особенной любви к лицам, выдающимся нравственно-высокими качествами. Мысль гр. Толстого о незаконности предпочтительной любви не согласна и с образом действий нашего Спасителя. Любя всех людей, Он, однако же, отличал некоторых из них особенной, наибольшей любовью. Таковыми людьми были, например, из всех родственников Его Мать, к которой Он отнесся с нежной заботливостью, даже вися на кресте,⁸³⁶ из всех апостолов Иоанн,⁸³⁷ а из разных Его почитателей Лазарь с его сестрами.⁸³⁸

Поставляя целью человеческой жизни не нравственное совершенствование, не приобретение праведности или святости, а достижение счастья, и выдвинувши исключительно эгоистические мотивы даже в деле самоотверженного служения людям, гр. Толстой тем самым узаконяет погоню людей только за их личным счастьем, в чем бы они ни поставляли его, и оправдывает всяческие эгоистические вожеления людей. Ведь каждый понимает счастье по-своему сообразно с личным душевным складом и настроением. На все доводы Л. Толстого, что погоня за личным счастьем ведет лишь к страданиям и бедствиям и что оно достижимо только при служении благу других, каждый из тех, кто согласился с мыслью о счастье, как о конечной цели жизни, в праве ответить ему, что Он напрасно говорит за всех людей и о всех людях, судя о них, быть может, только по себе одному. Так ответивший будет совершенно прав со своей точки зрения на счастье. Он может находить для себя удовольствие, наслаждение, счастье именно в том, что, хотя и вредно для окружающих его людей, но для него совершенно доступно и выполнимо. Для оправдания образа своей жизни и деятельности такой человек найдет достаточные аргументы в мировоззрении самого Л. Толстого. Ведь последний отвергает не только бытие Бога, как Верховного нравственного Законодателя и Мздовоздаятеля, и бытие загробной жизни, но и свободную волю в людях. Коль скоро нет Высочайшего нравственного законодателя, то человеку остается руководиться

личным вкусом в определении позволительного и недозволительного. Если нет личной загробной жизни для человека, то последнему предстоит заботиться только о том, чтобы возможно приятнее провести хоть несколько лет земной жизни. Наконец, коль скоро человек лишен свободы воли, то Он и вынуждается жить, руководясь сложившимися в нем страстями, склонностями и влечениями, а не другим чем-либо. В виду всего этого теряют всякий смысл призывы со стороны гр. Толстого к какой-то любви и все его речи о непротивлении, о негневливости и т.п.

Все сказанное нами по вопросу о сущности христианской религии, само собою сводится к следующему общему итогу. Как всякая религия, христианство представляет собою две стороны: а) объективную, или божественную, и б) субъективную, или человеческую. Взятая со своей объективной стороны, христианская религия наисовершеннейшим образом удовлетворяет самым коренным и возвышенным потребностям и стремлениям человеческого духа в деле его общения и единения с Богом. В лице Богочеловека, Христа, осуществлено самое полное, какого только можно желать, общение и единение божественного и человеческого начала, божеской и человеческой природы. Спаситель, как Пророк или Учитель, не только открыл людям все, что потребно им знать о Боге и об Его воле, но и Сам был точным явлением Бога пред людьми и воплощенной святостью. Он, как Первосвященник, искупил Своей драгоценной кровью грехи всего мира, примирил людей с Богом, умиротворил их собственную совесть и воссыновил их Богу. Христос, как Царь, основал церковь для освящения людей, преподает им все потребные средства для усвоения ими совершенного Им дела и в частности делает их еще во время земного их бытия причастниками божественной бесконечной жизни и по их телесной стороне. Удовлетворяя самым совершенным образом потребностям и стремлениям людей в деле их общения с Богом, христианская религия есть абсолютно совершенная религия и упраздняет собою всякие иные религии, теперь существующие и могущие быть

изобретенными со стороны людей, произвольно или произвольно блуждающих во тьме.

Рассматриваемая с субъективной стороны, христианская религия поставляет живую веру в Богочеловека и в Его дело и деятельную любовь к людям в качестве существенно необходимых условий для усвоения человеком спасения и в качестве отличительных признаков истинно-христианской жизни человечества. Живая вера в Христа и в Его дело и искренняя деятельная любовь человека к его ближним, осуществляясь в жизни людей, служат источником возможного блаженства и в этом мире. Именно так понимает православная церковь сущность христианства. Так именно и учит эта церковь о сущности христианства. Расходясь в некоторых частных пунктах между собою, в общем так же определяют сущность христианства и другие христианские вероисповедания, каковы: римско-католическое, лютеранское и англиканское. Даже многие из сект так или иначе примыкают к такому пониманию сущности христианства. Отсюда представляются не иначе, как самой гнусной клеветой на православную церковь, следующие слова гр. Толстого: «вера, которую исповедует наша иерархия и которой она учит народ, есть не только ложь, но и безнравственный обман».⁸³⁹ Проповедует ложь и систематически обманывает, если не себя, то других только Л. Толстой.

II. О непротивлении злему

Согласно намеченному нами плану, прежде всего обратимся к тому, как понимает и на чем обосновывает гр. Толстой наиболее общее и коренное правило своей нравственно-социальной доктрины. Сполна приведем относящиеся сюда места из его сочинений и изложим мысли и доводы его преимущественно собственными его словами, а затем критически рассмотрим их и установим более правильную точку зрения на заповедь нашего Спасителя о непротивлении злым.⁸⁴⁰

Место, говорит Л. Толстой, которое было для меня ключом всего, было место из 5 главы Матфея, а именно 33–39 вы слышали, что сказано, око за око и зуб за зуб, а Я говорю вам – не противься злу. Мгновенно и в первый раз понял я этот стих прямо и просто. Хотя и прежде слова эти занимали и привлекали меня, но я видел в них такое требование терпения и самоотвержения, которое противно человеческой природе. Чувствовалось, что хорошо было бы следовать им, но чувствовалось также, что я никогда не в состоянии следовать им только для того, чтобы следовать, т.е. страдать. Прежде я говорил себе: подставляю я щеку, меня ударять вторично, я все отдам – все у меня и возьмут. Но ведь в таком случае я не буду иметь никакой жизни, между тем как она дана мне не напрасно же. Зачем же я должен губить ее? Этого не мог хотеть Христос. Раньше говорил я себе это, так как предполагал, будто бы этими словами Христос восхваляет страдания и лишения, восхваляя же преувеличивает, а потому выражается неточно и неясно. Теперь же, поняв слова не противьтесь злу, ясно увидел я, что Христос не преувеличивает и отнюдь не требует страданий ради страданий. Мне ясно стало, что то, что Он говорит, говорит очень определенно и понятно. Он говорит: не противьтесь злу, делая же это, наперед знайте, что могут найтись люди, которые, ударивши вас в правую щеку, ударят вас и в левую, если вы не окажете никакого сопротивления, воспользовавшись одной вашей работою, заставят еще больше

работать на себя; будут брать у вас без возврата то или другое. И вот, когда все это будет происходить с вами, вы всё-таки не противьтесь злу. Тем, которые будут бить и обижать вас, вы все-таки делаете добро. И после того, как я понял эти слова в их подлинном смысле, для меня тотчас стало ясным, что доселе было темно, а казавшееся преувеличением сделалось вполне точным.

В первый раз понял я, что центр тяжести всей мысли лежит в словах – не противьтесь злу, а последующее есть лишь разъяснение этого положения. Я понял, что Христос отнюдь не требует, чтобы мы, только ради страданий, подставляли щеку и отдавали верхнюю одежду, но что Он требует, чтобы мы лишь не противились злу, и замечает, что при этом мы, быть может, будем и страдать. Точно также отец, пред отправлением своего сына в дальнее путешествие, не повелевает ему проводить ночи без сна, голодать, зябнуть, мокнуть, говоря: «иди своей дорогою, и, если ты должен будешь переносить холод и дождь, все-таки иди дальше». Христос не говорит – подставляйте щёки, страдайте, но Он говорит – не противьтесь злу, хотя бы вас и били, не противьтесь злу. Понять слова не противьтесь злу, или злему, в их истинном смысле, для меня значило найти ключ, который все открыл. Как только стал я понимать эти слова просто и прямо, как они сказаны, тотчас во всем учении Христа, не только в Нагорной проповеди, но и во всех Евангелиях, для меня стало понятным все, что представлялось противоречивым, а главное ясна стала необходимость того, что казалось бесполезным.⁸⁴¹

Понявши простой смысл Христова учения, резонирует гр. Толстой, я ясно увидел странное противоречие с самими собою, в котором мы находимся. На дороге к этому учению стоят человеческие кумиры, от которых должно отречься. Напрасно говорят, будто христианское учение имеет в виду личное спасение, а не касается вопросов общественных. государственных. Это не более, как смелое и голословное утверждение самой очевидной неправды, которая разрушается при первой серьезной мысли об этом. Хорошо; я не буду противиться злу, подставляю щеку, как частный человек, говорю

я себе; но идет неприятель, или угнетаются одни народы другими, и меня призывают участвовать в борьбе со злом, идти и убивать. Меня заставляют присягать на Евангелии, что я буду убивать всех, кого мне велят убивать. Что же делать мне, частному человеку? Как мне решить, что священо, где истинный Бог, в заповеди ли о непротивлении злему, или в учреждении верховной власти, Христолюбивого воинства и присяги? Я мужик, и меня выбирают в старшины, в судьи, в присяжные, заставляя присягать, судить, наказывать, что мне делать? Опять я должен выбирать между заповедями Христа и человеческими требованиями. Я монах и живу в монастыре. Мужики отняли наш покос, и меня посылают участвовать в борьбе со злом, просить в суде на мужиков. Опять я должен выбирать. Ни один человек не может уйти от этого вопроса.

Я не говорю уже о нашем сословии, деятельность которого почти вся состоит в противлении злу. Таковы: военные, судейские, администраторы. Нет такого частного человека, которому бы не предстояло это решение между служением Богу, исполнением Его заповедей, или служением учреждениям государственным. Личная моя жизнь переплетена с общественно-государственной жизнью, а последняя требует от меня деятельности нехристианской, прямо противной заповедям Христа. Теперь, с общей воинской повинностью и участием всех в суде в качестве присяжных, дилемма эта с поразительной резкостью поставлена пред всеми. Каждый человек должен взять орудие убийства ружье, саблю, и если не убить, то зарядить ружье, отточить саблю, т.е. быть готовым на убийство. Всякий гражданин должен прийти в суд, принять присягу и быть участником суда и наказаний, т.е. каждый должен отречься от заповеди Христа о непротивлении злу, отречься не словом только, но и самым делом.⁸⁴² Как же поступать людям во всех этих случаях?

Придет войною неприятель, или просто злые люди нападут на меня, думал я прежде, замечает о себе Л. Толстой, и если я не буду защищаться, то они оберут нас, осрамят, измучают и убьют меня и моих близких. Прежде казалась мне странною такая уступчивость злым. Теперь же все, смущавшее меня

прежде, кажется мне радостным и подтверждает истину. Я знаю теперь, что неприятели, злодеи, разбойника и все подобные им люди суть такие же сыны человеческие, как и я, так же любят добро и ненавидят зло,⁸⁴³ как и я, так же живут накануне смерти, также, как и я ищут спасения и найдут его только в учении Христа. Всякое зло, которое они сделают мне, будет злом для них, а потому они должны делать мне добро. Если же истина неизвестна им, и они делают зло, считая его благом, то ведь я знаю истину только для того, чтобы показать ее не ведающим. Показать же им ее я не могу ничем, кроме отречения от участия во зле и исповедания истины самым делом. Придут неприятели немцы, турки, дикари, и если вы не будете воевать, говорят обыкновенно, то они перебьют вас.

Это неправда. Если бы существовало общество христиан, не делающих никому зла и отдающих весь излишек своего труда другим людям, то никакие неприятели ни немцы, ни турки, ни дикие не стали бы убивать или мучить таких людей. Они брали бы себе все то, что и так отдавали бы эти люди, для которых нет различия между русским, немцем, турком и дикарем. Если же христиане находятся среди общества нехристианского, защищающего себя войною, и христианин призывается к участию в войне, то тут-то и является для христианина возможность помочь людям, незнающим истины. Свидетельствовать же о ней он может только самым делом. Дело это состоит в отречения от войны и в оказании всякого добра людям, без различия так называемых врагов и своих. Но не неприятели, а свои же злые люди нападут на семью христианина и, если он не будет защищаться, оберут, измучают, убьют его и его близких. Это опять несправедливо. Если все члены семьи суть христиане и потому полагают свою жизнь в служении другим, то не найдется такого безумного человека, который лишил бы пропитания или убил тех людей, которые служат ему. Миклухо-Маклай поселился среди самых зверских, как говорят, дикарей, но они не только не убили, а, напротив, полюбили его и покорились ему лишь потому, что он не боялся их, ничего не требовал от них и делал им добро. Если же христианин живет среди нехристианской семьи и близких,

защищающих себя и свою собственность насилием, и христианин призывается к участию в этой защите, то этот призыв и есть для христианина призыв к исполнению долга своей жизни. Христианин только для того и знает истину, чтобы показать ее другим, а близким ему людям, связанным с ним семейными и дружескими связями. Показать же истину христианин может не иначе, как, не впадая в то заблуждение, в которое впали другие, не становясь на сторону ни нападающих, ни защищающихся, а отдавая все другим, жизнью своей показывая, что ему ничего не нужно, кроме исполнения воли Бога, и ничто не страшно, кроме отступления от неё.

Но, скажут, правительство ведь не может допустить, чтобы член общества не признавал основ государственного порядка и уклонялся от исполнения свойственных гражданам обязанностей. Правительство потребует от христианина присяги, участия в суде, в военной службе, и за отказ подвергнет его наказанию: ссылке, заключению, даже казни. И опять-таки это требование правительства будет для христианина только призывом к исполнению дела его жизни. Люди, связанные друг с другом обманом, составляют из себя как бы спаянную массу. Сплоченность этой массы и есть зло мира. Вся разумная деятельность человека должна быть направлена к разрушению этой сплоченности. Все же революции суть попытки лишь насильственного разбивания этой массы. Революционеры воображают, что они разрушают самую массу чрез нападение на некоторые её элементы и бьют по ней. На самом же деле они лишь больше и больше сплачивают, и скрепляют ее. Нужно же действовать на внутреннюю ему и причину сцепления частиц массы, и тогда существующий государственно-общественный строй жизни сам собою рухнет навсегда. Только последовательное выполнение на деле заповеди о непротивлении злу или злему способно в конце подточить и уничтожить этот строй.⁸⁴⁴

Высказывая такое понимание заповеди Спасителя о непротивлении злым, гр. Толстой, во-первых, должен был неизбежно сказать и говорит, что она представляет собою совершенную противоположность и прямое отрицание

ветхозаветного учения об отношении человека к злым людям, а, во-вторых, он категорически уверяет, будто бы представители церковной иерархии доселе не только умаляли значение этой заповеди Христа, но и скрывали её истинный смысл, а потому ему, Л. Толстому, пришлось в сущности открывать ее миру после 1800 лет исповедования людьми Христова учения и впервые поведать её настоящий смысл.⁸⁴⁵

Все, что сказано гр. Толстым касательно непротивления «злу или злым», сводится к следующим положениям: а) в заповеди Христа о непротивлении злему человеку, вместе с частнейшими пятью правилами, выражается, будто бы, сущность евангельского учения и дается ключ к пониманию всего содержания Евангелий; б) заповедь эта представляет собою, будто бы, совершенную противоположность и отрицание ветхозаветного учения об отношении человека к злым из его собратьев; в) представители церковной иерархии, будто бы, доселе умаляли значение этой заповеди и скрывали её истинный смысл под своими лже-толкованиями, так что Л. Толстому, якобы, впервые пришлось освободить ее от них, и выдвинуть на подобающее ей место; г) заповедью этою, будто бы, безусловно воспрещается противодействие злу и злым всякими мерами активной самозащиты и насильственного обуздания дурных и вредных людей, а, следовательно, отрицается де и само государство во всех его формах и принадлежностях, тем более, что активная самозащита от дурных и вредных людей и меры насильственного противодействия им лишь усиливают зло жизни, а нисколько не ослабляют его. Все эти положения и обсудим одно за другим.

А) Нет надобности много доказывать крайнюю ошибочность и несостоятельность мнения гр. Толстого, будто бы заповедь о непротивлении злым выражает сущность евангельского учения и дает ключ к пониманию всего содержания Евангелий. Достаточно здесь сказать против Л. Толстого следующее.

Во-первых, учение о непротивлении злым относится к области морали. Последняя же не только со стороны основных своих начал, но и существенных подробностей всецело зависит, как мы видели, от метафизического учения об абсолютном, об

его отношении к миру и человеку, о природе и окончательном назначении последнего. Может ли же заповедь о непротавлении злым выражать сущность евангельского учения и давать ключ к пониманию всего содержания Евангелии, когда самое установление, смысл и обязательность этой заповеди обуславливаются известными религиозно-метафизическими или догматическими основами, данными в Евангелии? Значит, эти основы и должны почитаться выразителями сущности евангельского учения и ключом к пониманию содержания Евангелий, а не что-либо другое. Именно так должен смотреть на дело и сам гр. Толстой. Не он ли утверждает, что учение Христа, как и всякое религиозное учение, имеет две части: а) этическое учение, т.е. учение о том, как должно жить каждому человеку отдельно и всем людям вообще, и б) метафизическое учение, показывающее, почему же люди обязаны жить именно так, а не иначе? Не Толстой ли говорит, что первое из этих учений есть следствие второго?⁸⁴⁶

Для тех, кто основательно знаком с учением Л. Толстого, не составляет секрета, что своеобразное понимание им заповеди о непротавлении злому обуславливается и превратным его взглядом на человеческую личность. Видя в ней нечто эфемерное и обреченное на неизбежную погибель и считая ее источником эгоизма, гр. Толстой уже этим одним побуждался к тому, чтобы возвести на степень безусловного принципа мысль о непротавлении злому силой. В самом деле, если человеческая личность лишена сама по себе всякой ценности, если она представляет собою неизбежный источник эгоизма, то почему же не превратить её в предмет всяческих издевательств и поруганий со стороны других? От этого же, по взгляду Л. Толстого, личность человеческая не только ничего не теряет, но, наоборот, выигрывает весьма много. Никогда и ни при каких обстоятельствах, не прибегая к физической самозащите и к физической защите других, человек в конце всего может склонить на свою сторону эгоизмы других людей и таким образом быть счастливым.⁸⁴⁷ Значит, учение о непротавлении не составляет вообще сущности и доктрины самого гр. Толстого, а может быть названо только руководящим правилом в его

нравоучения. Если бы этот писатель не извратил евангельского учения о человеке и об его отношении к Богу, то не возвел бы и заповеди о непротivлении на степень такового правила. Поэтому, и с его собственной точки зрения, заповедь о непротivлении злым людям не должна быть почитаема выразительницею сущности христианского учения и ключом к пониманию содержания Евангелий.

Затем, обращаясь специально и к нравоучительной стороне Евангелия, этот писатель не имел никакого достаточного основания утверждать, будто заповедь о непротivлении злым выражает собою сущность вообще евангельского учения о нравственности и дает ключ к пониманию всего этического содержания Евангелий. То и другое слишком разносторонне для того, чтобы обниматься, выражаться и изъясняться именно заповедью о непротivлении злым людям. Эта заповедь есть лишь одна из многих заповедей, притом касающаяся только отношений наших к тем людям, которые посягают на нашу честь, на наше имущество, на нашу внешнюю свободу и т.д. Другие же разнообразные проявления и отношения нравственной человеческой жизни не только не определяются этой заповедью, но могут и не затрагиваться ею непосредственно, особенно когда она рассматривается, как самая главная и основная. Не говоря об обязательных для христианина добродетелях: правдивости, целомудрии и прочем, остановимся на отношениях наших к Богу. Для всякого человека, духовно не искалеченного и не ниспустившегося так или иначе до животного состояния, вопрос об его отношениях к Богу представляет особую важность. Заповедь же о непротivлении злым людям, сама по себе взятая, не только не предрешает, но может и не касаться вопроса о наших отношениях к Богу. Именно это мы и встречаем у гр. Толстого, совершенно пренебрегшего евангельским учением о живом Боге и об отношении человека к Нему. В самой Нагорной проповеди, как и повсюду в Евангелиях, он, поэтому, или замалчивает те места, где специально идет речь об отношениях человека к Богу, как, например, о свойствах истинной молитвы, об обязанностях постящегося и прочем, или ложно уверяет, будто бы, по учению

Христа, не нужны ни молитва, ни посты, ни вообще все «богопочтение».⁸⁴⁸

По учению Толстого выходит, что наши отношения к людям, будто бы, суть в то же время непременно в отношения наши к Богу. Но эта-то его мысль и свидетельствует, что его учение не допускает надлежащих отношений человека к Богу, как особому высшему всего Существу. Сливая и отождествляя божество, как якобы безличное, с миром, гр. Толстой в конце всего превращает человека в божество. Но такое обоготворение людей есть величайшее из богохульств и самое решительное попрание нравственных требований. Воображая себя воплощением божества, самым божеством, человек проявляет всю глубину нравственного своего растрепанности и всю безмерность своей гордыни. Христианину и всякому человеку, духовно не заблудшему и не извратившемуся, свойственно благоговейное и смиренное сознание своей всецелой зависимости от Бога и своего не достоинства пред Ним, а не заносчивое и губительное представление о себе, как о некоем божестве.⁸⁴⁹ Поэтому, взгляд Л. Толстого на отношение человека к божеству противен всей евангельской морали и составляет прямое её отрицание. Не очевидно ли из этого, что признание заповеди о непротивлении злым людям главной и основной действительно совместимо по меньшей мере с решительным забвением существенных сторон евангельского нравоучения?

Весьма странно, поэтому, видеть в ней сущность последнего и ключ к пониманию всего содержания Евангелий.

Наконец, никак нельзя почитать заповедь о непротивлении злым людям выражающею сущность даже христианского учения об отношении людей друг к другу уже потому, что сам же Граф называет эту заповедь, равно как «вытекающие из неё» пять частных заповедей, лишь приложением к людским отношениям иной заповеди заповеди о любви к людям. Но ведь эта заповедь занимает центральное место в евангельском учении касательно взаимных отношений между людьми. Значит, сущность этого учения и ключ к пониманию разных его сторон нужно видеть в заповеди о любви к ближним, а не в заповедях, имеющих лишь «прикладной» характер. Не странно ли же

отодвигать ее на задний план из-за чисто «прикладных» заповедей?

Такой образ действий нисколько не оправдывается мыслью Л. Толстого, что без правила о непротивлении злым любовь к людям неизбежно, будто бы, должна, выражаться и выражается в противных ей формах и видах. Что возможно злоупотребление самой любовью, это не подлежит сомнению. Но отсюда вовсе не следует ни то, будто бы возможность такого злоупотребления устраняется лишь заповедью о непротивлении злым людям, ни то, будто бы «прикладная» заповедь должна иметь усвояемое ей гр. Толстым значение. Возможность злоупотреблений любовью к людям всего более открывается тогда, когда забывается любовь к живому Богу и евангельская заповедь о любви ко всем людям отодвигается на задний план, а в качестве главного и даже единственного руководящего начала поставляется правило о непротивлении злым. Ведь непротивление – это возможно или вследствие трусости, или вследствие равнодушного отношения ко всему на свете, или вследствие какого-либо особого своекорыстного расчета.⁸⁵⁰ Разве не будет это злоупотреблением любовью к людям, выражающимся даже в полном её отсутствии? Между тем, заповедь о непротивлении злым будет формально соблюдена во всех этих случаях. Возможно и иное поправление нашей обязанности любить ближних, когда все внимание сосредоточивается на заповеди о непротивлении злым. Последние, например, могут стать предметом нашей исключительной заботливости и нашего исключительного служения им не только в прямой ущерб для людей незлых, но и к явному нравственному вреду для самих злых людей. Тут тоже будет соблюдена заповедь о непротивлении злым, но за то будет попорана и нарушена даже не одна заповедь о любви ко всем людям, а и некоторые другие заповеди. Сам же Л. Толстой говорит, что одно и тоже дело может быть и хорошим, и дурным.⁸⁵¹

Вообще представляется странным возведение «прикладной» заповеди на степень самой существенной и руководственной. Как «прикладная» заповедь, заповедь о

непротивлении злым сама по себе не может и не должна иметь усвояемого ей гр. Толстым абсолютного значения. Так как злые люди и их отношение к окружающему их до крайности разнообразны и изменчивы по своему характеру, то и практическое приложение заповеди о любви к людям должно быть разнообразным и изменяться, а не быть одинаковым ко всем людям и при всех обстоятельствах, как это выходит у Л. Толстого. Вот какое внушение делает ап. Иуда: к одним будьте милостивы с рассмотрением, а других страхом спасайте.⁸⁵² Как именно должна проявляться и выражаться любовь к людям по отношению к таким-то злым из них и при таких-то обстоятельствах, это подскажет вам собственно любовь к Богу, как воплощенной истине в добру, и мудрая ревность о распространении и утверждении Его царствия на земле, но отнюдь не сама по себе заповедь о непротивлении злым.

Как видим, заповедь эта не только не должна почитаться выражающею сущность всего христианского учения т дающею ключ к пониманию содержания Евангелий, но она неспособна иметь существенного и руководящего значения в христианском учении даже о взаимных отношениях между людьми только. В последнее время сам Л. Толстой, в виду сделанных ему возражений, сознал, по-видимому, что никак нельзя называть заповедь о непротивлении сущностью не только всего евангельского учения, но и нравоучения евангельского. В своем сочинении «Царство Божие внутри вас» он прямо и ясно называет именно заповедь о любви сущностью как евангельского, так и своего учения.⁸⁵³ Эту же мысль повторяет он к в других новейших своих сочинениях. Мало того, Гр. Толстой со всей решительностью заявляет в них, что христианское учение поставляет истинную жизнь человека в движении «к божескому совершенству», и что «для этого учения не может быть определенных и обязывающих к исполнению законов и правил».⁸⁵⁴

Под совершенством же, к которому человек обязан стремиться, Л. Толстой понимает «слияние божеской сущности, находящейся в душе каждого человека, с волей Бога».⁸⁵⁵ Всем этим он как бы подрывает то значение, которое усвояется им

заповеди о непротивлении и другим, связанным с нею, заповедям. Но, во-первых, непонятно, в чем же гр. Толстой употребил столь много усилий и труда, чтобы «открыть», какие собственно заповеди преподал Христос, и на каком основании упрекает этот писатель представителей церкви за их мнимое пренебрежение к этим заповедям в деле их пастырского служения?

Затем, если нравственное совершенство людей, по мнению Л. Толстого, состоит в слиянии находящейся в них божеской сущности с волей Бога, то как же может совершаться процесс этого слияния, коль скоро воля Божия не выразилась в тех или других нормах или правилах, которыми люди должны руководиться в своем «движении» к божескому совершенству? Далее странно говорить о каком-то слиянии «божеской сущности», уже находящейся в людях, с волею Божией, как с чем-то отдельным от этой сущности. Ведь если в них находится первая, то должна находиться и вторая. А это значит, что люди уже по природе должны быть совершенными и не нуждаться ни в каком постепенном движении к совершенству. Только в этом случае могли бы быть излишними для людей всякие законы и правила. Тогда не для чего было бы выступать даже и с учением о любви. Мы уже знаем, что гр. Толстой, по его словам, видит в Боге не иное что, как любовь, как желание блага всему существующему. Если же сущность Бога состоит, по его взгляду, в любви, а божеская сущность находится в людях, то последние вовсе не должны бы нуждаться и в проповеди им о любви. Нося в себе самих божескую сущность любовь, и без всяких посторонних внушений они любили бы друг друга и все живое. Положим, Л. Толстой говорит, что человеческая личность, называемая им «животною», есть неизбежный носитель и источник эгоизма, но, если это так, тогда он напрасно считает сущностью «человеческой души» не иное что, как «божескую сущность» – любовь.

Как видим, гр. Толстой, желая наружно придать своему учению вид истинно-христианского учения и пользуясь для этого терминами последнего запутался, в безвыходных самопротиворечиях. Если мы отбросим из учения Л. Толстого

христианскую фразеологию, то в конце всего и получится у этого писателя руководящим нравственным правилом опять мысль об абсолютном непротивлении злему силою, как о наилучшем, по его мнению, средстве к водворению между людьми безмятежной и довольной материальными благами жизни. Он не даром же называет именно учение о непротивлении «вечным законом»⁸⁵⁶ и посвятил доказательству этого учения всю книгу «Царство Божие внутри вас».

Б) По-видимому, гр. Толстой стоит уже на верном пути, утверждая, что заповедь о непротивлении злым представляет собою совершенную противоположность и прямое отрицание ветхозаветного учения об отношении к ним. В самом деле, это учение гласит: отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб.⁸⁵⁷ Спаситель же внушает христианину: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку, обрати к нему и другую, кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два.⁸⁵⁸ Эти слова нашего Божественного Учителя представляют собою, по-видимому, совершенную противоположность и прямое отрицание того, что внушалось ветхозаветным законодательством. Последнее как будто не только узаконило дух мстительности в людях, но даже поощряло и усиливало его, тогда как Христос требует от нас не только терпеливого перенесения причиняемых нам злым человеком обид и потерь, но и воздаяния ему за зло добром. Это так кажется лишь при поверхностном или предубежденном понимании дела. При ином же отношении к нему представляется безосновательным разделять взгляд Л. Толстого и его единомышленников на отношение заповеди о непротивлении злему к ветхозаветному законодательству касательно обращения с злыми людьми.

Разделять этот взгляд значило бы прежде всего идти против следующих слов самого Христа. Не думайте, говорит Он, что Я пришел нарушить (ῥαταλύσαι) закон (τοῦ νόμου) или пророков, не нарушить пришел Я, но (πληρώσαι) исполнить⁸⁵⁹. В этих словах Спаситель прямо и ясно определяет Свое

отношение к Ветхому Завету, к содержащимся в нем пророчествам и к изложенному в нем закону Божию. Так как в Нагорной проповеди Христос является нам в качестве полновластного учителя, преподающего человечеству религиозно-нравственные истины, то Он имеет в виду особенно те пророческие о Нем предсказания, которые относятся собственно к Его учительскому служению. Пророческие же предсказания говорят не о том только, что Мессия, Христос, должен быть новым нравственным законодателем.⁸⁶⁰ Они указывают и на то, что закон, который имеет Он возвестить, будет специально обращен к внутреннему миру людей, к их душевному настроению,⁸⁶¹ в отличие от Моисеева закона вообще, определявшего собою, вследствие условий тогдашнего времени и по причине особого состояния ветхозаветных людей, и внешнее поведение их, и внешний строй их жизни различными частными предписаниями. Значит, в словах Спасителя: Я пришел не нарушить писанное пророками, но исполнить, нужно видеть собственно указание на то, что в дальнейших частях Своей Нагорной беседы Он осуществляет пророческие предсказания, касающиеся учительского Его служения, т.е. преподает новый закон, отличный от Моисеева закона и превосходящий его своими совершенствами.

Но в таком случае какое же значение имеют слова Богочеловека: Я пришел исполнить закон? Слово πληρόω значит не только исполнять, осуществлять на деле какие-нибудь предписания, но и восполнять недостающее, усовершенствовать не совсем совершенное. Смотря по тому, где и как употреблено это слово, оно должно быть различно понимаемо. поскольку в кратком изречении Спасителя слово πληρόω одинаково употреблено как по отношению к пророчествам, так и по отношению к закону, то, само собою разумеется, в последнем случае оно указывает, что Христос в дальнейших стихах Нагорной проповеди восполняет или, точнее, усовершенствует данный чрез Моисея закон. Переводить слово (πληρόω) по отношению к закону словом исполнить – нельзя в данном случае. В беседе Иисуса Христа Моисеев закон мог только или истолковываться, или усовершеншаться, но не

исполняться; исполняется закон в жизни, в действиях или поступках нравственного существа.⁸⁶² Что же, после этого, значат Слова Спасителя о не нарушении им закона? Так как и восполнять или усовершенствовать вовсе не значит разрушать или отменять всё существующее, то указанными словами Спаситель выразил мысль о том, что Он, как виновник, по своему божеству, и ветхозаветного закона, имеет воздвигать здание Своего нравоучения на почве этого же закона и из его высших и непреходящих элементов, лишь восполняя или усовершеншая их и оставляя в стороне всё, что имело временное или служебное значение, уже отжило и не требуется для истинных сынов и дочерей Его благодатно-духовного царства.

Таковым высшими и непреходящими элементами Моисеева закона нужно признать прежде всего заповеди о любви к Богу и ближним, а затем и другие этические правила, поскольку они так или иначе выражают и раскрывают упомянутые центральные заповеди. А что Спаситель имел в виду только нравственную сторону Моисеева закона, говоря, что Он пришел восполнить или усовершенствовать его, об этом свидетельствуют и пророческие предсказания касательно учительского Его служения, и собственные Его слова о важнейшем в законе,⁸⁶³ и вся Его Нагорная проповедь, изображающая религиозно-нравственный идеал для человечества.

Из рассмотренных нами слов Иисуса Христа само собою очевидно, что Его заповедь о непротивлении злему, как и другие из преподанных Им заповедей, не может быть совершенно противоположною тому, чему учил Моисеев закон, а должна быть лишь усовершенствием его.

Но этого-то и не хочет признать гр. Толстой. Последний уверяет, будто бы Спаситель в указанных словах разумел под законом отнюдь не Моисеев писанный закон, а исключительно закон естественный, заложенный в нашу нравственную природу и вечный. Вот как передается у гр. Толстого смысл слов Христа. «Христос говорит: Я не пришел нарушить вечный закон, для исполнения коего написаны ваша книги и пророчества, но пришел научить исполнять вечный закон. Но Я говорю не о том вашем законе, который ваши учителя, фарисеи, называют

законом Бога, а говорю о вечном законе, который менее, чем небо и земля, подлежит изменению».⁸⁶⁴ Взявши эти слова Л. Толстого в связи с другими его словами, касающимися того же предмета, мы несомненно убеждаемся в том, что, по его мнению. Христос обособлял пророков от Моисея и безусловно отвергал закон, изложенный последним, исключая некоторых заповедей, служащих выражением свойственного человеку внутреннего нравственного закона.⁸⁶⁵ Мысль, будто Спаситель отверг весь Моисеев закон за ничтожными исключениями, Л. Толстой очень ясно и энергично выражает в следующих своих словах. «Стоит не только прочесть, говорит он, но пробежать Пятикнижие, в котором до малейших подробностей определены все действия человека в десятках тысяч (!) самых разнообразных случаев, чтобы ясно видеть, что при таком подробном, мелочном определении поступков человека не может быть места какому-нибудь продолжению, дополнению учения закона, как уверяют церкви. Еще мог бы быть какой-нибудь простор для нового закона, если бы сказано было, что все эти законы людские. Но нет; ясно и определенно сказано, что даже слова о том, как и когда срезать или не срезать прыщички крайней плоти, о том, как и когда побить всех жен и детей, каких людей, как вознаграждать за нечаянно убитого вола, ясно сказано, что всё это слова самого Бога. Как же дополнять этот закон? Дополнять такой закон можно только новыми подробностями о прыщичках крайней плоти, о том, кого еще убить надо и т.д. Приняв этот закон боговдохновенным, нельзя уже проповедовать не только учение Христа, но даже самое низменное учение. Все определено; нечего проповедовать. Для первого слова какой-нибудь проповеди, в виду Пятикнижия, надо разрушить Пятикнижие, закон Пятикнижия. Поэтому, Иисус боролся со всеми законами Пятикнижия, исключая некоторых истин, которые должны же были быть в этой куче безобразия и вздора. Так Он думал о заповеди любить отца и мать, любить ближнего. Но то, что в Пятикнижии нашлись две-три фразы, которые мог призвать Иисус, не доказывает, что Он дополнял его».⁸⁶⁶ Как ни усиливается гр. Толстой доказать справедливость своего

взгляда на отношение Спасителя к Моисееву закону, все натянутые его рассуждения и явные софизмы не выдерживают беспристрастной критики. Скажем, однако, лишь самое нужное в опровержение мнения Л. Толстого. Много распространяться об этом здесь было бы излишне в виду того, что неправильность взгляда гр. Толстого на ветхозаветный закон сама собою будет видна и из нашего разбора его заповедей.

Уже то обстоятельство, что Нагорная проповедь Христа была непосредственно обращена к евреям, свидетельствует против измышлений этого писателя, будто Спаситель имел в виду не Моисеев закон, а какой-то вечный закон. Как евреи вообще, так в частности книжники и фарисеи знали собственно один «закон, нарочито для них изложенный и разъясняемый в священных книгах Ветхого Завета, и только этот «закон» почитали непосредственным законом Божиим, выше коего нет никакого другого закона и даже чисто внешнее отступление от которого казалось им разрушением или попранием его. Вопреки уверению Л. Толстого, ни пророк Исаия, ни другие пророки не учили евреев следовать какому-либо другому закону, кроме изложенного Моисеем. Так, например, пророк Исаия убеждает евреев, чтобы они хранили «субботы», избегали запрещенной пищи, не осквернялись ею и т.п.⁸⁶⁷ Пророк Иеремия тоже требует, чтобы они соблюдали все, что предписано Моисеевым законом.⁸⁶⁸ В книге пророка Варуха находим же обращенные к иудеям увещания, чтобы они исполняли все предписания Моисеева Закона.⁸⁶⁹ В книге Малахии, этого последнего из ветхозаветных пророков, читаем следующие слова, обращенные к его соотечественникам: помните закон Моисея, правила и уставы его.⁸⁷⁰

Вся деятельность следовавших за Моисеем пророков была направлена главным образом к тому, чтобы разъяснять евреям дух и смысл изложенного Моисеем закона и внушать им необходимость разумного и усердного исполнения его.⁸⁷¹ Не иной кто, а пророки же общим своим влиянием мало-по-малу воспитали в своих соотечественниках ревность по закону, который дан Богом чрез Моисея. Имея в виду свойственную евреям своеобразную ревность по этом законе, Спаситель и

обратился к ним в Своей Нагорной проповеди с выше приведенными успокоительными словами прежде, чем перешел к изложению как некоторых, известных слушателям, ветхозаветных постановлений, так и Своих собственных наставлений. Коль скоро Христос имел бы в виду не Моисеев закон, а присущий людям внутренний нравственный закон, в таком случае Ему не зачем было бы и говорить в особенности о том, что Он не пришел разрушить или отменить его. Ведь никто не может отменить того, что внедрено в самую природу человека. Затем, если бы Спаситель сказал евреям то самое, что произвольно влагает в Его уста гр. Толстой, то Он, во-первых, был бы предметом невольного изумления для Своих слушателей, как говорящий о каком-то совершенно особом вечном законе, а, во-вторых, не успокоил бы, но, напротив, воспламенил бы их ревность по строго и ясно выраженном законе и вообще по ветхозаветном Слове Божию, и даже вызвал бы открытое недовольство, как готовый попирать самое священное и авторитетное в мнении евреев. Между тем, ничего подобного не случилось. Правда, св. Евангелист Матфей говорит, что народ дивился учению Христа, изложенному в Нагорной проповеди, но дивился вовсе не тому, будто бы Божественный Учитель ниспровергал писанный закон Божий ради какого-то вечного закона, а тому, что Его речь была властной речью и невольно заставляла слушателей видеть в Нем не человека только.⁸⁷²

Затем, вообще, когда Христос говорит о законе, то, вопреки уверениям Л. Толстого. Он всегда понимает под ним писанный Моисеев закон, а не иной. Подробно доказывать это даже нет надобности. Сам этот писатель дал вам в руки прекрасное средство для опровержения собственной же его мысли. Он категорически утверждает, будто слово: νόμος, коль скоро стоит в Евангелии без члена, обозначает собою именно Моисеев закон, а не вечный Божий закон, заложенный в человеческие души.⁸⁷³ Возьмем же несколько примеров употребления в Новом Завете слова: νόμος с членом и посмотрим, действительно ли в этом случае идет речь не о Моисеевом законе, а о каком-то другом. Однажды фарисеи

собрались вместе, чтобы уловить Христа в слове. Один из них, искушая Спасителя, спросил Его: Учитель! какая наибольшая заповедь в законе ἐν τῷ νόμῳ?⁸⁷⁴ Тут, как видим, пред словом νόμος поставлен член. Значить, здесь должна бы речь идти вовсе не о Моисеевом законе. Но что же оказывается на самом деле? Уже из вопроса фарисеев видно, что, напротив, идет речь именно о Моисеевом законе. Ведь только в нем изложены заповеди, а не в душе человеческой. Из ответа Спасителя на вопрос фарисея еще более убеждаемся в этом. Указавши на заповеди о любви к Богу и к ближним, Христос заключил Свой ответ следующими словами: на сих двух заповедях утверждается весь закон (ὁ νόμος) и пророки.⁸⁷⁵ Здесь поставлен же член пред греческим словом закон, а между тем Спаситель прямо и ясно говорит о Моисеевом законе, а не о другом каком-нибудь.

Из многочисленных примеров возьмем еще один, но такой, который до очевидности же ясно опровергает мнение Л. Толстого, хотя последний и не видит этого, приводя его в подтверждение своей мысли. Так, некогда подошел к Христу один из законников и, искушая Его, спросил: «Учитель! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?» На этот вопрос Спаситель отвечал вопросом же: «в законе (ἐν τῷ νόμῳ) что (τί) написано (γεγραπτόν)? Как читаешь (πῶς ἀναγινώσχεις)? Законник сказал: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и ближнего своего, как самого себя». Спаситель заметил на это: правильно ты отвечал; так поступай и будешь жить».⁸⁷⁶ Что здесь идет речь неоспоримо о писаном законе, а не о каком-либо внутреннем, это очевидно для всякого как из простановки члена пред словом: закон, так из третьей и пятой книг пророка Моисея, излагающих, между прочим, заповеди о любви к Богу и к ближним.⁸⁷⁷

Приведенные нами примеры имеют особенно важное значение для опровержения мысли гр. Толстого, будто Христос, говоря о законе или пророках, разумел внутренний закон, а не писанный. По позднейшему воззрению этого нашего писателя именно любовь к людям есть главный внутренний закон нашей природы. Значит, если – когда, то в данном случае Спаситель

неизбежно должен бы сказать иудеям следующее: в чтимом вами Моисеевом законе хотя и есть нечто хорошее, но оно противоречит всем другим постановлениям этого закона и привзошло в него лишь в силу незаглушимых требований, живущего во всех людях и настойчиво заявляющего себя, нравственного закона, а потому вы держитесь только этого последнего закона и слушайтесь только им внушаемых велений.

Между тем, Христос в данном случае, как и во всех других, нашел нужным говорить исключительно о писанном законе, а не о внутреннем, и вообще поступает противоположно указанному. Это и понятно. В человеческой душе живет и сказывается крайне упорно и сильно эгоизм, весьма часто заглушая и подавляя любовь к ближнему. Людям весьма легко, поэтому, возвести на степень внутреннего и вечного закола не эту последнюю, а эгоизм. Не даром же, как мы видели, даже лучшие языческие мудрецы не дошли до того, чтобы любовь поставить существенным и главным принципом, долженствующим определять собою взаимные отношения между всеми людьми. Не только в древности, но и в наше время выступают такие мыслители, как, например, Ницше, которые даже прямо восстают против бескорыстной любви к людям и защищают эгоистический принцип поведения.⁸⁷⁸ Поэтому, оказывался и оказывается необходимым писанный, Богом данный, закон, чтобы люди обязательно признавали не что-либо другое, а любовь принципом, долженствующим направлять и проникать их взаимные отношения. Вот почему Спаситель не только сослался, но и должен был сослаться именно на писанный закон Божий, а не на иной.

Далее, нельзя не остановить внимания и на том, что Христос весьма часто и сильно упрекал книжников и фарисеев именно за своеобразное пренебрежение к писанному закону Божию, а не к иному какому-либо, – пренебрежение, выражавшееся у них или в том, что они предпочитали исполнению этого закона соблюдение чисто человеческих преданий и установлений, исходивших из нерассудительного и потому в сущности оскорбительного отношения к нему,⁸⁷⁹ или в том, что они, из-за желания соблюсти букву менее

существенных требований закона, попирали самые важные его постановления.⁸⁸⁰ Если бы Спаситель имел в виду внутренний и вечный закон, о котором говорит Л. Толстой, т.е. «закон непротивления злу»,⁸⁸¹ то, во-первых, сам формулировал бы все его требования, а во-вторых, всегда и поставлял бы только его на вид фарисеям и книжникам и осуждал бы их взгляды и действия лишь с точки зрения этого закона. Между тем, Христос не только никогда не делал этого, но даже в подтверждение божественного характера Своего собственного учения, Своего образа действий и Своей личности ссылался не иначе, как на писанное в законе и у пророков.⁸⁸² Разве мирится это с тем, что говорит гр. Толстой об отношении Христа к содержанию Ветхого Завета?

Но, возражает этот писатель, чему же учить оставалось Христу, если Ветхозаветный закон не отвергался Им? Этого вопроса не ставил бы гр. Толстой и не отвечал бы на него отрицательно, если бы не извращал правильного понятия о Моисеевом законе и об отношении к последнему со стороны нашего Спасителя. Ведь только при совершенно ложном представлении о Моисеевом законе можно утверждать, будто он не иное что, как «куча безобразия и вздора, и будто в нем можно найти лишь две-три удобоприемлемые фразы. Только при нарочито извращенном понятии об отношении Иисуса Христа к Моисееву закону возможно говорить, будто Спасителю предстояло лишь продолжать или дополнять этот закон подробностями о прыщиках крайней плоти» и т.п.

Соединение в Моисеевом законе религиозно-нравственных требований с чисто-юридическими и обрядовыми предписаниями, подробная регламентация внешних сторон жизни, охранение требований волею Божией суровыми карами от её нарушений и поставление праведности в соблюдении самых разнородных предписаний закона представляется вполне естественным. Все это вызывалось и характером еврейского народа, и его положением среди языческих племен, и его высоким, благодетельным для всего человечества, предназначением, и особенными отношениями, в каких стоял к нему Бог. Избравши израильский народ хранителем и вестником

Богооткровенных истин и обетований, спасительных для всех людей,⁸⁸³ Господь должен был употреблять самые разнообразные меры к тому, чтобы этот своевольный, упрямый, жестокий и буйный⁸⁸⁴ народ, притом склонный к подражанию заблуждениям и порокам окружавших его народов, со временем стал способен, по крайней мере, в лице лучших своих представителей, выполнить возложенную на него святую миссию.

Как при воспитании отцом и матерью сына, отличающегося своеобразными особенностями и подверженного разным злокачественным влияниям, бывают нужны не одни только нравственные внушения, но и различные внешние ограничения и строгости, точно также и воспитание израильского народа требовало не только религиозно-нравственных уроков, но и разнообразных внешних ограничений, угроз, строгостей и вообще мер внешнего руководства и обуздания. Ведь даже гр. Толстой признает, что при низком уровне нравственности, при расположении людей к насилию и прочем, полезны и необходимы внешние государственные меры, ограничивающие и пресекающие проявления злой воли людей.⁸⁸⁵ Не странно ли, что он осуждает Моисеев закон за существование в нем постановлений, направленных к обузданию грубых и дурных инстинктов израильского народа?

Что касается, в частности, нравственных правил, то и они должны были приспособиться в Моисеевом законе к степени восприимчивости и вообще к духовному состоянию евреев. Только по этой причине нравственные требования Моисеева закона являются не в том полном совершенстве, в каком они были бы провозглашены при иных условиях. О чисто-воспитательном значении Моисеева закона ясно говорится в самом Пятикнижии.⁸⁸⁶ В этом законе все было направлено к одной цели к возбуждению и утверждению в израильтянах истинного религиозно-нравственного образа мыслей и действий. Даже постановления касательно, например, пищи направлялись к достижению той же цели, приучая израильтян во всем повиноваться воле Божией и возводя мысль их от нечистого в пище к нечистому в духовной жизни человека. Некоторые же из

предписаний Моисеева закона, преследуя эту цель, имели в тоже время в виду, например, гигиеническую и иные стороны быта и жизни евреев и не без причины нашли себе полное одобрение в представителях современной научной медицины.⁸⁸⁷ Если бы Л. Толстой объективно отнесся к делу, рассуждая о Моисеевом законе, то он никогда не решился бы назвать его «кучей безобразия и вздора», а поставил бы его неизмеримо выше законов, действовавших в тогдашнем языческом мире.

В виду чисто-педагогического и временного значения и характера Моисеева закона представляется, вопреки мнению гр. Толстого, понятным то отношение, в которое должен⁸⁸⁸ был встать к нему Мессия Христос. Так как в ветхозаветном законодательстве религиозно-нравственные предписания сливались с гражданскими и обрядовыми постановлениями и, быв приспособлены к степени восприимчивости и к условиям жизни израильского народа, вполне не выражали нравственного идеала, то Христу надлежало, согласно предсказанию о Нем в особенности пророка Иеремии, выделить нравственный элемент из всего того, с чем он был связан в Моисеевом законе, и поставить пред сознанием членов Своего благодатно-духовного царства уже только нравственный идеал и притом во всей его полноте и возвышенности. Между тем как Моисеев закон регулировал разными частными предписаниями и внешнее поведение людей в его разнообразных проявлениях и отношениях, Иисус Христос, согласно пророчествам, должен был преподать закон, обращенный собственно ко внутреннему, душевному настроению людей и имеющий в виду собственно благоустройство человеческой души. Тогда как Моисеев закон поставлял праведность или святость человека в соблюдении и таких постановлений, которые сами по себе не затрагивали глубины человеческого духа, а относились всего более к внешнему благо-поведению. Спасителю предстояло, согласно пророчествам, преподать закон, поставляющий праведность или святость человека собственно в религиозно-нравственном обновлении и усовершенствовании его личности, её внутреннего мира, её чувствований, помыслов и желаний.⁸⁸⁹

Все это и совершил Богочеловек преимущественно в Своей Нагорной беседе. Соделанное Иисусом Христом, как и самая жизнь Его, были не нарушением ветхозаветного учения и ветхозаветных пророчеств, а восполнением или усовершенствованием первого и осуществлением последних. Вот почему Он и сказал, что пришел не нарушить закон или пророков, а исполнить.

Если Христос, по Его собственным словам, так относился вообще к ветхозаветному законодательству и к ветхозаветным пророчествам, то нельзя допустить, чтобы Его заповедь о непротивлении злым людям была совершенной противоположностью и прямым отрицанием ветхозаветного учения об отношении к ним. Можно и должно предположить только, что Спаситель усовершил ветхозаветное учение. Анализ этого последнего и сопоставление его с заповедью Христа о непротивлении злему вполне оправдывают такое понимание дела.

Было бы весьма грубой ошибкой думать, будто ветхозаветные слова: отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб и прочее, поощряют мстительность. Человек, охваченный чувством мести, вовсе неспособен довольствоваться таким равномерным возмездием. Он домогается того, чтобы даже за малую личную обиду иногда отплатить не только самой тяжелой обидою, но даже какой-нибудь жестокостью, если есть малейшая к тому возможность. Потерпевши же что-нибудь более горькое и тяжелое, он не ограничивается даже убийством своего противника, он старается причинить возможно больше мучений последнему прежде, чем умертвить его, и надругаться над самым прахом его.⁸⁹⁰ Мало и этого, дышащий чувством мести готов причинить возможно больше зла даже родственникам, друзьям или соплеменникам своего противника, хотя бы они были совершенно неповинны пред мстителем.⁸⁹¹ Природа мести вообще такова, что она не разбирает ни средств к отмщению, ни даже объектов его, лишь бы последние находились в каком-либо соприкосновении с тем, кто возбудил месть. Последняя особенно характерно проявилась, например, в известном поступке Ганнибала с жителями Имеры в Сицилии.

Ужасные свойства мести сказались тут со всей возмутительной яркостью и силою. Если такова природа мести, то ветхозаветное постановление, требовавшее возмездия души за душу, глаза за глаза, зуба за зуб и т.д., не было ли скорее ограничением и обузданием мстительности, чем поощрением её? Это не подлежать ни малейшему сомнению. Евреи отличались грубым, жестоким и буйным нравом.⁸⁹² Отсюда мстительность и у них должна была переступать всякие границы: причинить своему противнику непосредственно и посредством возможно больше вреда и всячески надругаться над ним требовало чувство мести от грубого, жестокого и буйного еврея. Ветхозаветное же законодательство направлялось прежде всего к тому, чтобы по возможности сдерживать и ослаблять варварские проявления мести. Оно шло против произвола личностей и ставило их действия под строгий контроль беспристрастного закона. Последний же проводит то основное положение, что наказание должно быть соразмерно с проступком, что следует возвращать на голову виновного именно то, что он сделал другому, но не более.⁸⁹³ Не принцип мести, попирающей всякое право и не желающий знать никаких пределов в своих обнаружениях, а принцип справедливости, хотя бы и элементарный, обуславливавшийся средою к коей он должен был применяться, выдвигается здесь и призывается к урегулированию человеческих отношений. Для жаждущих мести такой порядок вещей был весьма сильною уздою, а для их жертв благодеянием своего рода.⁸⁹⁴

Но ветхозаветное законодательство не остановилось и на этой мере в своей борьбе со страстью мщения. Законодательство это стремилось по мере возможности расположить и склонить евреев к тому, чтобы они всячески удерживались от того, что вызывает даже законное возмездие, и с чувствами любви и уважения относились друг к другу. Это видно уже из того узаконения о возмездии, на которое ссылается Спаситель. Узаконение это, как и все прочие постановления Моисеева закона, отнюдь не внушало еврею, как-нибудь пострадавшему от своего ближнего, непременно домогаться возмездия: иначе думающие забывают, что оно

обращено вовсе не к обиженному, а к могущему как-нибудь обидеть своего ближнего. Вот какими знаменательными словами начинается оно: если нанесешь вред ближнему, то будь расположен отдать свою душу за его душу⁸⁹⁵ и прочее. Что же собственно внушалось этим? Не только избегать всего, что способно вызвать законное возмездие,⁸⁹⁶ но любить и уважать личность каждого ближнего.

Что именно таков главный смысл этого ветхозаветного требования, это само собой видно из следующих соображений. Быть готовым отдать свою жизнь за жизнь ближнего или какую-нибудь часть своего тела за какую-либо часть его тела значить прежде всего живо и искренно сознавать всю глубокую виновность свою и горячо желать искупить ее всячески. Когда же человека не только не страшат предстоящие ему страдания, но он жаждет их для заглаживания своей вины и успокоения своей совести, то разве не значит это, что тот, за причинение обиды или вреда коему он должен душевно страдать и быть готов понести требуемые наказания, имеет великое достоинство в его глазах и составляет предмет сердечного его расположения? Таким образом, в тех словах Моисеева закона, часть коих приведена Спасителем, вовсе нет речи об обязательности для человека искать возмездия за причиненную ему обиду или потерю, а косвенно внушается настроение, предполагающее любовные и уважительные отношения к личности ближнего.

Такое понимание рассматриваемых слов ветхозаветного законодательства подтверждается вообще нравственной частью его. Вот что, например, говорит Верховный Законодатель устами Своего пророка Моисея: не враждуй на брата твоего в сердце твоём и не мсти, но люби его, как самого себя.⁸⁹⁷ Такие же требования встречаем и в книгах других ветхозаветных библейских писателей. Не говори, как он поступил со мною, так и я поступлю с ним, воздам человеку по делам его,⁸⁹⁸ внушается в Притчах Соломоновых мстительным людям. Ещё более поразительны по своему возвышенному духу следующие слова одного из пророков: благо человеку, когда он подставляет ланиту свою биящему его и пресыщается поношением, ибо не

на век оставляет Господь.⁸⁹⁹ Эти дивные слова служат наилучшим опровержением уверений гр. Толстого и его единомышленников, будто бы Моисей и другие ветхозаветные пророки учили людей противопоставлять обиде обиду, убийству – убийство, мучению – мучение, злу – зло.⁹⁰⁰

Как видим, в ветхозаветном учении об отношении к злым людям нет той решительной противоположности сравнительно с словами Христа о непротивлении злему, которую находит Л. Толстой со своими единомышленниками. Откуда же и на каком основании взял этот писатель, будто заповедь Спасителя о непротивлении злему представляет собою прямое отрицание ветхозаветного учения об отношении к злым людям? Имея в виду, что Христос повелевает платить злему человеку добром за причиняемые им огорчения нам, всякий в праве допускать только то, что учение нашего Божественного Учителя представляет собою дальнейшее развитие и завершение ветхозаветного учения, но не что-либо другое. Полная противоположность, доходящая до взаимного исключения, существует не между ветхозаветным учением и учением Христа об отношении нашем к злым людям, а между обоими этими учениями, с одной стороны, и фарисейско-еврейским произвольным искажением ветхозаветного библейского воззрения на отношение к чьим-либо личным обидчикам, с другой стороны. Книжники и фарисеи, как известно, многие требования ветхозаветного закона или превратно истолковывали, или даже подменяли своими измышлениями, неразумно ревнуя об его охранении и применении к разным случаям и обстоятельствам жизни. Нет сомнения, что эти люди допустили произвольное толкование и ветхозаветного учения об отношении к личным обидчикам, объясняя это учение в том смысле, будто бы оно обязывало потерпевшего человека непременно домогаться возмездия по отношению к обидчику.

Против такого-то злоупотребления ветхозаветным богооткровенным законом главным образом и направлена речь Христа.⁹⁰¹ То обстоятельство, что Он цитирует слова ветхозаветного закона не опровергает вашего взгляда на дело. Во-первых, Богочеловек не без причины же опустил важные

начальные слова цитируемого постановления, придающие последнему, как мы видели, совершенно не тот смысл, какой получается при их опущении. Привел же Христос, очевидно, только те слова, на которые могли опираться книжники и фарисеи, возводя возмездие за личные обиды в нечто общеобязательное. Затем, обращает на себя внимание следующая особенность. Приводя постановления Моисеева закона, воспрещающие убийство, прелюбодеяние и ложную клятву, Спаситель предваряет изложение этих постановлений словами: «вы слышали, что сказано древним».⁹⁰² Между тем, пред словами: око за око и зуб за зуб, Христос сказал только следующее: вы слышали, что сказано, а слово древним опустил.⁹⁰³ Если во всех других случаях Спаситель употреблял это важное слово, прямо указывающее на то, что Он приводит постановление, некогда объявленное Моисеем слушателям последнего, то не без особой же причины Христос опустил это слово в данном случае. Взявши во внимание, что это слово не употреблено Спасителем и тогда, когда Он говорил о Моисеевых заповедях касательно расторжения брака и ненависти ко врагам, мы невольно приходим к убеждению, что это сделано Господом для того, чтобы наиболее отметить принадлежность цитируемым изречениям и книжническо-фарисейского элемента.

Наконец, в Нагорной проповеди не раз приводятся такие изречения, которые хотя стоят в ней вслед за буквальными выражениями, взятыми из Ветхого Завета, но коих, однако, нет в последнем и которые неоспоримо принадлежат книжникам и фарисеям. Так, например, Спаситель, говоря о клятве, касается клятв землею, Иерусалимом, головою,⁹⁰⁴ хотя Моисеев закон отнюдь не допускал подобного рода клятв. Они несомненно употребляемы были книжниками и фарисеями. Нет в ветхозаветном законодательстве и слов: ненавидь врага твоего, а между тем Спаситель приводит их вслед за изложением несомненно ветхозаветной заповеди.⁹⁰⁵ Учение о ненависти к врагам выработалось в среде же книжников и фарисеев. Таким образом, не должно подлежать сомнению как то, что Спаситель в Нагорной беседе вообще противопоставляет Свои заповеди и

учению книжников и фарисеев, так и то, что Он направляет Свою речь о непротавлении злону главным образом против их же учения. Если даже Гиллел не мог удержаться от того, чтобы не поставить строгого возмездия за всякое деяние главным принципом своей системы,⁹⁰⁶ то нет ничего удивительного в том, что другие из книжников и фарисеев поощряли же обиженных искать того или другого удовлетворения за причиненные им какие-либо обиды. Гр. Толстой, поэтому, напрасно усиливается во что бы то ни стало доказать, будто среди иудеев не существовало фарисейской секты и будто фарисеи были самые правоверные.⁹⁰⁷ Ради своих целей он нарочито как бы закрывает глаза на то, что правоверными по Евангелию должны считаться такие люди каковыми были, например, Захария, Симеон и другие, поступавшие по всем заповедям и уставам Господним,⁹⁰⁸ а отнюдь не фарисеи, сектанты своего рода, которых постоянно порицал Спаситель за то, что они на место Господних заповедей в уставов нередко поставляли человеческие измышления. Одним из таковых измышлений и было учение фарисеев о необходимости для обиженного искать той или другой кары обидавшему.

Полагаем, что из всего, сказанного нами, несомненно следует правильное заключение о ложности мнения, будто бы заповедь Христа о непротавлении злым людям должна рассматриваться, как совершенная противоположность и прямое отрицание ветхозаветного учения об отношении к тем же людям.

В) Теперь обратимся к фактической поверке той мысли гр. Толстого, будто бы представители церковной иерархии нарочито умаляли значение заповеди Христа о непротавлении злону и скрывали истинный её смысл, вынудив тем его, Л. Толстого, как бы вновь открыть ее и восстановить подлинные её требования.

Мы уже указывали, что эта заповедь Спасителя, со стороны её значения и смысла, издавна подвергалась и до сих пор подвергается таким же лжетолкованиям, между прочим, в учении разных сектантов, заграничных и отечественных, какому лжетолкованию подверг ее и гр. Толстой. Значит, слова последнего о том, будто бы он впервые поведал миру

надлежащее значение и подлинный смысл этой заповеди, едва ли нужно рассматривать, как одно из неопровержимых доказательств его истиннолюбия и скромности. Имея в виду возражения, выставленные против заявления Л. Толстого об его открытии, он сам вынужден был потом признать, что им открыта уже давно открытая Америка.⁹⁰⁹ Столь же несправедливо и утверждение гр. Толстого, будто бы представители церковной иерархии, в течение длинного ряда веков, умаляли значение рассматриваемой заповеди и не выставляли в надлежащем свете её смысла.

Если бы гр. Толстой сколько-нибудь дорожил истиною, то он не говорил бы этого уже в виду следующих бесспорных фактов. В числе правил, приписываемых церковью самим апостолам, есть одно, которое прямо угрожает представителям церковной иерархии извержением из священного чина, если кто-нибудь из них дозволит себе прибегнуть к физической силе для наказания ли согрешившего, или же для отмщения обидчику, т.е. если вздумает наносить им удары, бить их.⁹¹⁰ По правилам св. Василия Великого подвергаются церковной эпидемии лица, при нападении на них разбойников, убившие которого-нибудь из них. Если таковым лицом окажется принадлежащий к церковной иерархии, то он лишается принадлежащего ему сана, а коль скоро это мирянин, то он должен быть на известное время отлучен от причастия св. тайн.⁹¹¹ По правилам св. Григория Нисского подлежат той или иной церковной эпидемии даже и те из христиан, которые без всякого намерения или невольно совершили убийство кого бы то ни было из людей.⁹¹²

Всем этим неопровержимо доказывается лживость уверений Л. Толстого, будто представители церкви пренебрежительно относились, особенно со времени Константина Великого, к Христовой заповеди о непротивлении злему силою. Обращаясь к проповеднической православно-христианской литературе, находим, что и в ней, вопреки лжесвидетельствам гр. Толстого, нет того, за что он упрекает пастырей церкви. Конечно, было бы совершенно излишне приводить мнения о значении и смысле этой заповеди всех представителей церковной иерархии, сочинения коих

существуют. Поэтому, достаточно указать мнения хотя двоих, но из коих один жил в тот век, в который, по мнению гр. Толстого, Христово учение особенно стало, будто бы, искажаться, а другой замечательный ученый русский богослов, недавно скончавшийся.

Св. Иоанн Златоуст, с творениями коего, по-видимому, знаком и Л. Толстой,⁹¹³ довольно подробно останавливается на заповеди Спасителя о непротивлении злему. Умалает ли же этот знаменитый толкователь Священного Писания должное значение рассматриваемой заповеди и скрывает ли истинный её смысл? Само собою разумеется, ничего подобного нельзя и ожидать от этого св. отца и учителя церкви. Напротив, Он со свойственной ему глубиной и силою выясняет смысл и значение этой заповеди. Приведем из его толкования наиболее существенные места.

Законодатель, говорит св. Иоанн Златоуст, предписал око за око не для того, чтобы мы друг у друга вырывали глаза, но для того, чтобы удерживали руки свои от обид, ибо угроза, заставляющая страшиться наказания, обуздывает стремление к делам преступным. Приведши постановление Ветхого закона Спаситель присовокупляет: Аз же глаголю вам не противитися злу. Это говорит он не только для того, чтобы дать закон, повелевающий переносить обиды, но, чтобы и во всех других случаях научить нас незлобию. Предписывает же Он не то только, чтобы мы одни заушения переносили великодушно, но, чтобы и ничем подобным не возмущались. Предписывая же сие, Он имеет в виду пользу обиженного и обижаемого. Обиженный, вооружившись тем любомудрием, которому научает Спасатель, будет думать, что он не дотерпит никакого зла и даже не будет чувствовать обиды, почитая себя ратоборцем и не думая, например, о полученном ударе. А обижающий, будучи постыжен, не только не нанесет другого удара, хотя бы он был лютее всякого зверя, но и за первый будет крайне обвинять себя. Ибо ничто так не удерживает обижающих, как кроткое терпение обижаемых. Оно не только удерживает их от дальнейших порывов, но еще заставляет раскаяться и в прежних, делая то, что они отходят от обиженных с удивлением к их кротости и

наконец из неприятелей и врагов превращаются не только в их друзей, но даже и в самых близких людей и как бы рабов. Спаситель хочет, чтобы мы показывали подобное незлобие не только тогда, когда нас бьют, но и когда хотят отнять у нас имение. Предписывает не только то отдать сопернику, что он хочет взять, но и оказать большую щедрость. Неужели же мне нагим ходить, скажешь ты? Не были бы мы наги, если бы в точности исполняли сии повеления. Напротив, были бы еще гораздо лучше всех одеты. Во-первых, это – потому, что никто не нападет на человека, имеющего такое расположение духа, а, во-вторых, потому, что если бы и нашелся кто-либо столь жестокий и немилосердный, что дерзнул бы и на это, то, без сомнения, нашлось бы еще более таких, которые покрыли бы человека, возшедшего на такую степень любомудрия, не только одеждami, но, если бы было возможно, и самую плотию своею. Не будем почитать неудобоисполнимыми повеления Господни. Они весьма удобны к исполнению, если только мы будем бодрствовать. Спасительны же они так, что не только нам, но я обижающим нас приносят великую пользу. Когда обижающий почитает важным отнимать собственность других, а ты самым делом покажешь ему, что для тебя легко отдать и то, чего он не просит, и таким образом противопоставишь его нищете и любостыжанию свою щедрость и любомудрие, то представь, сколь сильное вразумление получит, научаясь не словами, а делами презирать злые склонности и любить добродетель. Бог же хочет, чтобы мы были полезны не только для самих себя, но и для всех ближних. Итак, обрати своей кротостью грех его в случай к проявлению твоего благородства. Если же это кажется тебе очень высоким, подожди, и тогда ясно увидишь, что это не есть еще верх совершенства. Спаситель требует от нас большего, чем добровольная отдача имущества, говоря: аще кто тя поймет по силе поприще едино, иди с ним два. Видишь ли, на какую высоту любомудрия возводит тебя Спаситель? Он говорит, что ты не должен противиться брату твоему и в том случае, если бы он захотел подвергнуть обнаженное тело твое страданиям и трудам. Но скажешь, что ты и без того много обижен, что же, однако, потерпел ты такого, что было бы

подобно страданию твоего Владыки, Который, после сделанных Им бесчисленных благодеяний, был связан, претерпел заушения, бичевания, оплевания от рабов, и наконец претерпел позорнейшую из всех смертей? Если же ты и много обижен, то по сему самому должен еще более благодетельствовать, дабы и для себя самого получить блистательнейший венец, и брата избавить от крайне жестокой болезни греха.⁹¹⁴

Таковы значение и смысл, придаваемые св. Иоанном Златоустым заповеди Спасителя о непротивлении злему человеку. Тогда как гр. Толстой упрекает и этого св. отца и учителя православной церкви за мнимое умаление этой заповеди и за сокрытие подлинного её смысла, на самом деле наш истиннолюбивый и скромный отечественный писатель не обязан ли, между прочим, именно ему тем, что есть правильного в его собственном понимании её значения и смысла? Во всяком же случае должно заметить, что многие из истинно ученых и знающих дело толкователей Нагорной проповеди Спасителя расходятся с св. Иоанном Златоустым вовсе не в том, в чем расходится с нам наш моралист-анархист, а в другом, не разделяя, например, того, по-видимому, подлинного мнения св. отца и учителя церкви, будто бы всякого из злых людей можно преклонить к нравственному исправлению и к воздержанию от дурных поступков мерами терпения и уступчивости и будто бы поэтому, для христианина всегда обязательны лишь эти меры.

Представители нашей отечественной церковной иерархии тоже никогда не посягали на умаление значения и на искажение смысла заповеди Христа о непротивления злым. Напротив, следуя св. Иоанну Златоусту и другим отцам, и учителям церкви, всегда выставляли всю важность и весь подлинный смысл этой заповеди. Л. Толстой, хвалящийся хорошим знакомством с нашей академической духовной литературой,⁹¹⁵ не может сам не знать этого, если только и в настоящем случае он не отступает от правды. Касательно слов Иисуса Христа: не противься злему – вот что говорит, например, Иоанн епископ Смоленский: «Это изречение выражает самый глубокий и чисто нравственный закон. Нравственное достоинство человека

требует свободы. Нравственная же свобода требует независимости человека от зла. А где свобода человека, когда он должен платить злом за зло? Я не обязан делать зло только потому, что мне делают зло. Но напрасно стали бы мы думать, что Христос, говоря о непротивлении злу, представляет человека пассивным, нравственно-бессильным, Он этим только не усиливает зла. Делающему зло Он не дает нрава делать зло же. Если понятие о нравственности основано только на внешних отношениях человечества, то такое понятие недолговечно, ибо источник нравственности в глубине духа человеческого. Следовательно, и внешняя пассивность еще не свидетельствует о непрочной, бессильной нравственности человека. Напротив, под внешним бессилием скрывается высокая степень нравственной силы. В самом деле, какая сила духа должна быть, чтобы подставить другую ланиту под удар! Отсюда-то в учении Спасителя усматривается глубочайший принцип нравственности, которым держится в человечестве христианство, принцип победы добра над злом».⁹¹⁶ Вот что говорит отечественный богослов-епископ касательно заповеди Христа о непротивлении злу.

Не странны ли и нравственно не преступны ли после этого те жестокие и важные обвинения, с коими обращается гр. Толстой к представителям церковной иерархии. Оказывается, что последние поступали и поступают как раз противно тому, в чем их обвиняют враги христианства и церкви. Если же последняя, в лице своих представителей и членов, понимает иначе, чем Толстой, некоторые стороны рассматриваемой заповеди, то разве это поправление или искажение её? Впадает в это скорее всего сам гр. Толстой, хотя он и уверяет в противном. К разъяснению и доказательству этого и перейдем.

Г) Спрашивается, действительно ли эта заповедь главным образом направлена к тому, чтобы, как это утверждает Л. Толстой, совершенно устранить из всякого человеческого общества употребление каких бы то ни было мер активной самозащиты против дурных и вредных людей и все способы насильственного обуздания их, исходят ли все это от частных лиц или от правительственной власти, и чтобы даже

непрерывно упразднить эту последнюю со всяческим государственно-общественным строем? Вопрос этот имеет чрезвычайно важное значение, а потому остановимся на его обсуждении несколько дольше, чем обыкновенно останавливаются, истолковывая слова Спасителя о непротавлении «злу или злону», как выражается гр. Толстой

До сих пор еще не прекратились между толкователями Нагорной проповеди несогласия касательно того, как правильное перевести начальное выражение заповеди: μή ἀντιῑτῑναι τῷ πονηρῷ, переданное в русском переводе Евангелия словами не противься злону, и в чем состоит настоящий его смысл? Слова: ἀντιῑτῑναι и τῷ переводятся и понимаются разными толкователями различно. Так, например, одни из них переводят слова μή ἀντιῑτῑναι словами не противоотвествуй, а слово τῷ πονηρῷ словом злону, передавая смысл всех слов так: не отвечай обидчику злом на причиненное тебе зло.⁹¹⁷

Другие, входя в более глубокий филологический анализ слов Спасителя, взятых в их греческом тексте, переводят их так: «А я говорю вам не то, чтобы не уступить злону человеку, а, напротив, кто ударит тебя по правой твоей щеке, подставь тому и другую».⁹¹⁸

Третьи из толкователей оспаривают последний из указанных переводов, видя в словах: «а Я говорю вам не то, чтобы не уступить злону человеку», усвоение Христу дипломатично-уклончивой речи и ослабление её силы и значения, и находят более выразительными слова: не противься.⁹¹⁹ Четвертые из толкователей переводят слово ἀντιῑτῑναι словами: противостоять с чувством враждебности, злобы.⁹²⁰

Что касается слова: τῷ πονηρῷ, то и оно переводится и понимается разными толкователями различно. Заслуживает особенного внимания перевод этого слова словом «зло» – либо в дательном, либо в творительном падежах. Первоначально сам гр. Толстой склонялся к переводу рассматриваемого греческого слова словом «злу» в дательном падеже, т.е. «злу».⁹²¹ Есть у нас сторонники перевода слова: τῷ πονηρῷ и словом: «зло» в

творительном падеже, т.е. «злом».⁹²² Если не всегда точно такие же, то подобные разногласия в переводе и в понимании слов: $\mu\eta\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\sigma\tau\eta\nu\alpha\iota\ \tau\omega\ \rho\omicron\nu\eta\rho\omega$ замечаются бесспорно и среди западных толкователей.⁹²³

Из всех отечественных переводчиков этих слов представляется, на наш взгляд, правильно уразумевшим и точно передавшим их на русский язык проф. А.А. Некрасов, давно занимающийся специально изучением греческого языка. Обращаясь же в частности к словам: $\mu\eta\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\sigma\tau\eta\nu\alpha\iota$, но оставляя в стороне грамматическую форму, в какой поставлено последнее из них в Евангелии, мы находим, что наши толкователи в существенном не расходятся между собою, хотя и переводят эти слова не одними и теми же выражениями. Напрасно думает один из упомянутых толкователей, будто передача изречения Спасителя словами: «а Я говорю вам не то, чтобы не уступать злему человеку, а, напротив» и прочее усвоит этому изречению уклончивый характер в ослабляет его силу. Эти слова говорят именно о том, что не уступка злему человеку, проистекающая из враждебности и мстительности, представляет собою нечто такое, о чем не должен и помышлять христианин, греховность чего должна быть очевидна для него. Но если перевод слов: $\mu\eta\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\sigma\tau\eta\nu\alpha\iota$ словами: а) не противоотвествовать; б) не то, чтобы не уступить, а напротив; в) не противиться; г) не противостоять с враждебностью – чужды существенной разницы и не вносят какого-нибудь изменения в самое содержание речи Господа, то этого отнюдь нельзя сказать о переводе слов: $\tau\omega\ \rho\omicron\nu\eta\rho\omega$ словом: «зло» в дательном (злу)⁹²⁴ и творительном падежах (злом).

В первом случае внушается странная мысль, будто Христос воспрещал противиться злу, тогда как Он, напротив, вменяет людям в неременную и священную для них обязанность всевозможно бороться как с живущим в их душе нравственным злом, так и с проявляющимся в жизни ближних греховным настроением. Мало того, в указанном случае приходится думать, будто Спаситель не позволяет людям бороться и с различными видами так называемого физического зла, хотя бы оно причинялось нам свирепыми животными или зависело от

действия на нас каких-либо сил и явлений природы. Ошибочно же передавать слово τῷ πονηρῷ выражениями: не противься злом, не отвечай на зло злом и т.п. Один из защитников таковой передачи слов Христа ссылается на стих 5:42 Евангелия от Матвея, гласящий: просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся. Правда, что этот стих не посредственно связан со словами: не противься злему и что проситель не непременно злой человек. Но основываясь на контексте,⁹²⁵ можем думать, что в данном случае под просителем разумеется или человек другой национальности, которого евреи способны были поставлять наряду с злыми людьми из своих соотечественников, или же человек, о котором известно, что он не возвратит долга, а потому трактуемый евреями в качестве дурного человека.

Во всяком же случае нужно иметь в виду следующее. Слово πονηρός вообще употребляется в значении субъективном, указывающем на злого, лукавого человека, на злое, лукавое существо и на его действия, но отнюдь не в объективном значении. Не знаем в Новом Завете ни одного места, которое противоречило бы сейчас сказанному. Везде, где речь идет о зле, взятом в объективном смысле, употребляется для его обозначения другое слово, а именно: το χαχόν. Напрасно думают некоторые толкователи, будто, например, в словах молитвы Господней, избави нас от лукавого (ἀπο τοῦ πονηροῦ) слово: πονηροῦ⁹²⁶ значит «зло», понимаемое в объективном смысле. Напротив, и здесь оно указывает на злое существо, на диавола и на производимые им вредные воздействия на нас.

Не в ином же значении употреблено это слово и в изречении: весь мир во зле (ἐν τῷ πονηρῷ) лежит.⁹²⁷ Эти слова точнее следовало бы перевести так: весь мир подчинился диаволу, впал в зависимость от диавола, покорен последним.⁹²⁸ Вот почему он и назван князем мира.⁹²⁹ Таким образом, не должно подлежать ни малейшему сомнению, что слова Христа: μὴ ἀντιῑσῑναι τῷ πονηρῷ, если глагол поставить в повелительном наклонении, должны быть переводимы не иначе, как таким образом, не противься злему или лукавому человеку. Что Христос имел в виду непротивление именно человеку

такого качества, об этом свидетельствуют стихи, прямо следующие за указанными словами.

Но как же должно понимать слова Спасителя о непротivлении злым? К чему Христос обязывает нас, говоря, не противься злему? Справедливо ли утверждает гр. Толстой, будто бы в словах Христа о непротivлении злему заключается та мысль, что никто никогда и ни для какой цели не должен употреблять физической силы по отношению к людям, сколь ни злодействовали бы они, сколь ни вредили бы они себе и другим?⁹³⁰

Мысль Л. Толстого представляется неправильною прежде всего потому, что Богочеловек в Нагорной Своей беседе преподавал нравственные руководящие принципы только членам Своего благодатно-духовного царства, как наличным, так и имеющим войти в него когда-либо. В этом царстве, как царстве «не от мира сего», как царстве духовном,⁹³¹ не место принципу: око за око, зуб за зуб, хотя бы выражающемуся и в смягченной форме. Это принцип юридический, находящий естественное применение в государственно-гражданской области жизни и отношений. Члены же благодатно-духовного царства Христова должны руководиться в своей жизни и во своих взаимных отношениях не государственно-гражданскими началами, а религиозно-нравственными.

В Моисеевом законе, регулировавшем собою и государственно-гражданский быт евреев, уместны были юридические постановления, не предписывавшие израильтянам, а только позволявшие им, во избежание наибольшего зла, добиваться того или другого законного возмездия обидчику. Как новый законодатель, при том особенного царства, совершенно отличного от всяких государственно-гражданских организаций, Иисус Христос и поставляет на место чисто юридического принципа: «око за око, зуб за зуб» нравственный принцип непротivления злему, обязательный для сынов и дочерей Его духовного царства. Но это вовсе не значит, будто Спаситель совсем отверг принцип государственно-гражданского возмездия. Он только предоставил ему действовать в родной его сфере и

прогрессивно видоизменяться сообразно с её улучшением и совершенствованием, а для Своего благодатно-духовного царства указал иное, соответственное его природе, начало. Церковь, как мы видели, совершенно правильно поняла это, а потому, отнюдь не вмешиваясь произвольно в государственно-гражданские дела, непрошенное вторжение в которые повредило бы только ей самой и никому не принесло бы благих результатов при известном складе духовной жизни людей, строго воспрещает особенно членам иерархии лично практиковать принцип физического возмездия.

Одним словом, Христос отделил для Своего царства этический принцип от юридически-принудительного, с коим первый был тесно связан в Моисеевом законодательстве, и возвысил ветхозаветное нравственное требование по отношению к обиженному. Вот в чем состоит смысл заповеди Спасителя: вы слышали, что сказано, око за око и зуб за зуб, а Я говорю вам, не противься злему. Взяв эти слова Христа в связи с следующими за ними Его же словами,⁹³² мы должны передать их смысл так – древним говорилось, что они могут, в случае причинения им какой-нибудь обиды, требовать возмездия их личному обидчику или отплачивать ему злом за зло, а Я говорю вам, что вы не должны иметь и внутреннего предрасположения к непременно возмездию тем, кто посягнул на вашу честь, на ваше, имущество, на вашу свободу. Ваши помыслы и желания должны быть направлены главным образом к тому, чтобы деланием добра обидчику расположить его к нравственному обновлению и к доброй жизни. Словом, истинное благо вашего обидчика должно быть преимущественным предметом ваших стремлений и действий, а не иное что-либо. Таков смысл преподанной Христом заповеди. Граф же Толстой произвольно расширил её смысл до безграничности.

В свое оправдание он ссылается на то, что сами «церковники» не проповедуют же, чтобы можно было когда-либо и где-нибудь нарушать, например, заповедь против блуда или иную заповедь, а делают исключение только для заповеди о непротивлении злему.⁹³³

Ссылка эта нисколько не говорит в пользу Л. Толстого. Так, что касается заповеди против блуда, то весь вопрос здесь в том, какую именно заповедь он понимает? Всего вероятнее, следующую: всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем.⁹³⁴ Но и эта заповедь не имеет безграничного значения, так как Христос допускает брак, в котором женщина и мужчина, нисколько не греша, могут вступать в самые тесные половые сношения не мысленно только.

Затем, возьмем следующую заповедь Спасителя: просящему у тебя дай и от хотящего занять у тебя не отвращайся.⁹³⁵ Эта заповедь имеет тоже условный характер не потому только, что просьба может быть обращена, по неведению, даже и к такому человеку, который сам не имеет того, чего у него просят. У нас могут просить, например, ножа, чтобы зарезаться, или яда, чтобы отравиться. В том и другом случае мы нравственно обязаны не давать просящему ни ножа, ни яду. Человек может просить нас дать ему заимообразно то или другое количество денег, прямо объясняя, что они нужны ему для покупки револьвера, чтобы застрелить кого-нибудь из своих ближних. Полагаем, что даже и Л. Толстой отказал бы этому человеку в просимом. Но если бы проситель и скрыл от нас свои дурные намерения, а мы сами узнали о них, то и в таком случае отказ в деньгах обязателен для нас.

Далее, пусть сослался бы гр. Толстой на заповедь Христа о кротости. Но эта заповедь не обязывает нас быть нарушителями, например, ни заповеди о миротворчестве, ни заповеди о правдолюбии, для исполнения коих человек иногда бывает поставлен в необходимость говорить самые горькие истины ближним или предпринимать неприятные для некоторых из них действия. Точно также и заповедь о непротивлении по самой природе своей условна. Хотя Л. Толстой думает об этом иначе, но мы уверены, что и он воспротивился бы требованию, предъявленному ему какими-либо злыми людьми, чтобы он непременно отправился с ними совершить кражу со взломом или грабеж и принял непосредственное участие в осуществлении этого замысла. Полагаем, он не ограничился бы

одним словесным отказом и увещанием злодеев, если бы они насильно влагали ему в руки пук зажженной лучины и тащили его с ней в темную ночь к легко воспламеняющемуся деревянному дому, в котором спят взрослые люди и маленькие дети, могущие сгореть вместе с домом.

Коль скоро Л. Толстой в этом случае не употребил бы физических усилий, чтобы помешать осуществлению губительного замысла злодеев, то не только обнаружил бы в себе великого эгоиста, но и показал бы свое, совершенно противное Евангелию, понимание заповеди о непротивлении. А он и на самом деле совершенно извращает ее, хотя вину в её извращении постоянно слагает со своей виновной головы на неповинные головы разного рода церковников.

Последние обвиняются гр. Толстым за то, что они, будто бы, не хотят принимать и истолковывать заповеди о непротивлении в её прямом или буквальном смысле, тогда как де только принятие и разумение её в этом смысле обязательно, как самое истинное.⁹³⁶ Но разве прямой или буквальный смысл заповеди о непротивлении тот, что никто никогда и ни для какой цели не должен прибегать к физической силе? Такой смысл насильственно усвоят заповеди Христовой только Л. Толстой и его единомышленники, а сама она чужда указываемого ими смысла. Первые слова заповеди гласят: не противься злему. Но ведь сказать так еще не значит сказать: никто, никогда и ни для какой цели не прибегай к физической силе. В самом деле, если мне говорят, например, так: не ходи к Петрову или к Захарову, то разве говорят этим, чтобы никто никогда и ни для какой цели не ходил к ним? Навязывать такой смысл речи говорящего значит прямо лгать. Между тем, гр. Толстой и его единомышленники именно и лгут на самого Христа, уверяя, будто Он учил, чтобы никто никогда и ни для какой цели не прибегал к физической силе.

Л. Толстой нарочито не обращает никакого внимания на следующее весьма важное обстоятельство. Глава, содержащая изложение первых частей Нагорной проповеди, начинается следующими знаменательными словами: «увидев народ, Он (Христос) взошел на гору, и когда сел, приступили к Нему

ученики Его. И Он, отверзши уста Свои, учил их.⁹³⁷ В Евангелии от Ап. Луки тоже говорится, что Нагорная проповедь Спасителя была непосредственно и главным образом обращена к Его ученикам, к апостолам. «Возведши очи Свои на учеников, Он говорил: блаженны алчущие⁹³⁸ и прочее. Беседу Христа, обращенную к апостолам, слушал и собравшийся народ. Что при этом не было не только представителей государственно-гражданской власти, но даже книжников и фарисеев, об этом свидетельствуют следующие слова Евангелия: «когда Иисус окончил слова сии (Нагорную беседу), народ дивился учению Его, ибо Он учил, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи».⁹³⁹

Из всего этого ясно, что слова Спасителя о непротивлении злему не были обращены к представителям государственно-гражданской власти и не налагают на них обязанности прекратить противление злым чрез обычные для ней средства. Кто нам заметил бы, что сказанное Христом кому бы то ни было из людей обязательно для всех их, тот обнаружил бы этим лишь решительное непонимание того, о чем говорить. Ведь если рассуждать так, то нужно относить ко всем без исключения людям, а не к апостолам только и к их преемникам, следующие к им подобные слова Спасителя, что вы свяжете на земле, то будет связано на небе, а что разрешите на земле, то будет разрешено на небе.⁹⁴⁰ Нашу мысль, что слова Христа о непротивлении злему не относятся к представителям государственно-гражданской власти, как к таковым, можно было бы основательно опровергнуть лишь в том случае, если бы нашли в Евангелиях или вообще в Новом Завете хоть одно место, в котором запрещалось бы государственно-гражданским властям прибегать к средствам принудительного воздействия на злых людей. Но такого места не обретается и во всей Библии. При решительном его отсутствии не имела бы опровергающего нас значения даже ссылка на то, что, хотя, Нагорная беседа и не была обращена к представителям мирской власти, однако же в этой беседе есть заповеди, обязательные и для них. Что таковые заповеди есть в ней, странно было бы отрицать. Но разве следует из этого, чтобы и заповедь о непротивлении

прямо относилась к ним, не как к частным лицам? Заповедь Спасителя о не осуждении ближних несомненно относилась и к ним. Однако же, Спаситель упрекал даже книжников и фарисеев за их пренебрежение к их судейским обязанностям.⁹⁴¹ Исполнение же последних неизбежно связано с применением насильственных мер по отношению к злым людям.⁹⁴²

Как видим, гр. Толстой несомненно отступил от прямого смысла слов Иисуса Христа, уверяя, будто они требуют, чтобы никто не прибегал к физической силе против дурных людей. В Нагорной беседе ничего такого не говорится. Это выдумка Л. Толстого. Нет в Нагорной проповеди и указания на то, что никогда, или ни в каком случае, не должно употреблять физической силы по отношению к людям. Это тоже плод фантазии гр. Толстого. Спасителем ясно указано только несколько случаев, когда не нужно противиться злему. Мы должны не противиться последнему, когда он посягнет на нашу честь, нанеся нам удар по щеке, когда он требует от нас, какого-нибудь нашего имущества, когда Он стесняет нашу внешнюю свободу, заставляя нас идти туда, куда нам не нужно. Только такие случаи не без причины же указаны Господом. При прямом понимании слов Христа Его заповедь о непротивлении злему могла бы еще распространяться нами на некоторые другие случаи, но непременно такого же рода.

Сказать же, чтобы мы никогда, ни в каких случаях, не прибегали к противлению злым, значит преднамеренно исказить смысл евангельских слов. В свою защиту гр. Толстой говорит, что «если бы были случаи, в которых невозможно применение непротивления злу, то это доказывало бы, что правило это вообще несостоятельно».⁹⁴³ Такое заключение ничем не оправдывается. В чем именно состоит преподанное Спасителем «правило» о непротивлении, это разъяснил сам же Он вслед за Своими словами: не противься злему, а, следовательно, Сам же ясно определил его смысл, ограничивши применение «правила» случаями известного рода.

Лев же Толстой нарочито отрывает слова: не противься злему от поясняющих их слов и сочиняет свое правило, с которым действительно стоит в непримиримом противоречии

заповедь Христа. Но и независимо от этого представляется странною мысль гр. Толстого, будто правило, не применимое во всех случаях, должно считаться несостоятельным. Выше уже указано нами, что даже сам этот писатель откажет в ноже желающему зарезаться, хотя в Евангелии и сказано: просящему у тебя дай. Всякая заповедь подобного рода имеет безусловный характер только по отношению к тем случаям, в которых исполнение её нравственно необходимо, а в других случаях она неизбежно подучает уже условный характер, т.е. должна быть или исполнена, или не исполнена, смотря по действующему субъекту и по тем лицам, на которых простирается его действие.

Напрасно было бы думать, будто этим проповедуется не этика должного, а этика позволительного. Напротив, тут имеется в виду лишь этика должного. Смотря по лицу просящего, по цели, для которой он просит что-либо у нас, и по остальным обстоятельствам, мы не только можем не давать ему просимого, но и непременно обязаны не давать. И наоборот, по той же причине иногда не только можем мы, но и обязаны противиться злumu личной ли силою, или же привлечением его к суду. Вообще нужно сказать, что даже и просто дозволительное действие, как нравственно безразличное, становится для некоторых людей при особых условиях уже прямо обязательным.⁹⁴⁴ Вот этой-то истины даже и не постиг Л. Толстой, вообразивший, будто правило негодно, если оно не применимо во всех случаях без исключения.

Вопреки прямому же смыслу слов Спасителя утверждает этот писатель, будто ни для каких целей не должно прибегать к физической силе против людей. Спаситель ясно говорит, что не должно употреблять ее против дурных людей тогда, когда дело касается нас лично в определенных Им обстоятельствах, но отнюдь не заповедал нам, чтобы мы не прибегали, и в случае крайней нужды, к физической силе для защиты и блага наших ближних. Против этого гр. Толстой выставил следующее софистическое возражение. «Такое толкование, говорит он, есть не только ограничение заповеди, но прямое отрицание и уничтожение её. Если каждый имеет право употреблять насилие

при угрожающей другому опасности, то вопрос об употреблении насилия сводится к вопросу о том, что нужно считать опасностью для другого. Если же мое частное суждение решает вопрос об опасности для другого, то нет того случая насилия, которое нельзя было бы объяснить угрожающей другому опасностью». ⁹⁴⁵ Говоря всё это, Л. Толстой нарочито игнорирует то обстоятельство, что сам Христос ограничил смысл Своей заповеди, предписывая нам непротивление именно тогда, когда дело идет лично о ком-нибудь из нас. Каким же образом выходит отрицание и уничтожение заповеди со стороны тех, кто допускает надобность противления злему для спасения ближних от угрожающей им опасности? Это отрицание и уничтожение заповеди получалось бы только тогда, когда в Нагорной беседе было бы прямо сказано: не противься злему и для защиты ближних от угрожающей им опасности?

Между тем, не только не сказано этого, но, напротив, прямо заповедуется нам быть милосердными и стойкими в делах правды, справедливости. А разве мирится с милосердием и справедливостью, если мы не защищаем ближнего от угрожающей ему опасности со стороны злодеев? Напрасно утверждает Л. Толстой, будто не для всех людей ясно, что такое опасность для наших ближних, в чем состоит угрожающее им от дурных людей зло. Когда злодеи или поджигают чей-нибудь дом, или грабят кого-либо, или даже предприняли убийство кого-нибудь, то для всякого ясно, какая опасность угрожает ближнему, какое зло причиняется ему. Гр. Толстой, впрочем, сам прекрасно опровергает себя, говоря в другом месте своего сочинения, что общественное мнение со времен Моисея считает злом жестокость, выражающуюся в побоях или в убийстве, похищение чужой собственности насилием и прочее. ⁹⁴⁶ Напрасно не прибавит Л. Толстой к этому, что и сами злодеи, если у них не окончательно потеряна совесть, если они не усвоили совершенно превратных понятий о дозволенном и недозволенном, хорошо же понимают нравственную преступность поджогов, грабежей, убийств. А коль скоро они совсем не понимают этого, то тем более обязательно для нас

даже и силою ограждать наших ближних от угрожающей им опасности со стороны таких озверевших людей.

Наконец, именно гр. Толстой совершенно отступает от прямого истолкования и понимания Христовой заповеди, утверждая, что она безусловно воспрещает употребление физической силы относительно наших ближних. В этой заповеди нет никакого слова о физической силе, о насилии. Мало того, эта сила даже совершенно неуместна по отношению к просящему взаймы, ибо тут и скупой человек может ограничиться простым отказом. По отношению к покусившимся на нашу честь, на имущество, или на внешнюю нашу свободу Христос не говорит и о каком-либо словесном осуждении или усовещании обидчиков с нашей стороны. Значит. Л. Толстой и здесь выдаёт свои мысли за заповедь Иисуса Христа. Для решения вопроса о том, как в разных случаях должно относиться к дурным людям, гр. Толстой, вместо личных измышлений, должен бы искать указаний в Евангелии. К этому последнему мы и обратимся за ними не столько в целях полемики с этим писателем, сколько для уяснения положительной стороны дела.

Сперва, однако, обсудим вопрос с точки зрения здравого смысла. Противодействие злу и злым может выражаться в проповеди о добре к вообще в нашей христианско-доброй жизни. Затем, когда нам или нашим ближним угрожает опасность от злых людей, и мы заранее узнаем о ней, то наше противодействие им может выразиться в том, что мы сами укрываемся или укрываем ближних от злоумышленников. Этого тоже нельзя не назвать противодействием, хотя бы и пассивным. Далее, когда дурные люди станут причинять нам какие-либо обиды и насилия, наше противодействие этим людям может выражаться не только в терпеливом перенесении обид и насилий, но и в делах благотворения. Если же видим, что наше терпение и наша доброта могут повлечь несомненный нравственный вред для нашего обидчика, то противодействие может выразиться во внушении ему требований справедливости и вообще в усовещивании его.⁹⁴⁷ Наконец, если мы видим, что злые люди оскверняют какую-либо

святыню или совершают что-либо весьма вредное и даже небезопасное для наших ближних, то наше противодействие в крайнем случае может принять вид насильственного понуждения их к оставлению их гнусных замыслов, или к прекращению совершаемого ими гнусного деяния. Но специальный долг систематического понудительного противодействия дурным и вредным людям и насильственного обуздания их лежит на правительственной государственно-общественной власти, её различных органах и учреждениях.

Таковы различные способы противодействия злу и злым. Спрашивается, как же относится к ним истинный смысл речей и действий нашего Спасителя? Что Господь Христос противодействовал злу и злым, призывая всех людей к покаянию, просвещая их нравственное сознание Своей возвышенной проповедью и подавая пример безмерно-высокой нравственной жизни, это излишне и доказывать. Противодействовать злу и злым особенно примером христиански доброй жизни не обязан ли и каждый из нас? Спаситель призывает к этому всех нас следующими Своими словами, так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного.⁹⁴⁸

Далее, когда жизни Христа угрожала опасность со стороны Его врагов. Он не раз скрывался от них, чтобы не быть схваченным и не подвергнуться насилию.⁹⁴⁹ Очевидно, не одно естественное чувство самосохранения побуждаю к этому Спасителя, но и высокий нравственный мотив. То, что должен был совершить Христос для блага всего человечества, еще не было им исполнено, и Он, поэтому, охранял Свою жизнь уклонением от опасности. Напротив, когда Он выполнил Свою великую миссию проповедника истины, подготовил будущих строителей Своей церкви в лице избранных учеников Своих и увидел во многих из Своих слушателей веру в Себя, как в Богочеловека, хотя еще и не утвердившуюся, то Он отдается в руки врагов Своих, чтобы совершить последний в величайший из Своих подвигов пострадать и умереть за грешное человечество. Тогда как прежде Он уклонялся от

преследований со стороны Своих врагов, теперь же объявляет Своим ученикам, что приблизился час Сыну Человеческому предаться в руки грешников.⁹⁵⁰

Не ясно ли, что и всякий христианин должен по возможности оберегать свою жизнь от опасности, особенно, если эта жизнь нужна для блага других? Христос учит этому не только собственным примером, но и прямыми Своими словами, обращенными в лице апостолов ко всем христианам.⁹⁵¹ Что Спаситель противился злым, с величайшим терпением перенося от них разные обиды и жестокости и благотворя им, это также всем известно. Величайшим завершением такого отношения Спасителя к злым людям была известная Его крестная молитва к Отцу Его Небесному.⁹⁵² Но Христос противился злу и его служителям также словами вразумления и укора, обращенными к последним. Так, будучи взят врагами Своего великого дела, Христос не все же молчал и не все же без укора переносил издевательства над Собою. Из Его уст и в это время вышел следующий упрек одному из первосвященнических угодников, ударившему Его по щеке: если Я сказал худо, покажи, что худо, а если хорошо, то что ты бьешь Меня?⁹⁵³

Не трудно видеть, почему Христос во время страданий Своих не только молчал и с милосердным терпением переносил всяческие оскорбления и жестокости, но и противился насилию воззванием к справедливости и словами укора. Очевидно, Он хотел, именно в эти торжественные и глубоко-знаменательные мгновения Своей земной жизни, засвидетельствовать и то, что подставление другой щеки ударившему по одной не может и не должно быть обязательным для людей всегда и во всех случаях. Удар по ланите был нанесен Спасителю тогда, когда Он был вызван свидетельствовать о Своих учениках и о Своем учении ссылкой на Своих многочисленных слушателей. Подставление другой щеки ударившему по одной не означало ли бы в этом случае как бы признания неправильности данного Христом ответа первосвященнику?

С другой стороны, подставление иной щеки было бы искушением для ударившего и вовлекло бы его в еще больший

и тягчайший грех против Божественного Страдальца. Страстное же желание поднявшего руку на Спасителя всячески угодить первосвященнику побудило бы его нанести возможно больше обид и побоев Богочеловеку, если бы Последний не протестовал. А так как слугитель, ударивший Христа по щеке, был, очевидно, не совсем испорчен нравственно, то он и внял преподанному ему словесному уроку. Не ясно ли, что и каждый христианин в некоторых случаях, вместо безропотного перенесения обид со стороны злых людей и вместо оказания им разного рода пожертвований, должен противиться этим людям воззванием к их чувству справедливости и обличением их дурных действий, особенно же если дело касается не нас, а наших ближних?

Наконец, Спаситель противился злым или дурным людям наказанием их или своего рода насилием, выгнавши бичом из храма кощунственных торгашей и приведенных ими сюда овец и волов, рассыпавши деньги у меновщиков и опрокинув их столы.⁹⁵⁴

Евангелист указывает и мотив, подвигший Спасителя на такой поступок. Видя совершенное Христом, ученики Его. по словам св. Иоанна Богослова, вспомнили предсказание о Нем пророка: ревность по доме Твоем снедает Меня.⁹⁵⁵ Несомненно, что Спаситель поступил так, будучи вызван к тому неисправимым нахальством и непреклонным упорством людей, готовых из-за наживы попираť все священное для человечества. Конечно. Христос совершил этот поступок не только как ревнитель по святыне, но и как имеющий для того особую власть.⁹⁵⁶ Что касается до цели поступка Спасителя, то она ясна сама собою. Не очевидно ли, что насилие. благодаря лицу, его допустившему, обстоятельствам, приведшим к нему, и цели, ради коей оно совершается, может быть и бывает в нравственном отношении несомненно хорошим делом? В противном случае Христос ведь не употребил бы насилия, как оно не казалось бы нужным. А если это так, то уже нельзя считать безусловно запрещенным употребление насилия и людьми в потребных случаях. Насилие, как и другие средства противодействия злым деяниям людей, освящено примером же

Самого Богочеловека. Иначе не можем выразиться о действиях Спасителя. Ведь только врагам христианства свойственно видеть в изгнании Христом торгашей и животных из храма результат раздражительности или вспыльчивости, а не святое дело.

Впрочем, даже и гр. Толстой, проговорившийся, что во Христе явлен миру образец нравственного совершенства,⁹⁵⁷ должен согласиться с нашим взглядом на поступок Богочеловека. Для всякого же истинного христианина, знающего, что Он учит нас не словом только Своим, но и жизнью или действиями Своими, не подлежит сомнению, что если Христос, воплощение кротости и незлобия, прибегнул к физическому воздействию на злых, то, значить, оно отнюдь не есть всегда и везде грех, допускаемый только несовершенными людьми, но может быть и бывает несомненно добрым делом в зависимости от особых условий.

Из сказанного нами, надеемся, видно, что слова Христа: μή ἀντιῑστένηαι τῷ πονηρῷ отнюдь не должно понимать в смысле абсолютного запрещения противиться дурным и вредным людям мерами нашей самозащиты от них и насильственного обуздания их. Так как среди евреев, под влиянием книжников и фарисеев, явилась мысль об обязательности для человека непременно воздавать за причиненное зло соответственным злом, то Спаситель указанными Своими словами и отвергает только эту ложную и вредную мысль. Он говорил иудеям, а в лице их и всем нам, что есть и иной путь или способ противодействия дурным и вредным людям, состоящий не только в благодушном перенесении причиняемых нам обид и потерь, по и в прямом благотворении дурным и вредным людям.⁹⁵⁸ Поскольку их злые требования и деяния затрагивают лишь нас лично и наше благосостояние, мы должны действовать на них только этим способом, если, конечно, его употребление не повлечет за собою окончательного нравственного одичания этих людей и не послужит для них поощрением на дальнейшие и дальнейшие злодейства.

При таком условии слова Спасителя о подставлении другой щеки ударившему по одной, об отдаче ему последнего нашего

имущества и о труде в его пользу с целью вразумить и направить его на путь добра должны быть свято соблюдаемы каждым христианином. В самом деле, разве может быть что-либо обязательнее и радостнее для истинного христианина, чем нравственное перерождение к лучшему какого-нибудь его собрата? Тот, несомненно, уже не истинный христианин, для кого какая-либо личная обида или потеря имущества менее переносимы и более горестны, чем нравственная нераскаянность и огрубелость ближнего.⁹⁵⁹ Но коль скоро злодей грозит благосостоянию и самой жизни нашего ближнего и покушается надругаться над какой-либо святыней человечества или отдельного общества, то, при совершенной безуспешности наших вразумлений и усовещиваний, мы, согласно с примером Спасителя, обязываемся прибегнуть к насилию, хотя бы нам угрожала смерть. Не Иисус ли Христос говорит, что ученик не выше учителя и что довольно для ученика, чтобы он был, как его учитель.⁹⁶⁰ Так, по нашему мнению, должно понимать рассматриваемую заповедь Христа, исходя из общего христианского воззрения на разные средства борьбы с злыми людьми.

Обычные же возражения против мысли о дозволительности употребления насилия в некоторых случаях, возражения, прежде всего опирающиеся на некоторые евангельские места, представляются совершенно не достигающими своей цели.

Касаясь защиты даже и ближнего нашего посредством физической силы, обыкновенно указывают главным образом на то, что Сам же Спаситель остановил одного из учеников Своих, вздумавшего защищать Его силою, и сказал ему: вложи меч твой в ножны, ибо все, взявшие меч, мечом погибнут.⁹⁶¹ Но, во-первых, забывают возражатели, что ученик Христа имел дело с представителями законной власти, хотя бы и дурными по своим нравственным качествам. а, следовательно, являлся бунтовщиком против неё, чего никак не мог одобрить Спаситель. Затем, Сын Божий для того, между прочим, вочеловечился и жил среди людей, чтобы пострадать и умереть для их спасения. Потому-то Он и сказал ученику, взявшемуся за меч, следующее: или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моею, и Он

не пошлет свыше двенадцати легионов ангелов для защиты Меня? Но как же в таком случае сбудутся предсказания Писания о том, что всему этому нужно быть?⁹⁶² Поднятие учеником меча было, значит, в сущности злом для человечества, для его спасения, противлением тому, что постановил троичный в лицах Бог, что определено было и самим Христом. Если же были бы не нужны для нашего спасения страдания и крестная смерть Богочеловека, тогда, по Его собственным словам, сами ангелы силою защищали бы Его от злодейских покушений на Его безопасность и жизнь. Значит, и из слов Спасителя, коими Он воспретил ученику Своему употребление меча для Его защиты, скорее можно выводить то заключение, что защита какой-либо святыни или ближнего от злых людей в иных случаях есть не только позволительное, но и прямо доброе дело.

Наконец, слова Господа: все, взявшие меч, мечом погибнут отнюдь не означают сами по себе абсолютного запрещения употреблять насилие против упрямых злодеев в потребных случаях. Иисус ли Христос, ведавший даже тайные помыслы, чувствования и желания людей, не знал, что отнюдь не все, бравшие и берущие меч, погибали от него и погибают? А так как Он несомненно знал и это, то приведенные Его слова понимают некоторые в том смысле, что при тех обстоятельствах, в коих находился Спаситель со своими учениками, должен был погибнуть не один только ап. Петр, но и другие, если бы они взялись за меч для защиты своего Учителя. Произошла бы обоюдная резня, пагубная даже для самого дела, коему служил Спаситель.⁹⁶³ Однако, эти Его слова было бы всего правильнее понимать в смысле только указания на неизбежность смертной казни для всех, кто дерзнул бы защищать своего Учителя противозаконным путем и чрез то восстать против предержащей власти. Нет сомнения, что ап. Петру пришлось бы жестоко поплатиться за свой поступок, если бы он не внял приказанию своего Божественного Учителя и, если бы Последний не исцелял уха раба первосвященникова.⁹⁶⁴ Таким образом, слова Христа: все, взявшие меч, мечом погибнут, не только не дают основания отвергать уместность насилия при защите нашего

ближнего от дурных и вредных людей, но скорее подтверждают ее.

Против этого гр. Толстой выставляет следующие чисто софистические возражения. «Оправдание насилия, употребленного над ближним для защиты другого ближнего от худшего насилия, всегда, говорит он, неверно, потому что никогда, при употреблении насилия против еще не совершившегося зла, нельзя знать, какое зло будет больше, зло ли моего насилия, или же того, от которого я хочу защищать. Мы казним преступника, избавляя от него общество, но ведь никак не можем знать, не изменился ли бы завтра бывший преступник и не есть ли наша казнь бесполезная жестокость? Мы запираем опасного, по нашему мнению, члена общества, а с завтрашнего дня этот человек мог перестать быть опасным, и заключение его напрасно. Я вижу, что известный мне разбойник преследует девушку, у меня в руке ружье, и я убиваю разбойника, спасая девушку, но смерть или поранение разбойника совершилось наверное, а то, что произошло бы, если бы этого не было, мне неизвестно».⁹⁶⁵

Эти софизмы так жалки в логическом отношении, что даже не хотелось бы заниматься их разбором. К сожалению, приходится сделать это в виду того значения, которое усвоится суждениям Л. Толстого его легковесными умственно и нравственно поклонниками. Прежде всего напомним гр. Толстому следующие его собственные слова: легко осудить всякий поступок любви и сострадания, но делать этого не нужно.⁹⁶⁶ Между тем, в приведенных своих словах он сам осуждает поступки любви и сострадания.

Ведь если рассуждать так, как рассуждает Л. Толстой, то нам ничего другого не остается, как бездействовать в виду каких бы то ни было нужд нашего ближнего. Мы подадим нищему денег, а он или напьется водки, набезобразничает и попадет даже в тюрьму, или же отдаст их своим сотоварищам под проценты и начнет всячески эксплуатировать крайних бедняков. Следуя логике гр. Толстого, мы вовсе не должны бы помогать бедным, пока не превратимся во всеведущих, т.е. пока не будем

наперед знать, какое именно употребление сделают они из нашего дара.

Еще пример. В университетах преподается студентам некоторых факультетов химия, при чем выясняется теоретически и опытным путем, действие, например, сернисто-углеродного газа. Всё это делается с самой благой целью. Но что же? Находятся студенты, настолько умственно растленные известной частью русской печати и подпольной печатью и под различными вредными влияниями нравственно упавшие настолько ниже многих дикарей, что они ради гнусных эгоистических своих целей врываються, в количестве почти 300 человек, в аудиторию с этим зловредным газом и пускают его в ход, чтобы помешать профессору читать, а находившимся в аудитории студентам слушать лекцию.⁹⁶⁷ Следуя логике Л. Толстого, мы должны бы сетовать на то, зачем учредили университеты и преподают в них химию, не узнавши прежде, не будет ли попадать в них умственно и нравственно изуродованная молодежь и не вздумает ли она воспользоваться знаниями из области химии для самых варварских целей.

По здравой же логике выходит совсем другое. Нищим мы должны подавать с возможным для не всеведущих людей разбором, но подавать непременно. Университеты должны учреждаться в случае действительной надобности, и в них необходимо преподавание, между прочим, химии, но подлежащая власть и общество обязаны позаботиться о том, чтобы двери университетов не на время только, а навсегда были закрыты для всей молодежи указанного направления, для которой самое подходящее место где-либо среди наиболее грубых дикарей. Подобное должно сказать и об опасном члене общества. Если он оказался несомненно таковым, а мы лишены возможности знать, действительно ли он изменялся к лучшему или только притворяется исправившимся, исправился ли он окончательно или же лишь временно осенило его доброе настроение, то приходится неизбежно держать его в заключении в течение определенного законом срока. Равным образом, разбойнику почему-нибудь, быть может, и не удалось бы варварски надругаться над девушкою или убить ее. Но коль

скоро для нас ясны его намерения, и он на наших глазах усиливается привести их в исполнение, то нам ничего другого не остается, как постараться помешать совершению злодейства. Но, само собою разумеется, в подобных случаях нам нужно действовать рассудительно, не забывая, что разбойник человек же и что мы обязаны щадить и его жизнь.

Напрасно же гр. Толстой выставляет и следующее возражение. Если мы позволим себе, говорит он, признавать каких-либо людей особенными злодеями, то, во-первых, мы этим уничтожаем весь смысл христианского учения, по которому все мы равны и братья, как сыны одного Отца Небесного. Во-вторых, если бы и было разрешено Богом употребление насилия против злодеев, то, поскольку нельзя найти такого верного и несомненного определения, по которому можно было бы, наверное, различать злодея от не злодея, то в обществе люди стали бы взаимно признавать друг злодеями.⁹⁶⁸ Из того, что все люди в известном отношении равны между собою и суть братья, ведь сам Л. Толстой не выводят же того заключения, что между людьми нет хороших и дурных. Во всех его сочинениях делается таковое различие. Почему же другие люди не должны различать особенных злодеев? Ведь мы уже видели, что этот же самый писатель указывает, как и на каком основании люди искони различают злодеев от не злодеев.

С другой стороны, то самое Евангелие, которое Л. Толстой преднамеренно истолковывает самым превратным образом для своих целей, разве не дает самых верных и несомненных указаний, кого должно считать злодеями, и разве не называет их ворами, грабителями, разбойниками и т.п.? Гр. Толстой указывает на то, что Евангелие воспрещает вам именовать кого-либо рака, т.е. совсем пропавшим для добра человеком.⁹⁶⁹ Но ведь признавать вора вором, развратника развратником, буяна буяном, грабителя грабителем, поджигателя чужого имущества поджигателем, конокрада конокрадом, революционера-анархиста революционером-анархистом вовсе не значить поступать вопреки указанному евангельскому запрещенью. Усвояя таковые наименования людям, заслужившим их своими действиями, мы отнюдь не утверждаем того, что они никогда не

раскаются и никогда не возвратятся на путь добра. Пока же воры остаются ворами, грабители грабителями, разбойники разбойниками и прочими, мы не можем трактовать их иначе и обязаны оберегать от них наших ближних. Это же обстоятельство, вопреки странному уверению со стороны гр. Толстого, не дает ворами и прочим дурным людям никакого достаточного основания считать нас ворами и т.д., если мы нравственно и юридически дозволенными средствами приобрели собственность⁹⁷⁰ и не совершаем каких-нибудь других злодейств, осуждаемых единственно-истинным учением, каково христианское учение.

В виду существования этого последнего представляются странными следующие слова гр. Толстого. «Вопрос, говорит он, состоит в том, каким образом устранить столкновения людей, когда одни люди считают злом то, что другие считают добром, и наоборот? Ведь думать, что зло есть то, что я считаю злом, не смотря на то, что мой противник считает это добром, не есть ответ. Ответов может быть только два. Или тот, чтобы найти верный неоспоримый критерий того, что есть зло, или тот, чтобы не противиться злу насилем. Первый выход был опробован с начала исторических времен, но до сих пор не привел к успешным результатам. Второй ответ не противиться насилем тому, что мы считаем злом, предложен Христом, и мы должны следовать ему, пока не найдем общего критерия».⁹⁷¹ Верный и неподлежащий основательному оспариванию критерий для отличия добра от зла уже дан в учении Христа. Не виновато это учение, что, например, Л. Толстой старается всячески исказить его, а другие люди равнодушны к нему и не руководятся им в своей жизни. Если все они не захотят принять его, то всегда будут разногласить в своих понятиях о добром и злом.

Но ответ Христа на вопрос, как устранить столкновения между людьми, вовсе не состоит в том только, чтобы мы не противились злым силою, когда они посягают на нашу честь, на наше имущество и на внешнюю нашу свободу. Ответ Спасителя на упомянутый вопрос заключается в том, чтобы люди всецело прониклись живой верою в Него и вырабатывали в себе согласное с Его нравоучением настроение.⁹⁷² Без религиозно-

нравственного своего обновления и совершенствования люди всегда будут находить причину или повод ко взаимным столкновениям и не захотят сердечно последовать заповеди Спасителя о непротивлении злему при наносимых им обидах. Вместо призыва людей к религиозно-нравственному обновлению и совершенствованию гр. Толстой, вслед за своими учителями, повторяет фразу: «если бы все соблюдали заповедь непротивления, то не было бы ни обид, ни злодейства».⁹⁷³ Тут выражен пренаивный взгляд на дело. Да как же могут люди принять и проводить в жизнь заповедь о непротивлении в её подлинно-евангельском виде, если они не переродятся внутренне и не сделаются истинными христианами по самому направлению своих мыслей, чувствований и стремлений? Нельзя же начинать дело с конца или придавать заповеди о непротивлении значение чисто-внешнего средства для уврачевания внутреннего источника обид и злодейств. Ведь это бессмыслица, а между тем ею-то и надеется гр. Толстой спасти людей от удручающих их зол.

Приверженцы абсолютного непротивления злему любят распространяться касательно того, что физическое насилие не способно содействовать нравственному возрождению и улучшению людей и что, поэтому, употребление его бесцельно.⁹⁷⁴ Но ведь те из право-мыслящих христиан, которые допускают употребление физической силы для ограждения ли какой-нибудь святыни от поругания и уничтожения или для спасения ближних от угрожающей им опасности со стороны злодеев, прибегают к этой силе в случаях крайности вовсе не для того, чтобы нравственно переродить и улучшить дурных людей. Цель у них та только, чтобы спасти святыню иди ближнего от грозящих той или тому опасностей. Цель же эта достигается вполне, коль скоро злодеям не дано возможности привести в исполнение гнусные их замыслы. Значит, все разглагольствования касательно неспособности физического насилия к нравственному возрождению и улучшению злодеев совершенно праздны и нисколько не относятся к делу. Допускающие употребление физической силы, когда это необходимо и неизбежно, более «непротивленцев» желали и

желают, чтобы злодеи не только поставлялись в невозможность совершать гнусные дела, замысленные ими, но и были исправляемы нравственно. А ожидать такого исправления нельзя, пока и гр. Толстой не перестанет развращать людей своим нравственно-преступным обращением с Евангелием, своими клеветами на церковь Христову, указанием корней зла не там, где они действительно находятся, и вообще своим антихристианским анархическим учением.⁹⁷⁵ Но обратимся к дальнейшей стороне деда.

Уже то обстоятельство, что Христос, указывая, в чем может выразиться наша уступчивость и наше самопожертвование в отношении и злым людям, не говорит о покушениях со стороны последних прямо на нашу жизнь, свидетельствует о дозволенности защищать ее, если бы ей угрожали злодеи. Коль скоро и в этом особенно важном случае мы были бы обязаны охотно отдать ее и не отстаивать её, то Спаситель, полагаем, непременно заповедал бы это ясно и прямо. Могут, впрочем, сказать, что Он не сделал этого потому, что не допускал самой возможности покушения на нашу жизнь, когда мы охотно подставляем другую щеку ударившему по одной, отдаем ему последнее из своего платья и сопутствуем ему дальше требуемого им.

Но Спаситель ли не знал, что есть злодеи, готовые и в этом случае вообразить, будто мы скрываем главное наше имущество, или почему-либо другому жаждущие именно кашей смерти? Значит, если Он умолчал о покушениях на самую жизнь нашу, то, вероятно, потому только, что признавал совершенную естественность и надобность защиты её, в некоторых по крайней мере случаях, хотя бы и силою. Допустить такое объяснение располагаемся и в виду того, что Христос в самых словах Своих: все, взявшие меч, мечом погибнут, в сущности, как мы видели, окончательно не отвергал законности охранять нашу жизнь от покушающихся на нее. Не это ли свидетельствуется и тем, что, пока не настало свыше предопределенное время крестной смерти Спасителя, Он скрывался не раз, чтобы не умереть от рук врагов Своих?

При этом, нельзя не обратить внимания и на следующее важное обстоятельство. Когда иудейские власти с вооруженными людьми пришли взять Христа, то Он обратился к ним с такими словами: как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями.⁹⁷⁶ Если бы люди никогда не имели права как-либо силою защищать свою жизнь от злодеев, посягающих на нее, то Он сказал бы: «даже против разбойника не следует вооружаться мечами и кольями, а вы на Меня вышли с ними». Как ни изворачивался бы гр. Толстой со своими единомышленниками, но едва ли можно оспорить, что в приведенных подлинных словах Христа косвенно признается уместность или законность, так сказать, материального отпора злему человеку, жаждущему нашей крови. Толстовцы могут сказать нам, что нельзя выводить право самозащиты из заповеди Христа о кротком перенесении пощечин, что и один удар может повлечь за собою, например, излияние глаз и выпадение зубов, а между тем Спаситель повелел нам подставить другую щеку обидчику, новый удар которого может убить нас, что Христос, несмотря на все одичание гонителей, не принимал никаких мер к самозащите в виду смерти и прочее.

Почему Спаситель не принимал никаких мер к самозащите при угрожавшей Ему насильственной смерти, об этом мы уже говорили. Возражателям же никогда не следует забывать слов Евангелия.⁹⁷⁷ Подражание Христу тут, строго говоря, даже немыслимо для людей. Ведь смерти Спасителя свойственно искупительное значение для всего человечества, а потому тот факт, что Он не защищался от убийц, не дает основания к абсолютному запрету защищаться людям от разбойников. Смерть Спасителя была необходима и благодетельна для всего человечества, тогда как, напротив, именно жизнь наша может быть необходима и благодетельна для семьи ли нашей, заботиться о благосостоянии которой наш долг, или же для других людей. То самое чувство любви к ближним, которое настоятельно и безусловно внушает нам Спаситель, должно прежде всего и главным образом побуждать нас в указанном случае к защите нашей жизни.

Хотя Спаситель и повелел нам кротко переносить наносимые нам обиды, но он же предостерегал нас от подражания фарисеям, ставившим букву закона выше духа или общего его смысла. Кто хватается только за букву Евангельских заповедей, тот легко осудит и самого Христа за то, что Он, будучи проповедником кротости, однако бичом изгнал из храма торгашей с их живым товаром. Напротив, кто чужд фарисейской закваски, тот в нашем желании силою защищать в крайнем случае нашу жизнь от разбойника усмотрит, между прочим, христианское попечение даже о самом разбойнике, об его меньшей ответственности пред Богом и людьми. Ведь все дело в нашем душевном настроении, в побуждениях, которыми руководимся мы, в цели, которую преследуем. Пусть даже падёт мертвым разбойник от нашего удара. Но если последний был наносим без злобы и без намерения убить разбойника, мы можем глубоко скорбеть о случившемся и желать какой-либо церковной епитимии для успокоения своей совести при мысли, во всем ли поступали мы с должной рассудительностью и осторожностью.

Однако, кто же, кроме фарисеев, дерзнет винить нас в попрания самого духа учения Христа? Чистейшее фарисейство сказывается и в той мысли, будто Христос непременно обязывал нас подставлять другую щеку обидчику, не смотря на то, что от его удара вылилась у нас глаза и выскочили зубы. Да ведь от этого человек мог впасть в обморочное состояние, лишиться сознания, или же совершенно растеряться и даже не знать, где стоит его обидчик. На каком основании тут усвоится Христу неудобноисполнимое требование по отношению к обиженному? Конечно, не на основании глубокого понимания заповеди Богочеловека, а вследствие разумения её с буддийской точки зрения. Если обратимся к контексту, то и этот последний против усвоения заповеди Христовой такого языческого смысла. Спаситель не без причины же не привел полностью того, что говорится в 21-м и в непосредственно следующих за ними стихах 21 главы книги Исход.⁹⁷⁸ Мало того, и в процитированных Христом словах вовсе не говорится о вытекании глаз и выпадении зубов.⁹⁷⁹ Замечательно и то, что

Спаситель не сказал: если кто ударит тебя в один глаз или в одну скулу, то подставь ударявшему другой глаз или другую скулу. Иначе выравился⁹⁸⁰ Христос опять не без причины же. Не даром и св. Иоанн Златоуст говорил о возможности для обижаемого не чувствовать наносимого последнему удара по щеке. Очевидно, он имел в виду лишь такой удар, который можно как бы не чувствовать при «любомудренном» настроении обижаемого.

Одним словом, не видим достаточных оснований разделять ту мысль, будто заповедь Спасителя о непротивлении злему, взятая особенно в связи с Его общим нравоучением, воспрещает нам во всех случаях защиту нашей жизни от разбойников силою. По, само собою разумеется, человек, руководящийся не буквою только, но и духом евангельского учения, прибегнет к такому отпору только тогда, когда злодей не внемлет никаким увещаниям и мольбам и не смягается даже нашими материальными жертвами ему.

Противники всякого насилия ссылаются и на то, что покушающийся, например, на грабеж и убийство или совершающий их есть тоже наш ближний, которого мы обязаны любить, и что, поэтому, было бы нарушением любви к ближнему употреблять какое-либо насилие и против злого человека. Касательно этого софизма должно заметить следующее. Любовь к людям прежде всего проявляется в том, что она побуждает нас приходить на помощь именно страдающим и бедствующим, кто бы они ни были, хотя бы даже наши враги. Коль скоро один человек собирается ограбить или убить другого, то симпатии человеческого сердца невольно склоняются преимущественно на сторону рискующего быть ограбленным или убитым. Это не только бывает так, но и должно быть. Человек есть нравственное существо, а потому и его любовь к людям, со стороны её направления и силы, определяется и должна определяться чисто-нравственными мотивами. Воровство, грабеж, убийство в какой степени неизбежно возмущают наше нравственное чувство, в такой же степени усиливают наши симпатии к рискующему быть ограбленным или убитым.

Следовательно, из того обстоятельства, что мы, рискуя даже собственной жизнью, решаемся защитить какого-либо человека от грабителей или убийц, можно вывести то только заключение, что в данном случае мы проявляем больше любви к первому, чем к последним. Сказать же, что мы несколько не любим или мало любим их. было бы решительно не справедливо. Ведь наказывают же детей и самые любящие родители.⁹⁸¹ Любовь наша и к этим людям может проявиться разнообразно. Щадя в них наших братьев, мы сперва не станем даже и прибегать к насилию, а постараемся подействовать на них словом убеждения и мольбы и даже каким-либо пожертвованием. Но если это окажется безрезультатным, то и в самой борьбе с ними можем проявить любовь, не нанося не только сильнейшего удара, но и лишнего, и вообще по возможности щадя их. Каждый же удар, какой нанесем злодею, будет плодом не нашей нелюбви к нему, но его собственной непреклонности и его собственного зверства. А если нам удастся не допустить его до совершения злодейства, то разве не будет это проявлением же нашей любви к нему? Любить людей истинно-человеческой, а тем более христианской, любовью не значит ли, между прочим, не допускать их до совершения злодейств и до тяжелой расплаты за них не только пред собственной совестью, но и пред судом гражданским и Божиим?⁹⁸² Вообще мы того мнения, что не защита ближнего от грабителей или убийц служит проявлением отсутствия любви к людям вообще, но, напротив, равнодушное или бездейственное созерцание того, как одни люди грабят и убивают, а другие страдают и мучаются.

Как трудно и бесполезно бороться с этой истиною, это доказывают граф же и его сторонники. Безусловно отвергая насилие, первый из них, однако, допускает его в некоторых особых случаях. То же делают и его сторонники. Но обратимся сперва в Л. Толстому.

Он говорит, что мы можем насильно удержать от какого-нибудь поступка нашего собственного или чужого ребенка, если ему угрожает какая-либо несомненная опасность, но он упрямо совершает его.⁹⁸³ Разве это не измена принципу? Положим,

ребенок не злодей, и насилие по отношению к нему не есть противление злему человеку, а противодействие могущему произойти для ребенка бедствию. Но, во-первых, если в таких случаях допустимо насилие, то ведь оно уже перестает быть тем безусловным злом само по себе, за какое выдает его гр. Толстой, а становится даже добром. Это весьма важная сторона дела, которую и не следовало бы ему опускать из виду вообще при рассуждениях о насилии. Во-вторых, если законно освобождение ребенка силою от грозящей ему беды, то непонятно, почему же непозволительно стремление, путем насилия же, освободить не только ребенка же, но и взрослого человека, например, из рук убийц? Ведь если в первом случае побуждением к насильственному освобождению ребенка от угрожающей ему беды было сострадание, то ведь оно же пробуждается в человеке и тогда, когда он видит ребенка или взрослого человека в опасности от разбойника. Если в первом случае нехорошо было бы допустить ребенка до несчастья, то почему же это не так в последнем случае? Очевидно, Л. Толстой впадает в противоречие с самим собою.

Но, что особенно важно, он высказывает решительное желание, чтобы было воспрещено толковать Евангелия, конечно, в ином духе, чем он толкует их.⁹⁸⁴ Желать этого не значить ли желать употребления насилия по отношению к неприятным для гр. Толстого толкователям Евангелий? Это не подлежит ни малейшему сомнению. Не употребляя никаких насильственных мер, ведь никто не в состоянии добиться, чтобы не были делаемы и публикуемы новые и новые толкования на Евангелия. Но если даже в этом случае уместно, по воззрению Л. Толстого, насилие, то почему же оно решительно непозволительно ради блага частных лиц или целого общества во всех тех случаях, в коих оно практикуется теперь даже самой гуманной властью? Здравая логика и последовательность требуют считать насилие позволительным и здесь.

В противоречие же с самим собою впадает и г. Оболенский, горячо отстаивавший правило, не употребляй насилия. Как он ни старался доказать, будто бы употребление насилия против

кого бы то ни было само по себе безнравственно и потому всегда непозволительно, однако же должен был сказать следующее: «насилие над существами, лишенными нормального сознания, никем не может быть оспариваемо. Такие существа суть больные в бреду, сумасшедшие, пьяные и прочие».⁹⁸⁵ Очевидно, г. Оболенский допускает насилие по отношению к таким людям потому, что они способны иногда причинять страшный вред не только себе самим, но и другим. Это – вне всякого сомнения.

А если это так, то сам он не узаконивает ли употребления насилия и по отношению к всякому вору, грабителю, насильнику над женщинами и девицами, поругателю какой-либо святыни, разбойнику, динамитчикам и прочим? В самом деле, если у находящихся в бреду, у сумасшедших и пьяных ненормально сознание, то ведь нельзя же признать нормальной, т.е. нравственно неискалеченной, волю у указанных людей, нередко избирающих своим специальным ремеслом воровство, грабеж, поджоги и прочие гнусности и находящихся в совершении их особенное для себя наслаждение. Коль скоро больные в бреду, сумасшедшие и пьяные способны причинять вред даже другим людям, то ведь поименованные лица создают из причинения ближним вреда, скорбей и горя профессию своего рода. Значит, по отношению к ним тоже вполне позволительно насилие. Если же последнего не допускает г. Оболенский в отношении к этим людям, то лишь по непоследовательности, которая ни для кого не обязательна.

Равным образом, лишь по причине непоследовательности г. Оболенский называет насилие безусловно безнравственным делом, злом всегда и везде. Он не обратил внимания на то, что если чрез употребление насилия над людьми с ненормальным сознанием и ненормальной волею получается благо для них самих и для других людей, то, значит, насилие должно считать своего рода добром именно в качестве средства для ограждения людей от неприятностей, страданий и бедствий. Да и вообще не странно ли называть насилие, как насилие, непременно безнравственным? Насилие само по себе было бы злом только в том случае, если бы физическая сила, как

физическая, была злом непременно. Но так думать о ней было бы до крайности глупо... Как всякий другой поступок наш, так и насилие само по себе, в качестве голого факта, ни нравственно, ни безнравственно, а становится таковым или иным в нравственном отношении, смотря по мотивам, способам и цели его совершения. Коль скоро насилие совершается по добрым побуждениям, не сопровождается озлоблением и местью и имеет целью благо людей, то оно не только может, но и должно быть названо хорошим в нравственном отношении со стороны лица, вынужденного к нему.⁹⁸⁶

Наконец, не только не выдерживает беспристрастной критики, но и ведет к необычайным нелепостям тот последний довод, коим гр. Толстой и его последователи думают защитить безусловную ненужность и безусловный вред насилия. Эти люди говорят, что оно ненужно и вредно, как причиняющее злым людям боль, страдания и вообще неприятности. Вся негодность этого аргумента видна уже из того, что он, будучи прилагаем с строгой последовательностью, требует вовсе не допускать, чтобы одни люди приводили других, заблуждающихся, к истине даже путем благодушного убеждения, и, чтобы добрые люди сознательно воздействовали на других, заведомо дурных, людей истинно добрыми поступками. Мало и этого, в силу приводимого Л. Толстым и его последователями соображения, люди не должны бы даже и жить совместно.

Не станем много останавливаться на развитии той мысли, что переубедить человека в чем-либо, путем устного или печатного слова, невозможно без насилия, хотя и духовного. Всякий, вероятно, согласится, что переубедить ближнего своего в чем-нибудь может только человек, обладающий сравнительно сильнейшим умом и вооруженный сравнительно наибольшими познаниями. Не даром, как мы непосредственно знаем, некоторые люди, не обладающие достаточно-критическим умом и должными богословскими и философскими сведениями, не решаются читать, между прочим, позднейших сочинений гр. Толстого, в коих он выступил проповедником особой нравственно-социальной доктрины под флагом веры. Эти люди,

образа действий коих нельзя не одобрить, свое воздержание от чтения указанных сочинений прямо объясняют боязнью подпасть «духовному насилию» своего рода.

Но гораздо важнее для нас поставить на вид то, что не физическое только насилие причиняет людям неприятности страдания и муки. Лица, сроднившиеся с известными убеждениями и дорожившие ими, разве без страданий и без душевных мук расстаются с ними под давлением иных убеждений и усваивают эти последние? Напротив, весьма многие люди охотнее готовы перенести какие угодно физические пытки, чем видеть разрушенными и попорченными убеждения, составлявшие для них своего рода святая святых. Припомним писанное покойным Добролюбовым в письмах к своей матери о том, как больно и мучительно у него на душе от разгрома и попрания петербургскими нигилистами самых заветных его убеждений.⁹⁸⁷

Не забудем, что некогда говорил гимназист Познанский на суде в Харькове, где разбиралось дело по обвинению его в убийстве. Не повествовал ли он, сколько «ужасного зла» причинили ему книги, журналы и газеты, мало-по-малу рассеявшие его христианские убеждения, еще неокрепшие, и как беспредельно счастлив он был бы и на каторге, если бы кто-либо ему возвратил их путем убежденного слова и живого примера? Весьма красноречиво же говорят многие случаи умопомешательства, бывшие, по газетным сообщениям, последствием знакомства некоторых лиц с последними произведениями Л. Толстого. А сколько горя и скорбей причиняют эти произведения всем тем, кому дорого христианство, и кто понимает все безмерно-великое его значение для людей и их временного и вечного блага?

Из всего этого вывод ясен. Ратующие против физического насилия, если хотят быть последовательными в своих заботах об устранении страданий из жизни людей, не только должны сами не пропагандировать своих идей ни устным, ни печатным или иным путем, но обязаны ратовать против таковой же пропаганды и другими людьми их убеждений. А так как это ратование тоже было бы не иным чем, как усилением разубедить

других, то является необходимым для них и для всех людей полнейшее воздержание от взаимных собеседований о всем, что не безразлично для человека. Такое всеобщее молчание относительно всего, что наиболее затрагивает людей, конечно, нелепость. Однако, гр. Толстой и его прямолинейные последователи должны относиться к ней, как к правилу, которое необходимо для блага людей и которое они обязаны осуществлять в своей жизни.

Л. Толстой должен бы восставать и против преднамеренного воздействия добрых людей на дурных и вредных лиц примером, т.е. добрыми делами и вообще доброй жизнью. Кто ведь не знает, что чужая хорошая жизнь нередко причиняет много досады и огорчений ведущим дурную жизнь? Позабывать эту досаду и эти огорчения, иногда весьма чувствительные и едкие, из-за огорчений и досады, испытываемых вследствие физического насилия, нерезонно со стороны того, кто более всего хлопочет о том, чтобы люди не страдали одни из-за других. Объявить, чтобы добрые люди не старались действовать на дурных добрыми делами, для гр. Толстого, однако, не значило бы все сделать, к чему его обязывает забота об изгнании неприятностей и страданий из человеческой жизни. Как известно, люди действуют друг на друга и бессознательно. Это бессознательное действие одних людей на других тоже нередко бывает источником самых неприятных и тяжелых чувствований. Для избежания последних не лучше ли людям жить одиноко и избегать по возможности сношений друг с другом? Строгая последовательность должна бы заставить Л. Толстого ответить на этот вопрос утвердительно. Оказывается, одна нелепость роковым образом влечет за собою целый ряд других.

Как видим, даже частные лица, по христианскому воззрению, в праве прибегать в необходимых случаях к физической силе прежде всего для защиты ближних, подвергающихся опасности, или какой-либо святыни, которой угрожает поругание, а затем для охранения собственной жизни. Тем более обязательны меры активной самозащиты и обуздания дурных и вредных людей для представителей и

органов государственно-общественной власти в видах предупреждения опасных для кого-либо действий со стороны этих людей и с целью то пресечения совершаемых ими злодеяний, то должного возмездия за таковые.⁹⁸⁸ Употребление насилия по отношению к дурным и вредным людям со стороны частных лиц уместно и необходимо лишь тогда, когда представители и органы государственно-общественной власти по чему-нибудь не могут прийти или не пришли на помощь обижаемым для охраны их интересов и жизни. Эта помощь и эта охрана составляют одно из специальных призваний и одну из коренных обязанностей власти и её органов. Мысль Л. Толстого, будто бы рассматриваемая заповедь Христа направлена и к устранению как правительственных мероприятий для понудительной охраны личностей от злодеев, так и самого государства, лишена всякого разумного основания и представляет собою плод социалистически-анархистских измышлений.

Как известно, слова: око за око, зуб за зуб, взятые вместе с предшествующими им словами, обращены не только не к представителям государственно-общественной власти, но даже и не к обиженному, а лишь к могущему обидеть. Ветхозаветное изречение, часть коего цитирует Спаситель, внушало каждому иудею готовность охотно понести за обиду, причиненную им ближнему своему, соответственное наказание, установленное подлежащей властью и ею же приводимое в исполнение.

Но не направлена ли заповедь Христа против ветхозаветного уголовного кодекса, установившего определенные наказания за те или иные преступления? Вовсе нет. Она не только не касается его, но в не могла касаться в смысле какого-либо порицания или отрицания. Заповедь Спасителя говорит лишь о том, что ошибочна мысль фарисеев об обязательности для обиженного домогаться возмездия обидчику и что гораздо лучше платить последнему за обиду благодушным перенесением её и добром, чем требовать возмездия. Но отсюда отнюдь не вытекает, будто Спаситель отрицал как всякие предупредительные и карательные государственно-общественные меры против злых людей, так и

всякую государственную власть, и всякий государственный строй. Ведь не Сам ли Он вынуждаем был прибегнуть даже к телесному наказанию злых?

С другой стороны, Нагорная проповедь и вообще не занимается обсуждением государственно-общественных или политических вопросов, а преподает людям религиозно-нравственные наставления, с целью непосредственно изменить их внутреннее настроение, а не внешние юридические порядки. Если бы Христос имел в виду собственно ниспровержение последних, то Он не только обратил бы свою речь прямо к представителям и официальным слугам государственно-общественной власти, но и ясно сказал бы, что самое существование её непозволительно и вредно. Между тем, не в Нагорной лишь проповеди, но и во всех других речах Спасителя не находим ничего такого. Не даром же Его врагам стоило таких усилий изобрести обвинения на Него пред Пилатом.⁹⁸⁹ Анархизм же, кощунственно навязываемый гр. Толстым Богочеловеку, был бы для иудейских первосвященников самым лучшим средством к достижению их цели и служил бы вечным оправданием для них. Но и ложные обвинения, взведенные на Христа Его врагами, падали сами собою даже пред судом Пилата, весьма чутко и строго относившегося к государственным и политическим преступникам.⁹⁹⁰

Рационалисты, более честно относящиеся к делу, вот что говорят по данному вопросу. «Иисус, замечает Вольтманн, не был политическим деятелем. Он обращался к отдельным людям и старался воздействовать на их дух обновляющим образом. Для Него вопрос духовно-нравственного возрождения был индивидуальным делом, и Он никогда не призывал к открытому сопротивлению против государственной жизни. Его призвание было для Него настолько духовным и внутренним, что Он не применял к государству никакой критики, хотя резко выступал против фарисейства. Его задачей являлось разбудить во всяком человеке божественное сознание, чтобы устранить раздвоенность и создать одного нового человека в нем же самом и установить мир в его душе». Между тем, Л. Толстой не стесняется усвоит Спасителю свои анархо-коммунистические

идеи, для чего прибегает ко всяческим недобросовестным изворотам и выдумкам.

Так, он утверждает, будто уже сама по себе заповедь о непротивлении злым и точное её выполнение неизбежно ведут к совершенному упразднению не только предупредительных и карательных правительственных мер, но и какой бы то ни было власти. Несправедливо и это. Исполнение заповеди обязательно для нас только тогда, когда злые люди посягают на нашу честь, на наше имущество, на нашу внешнюю свободу. Вообще же употребление насилия против злых людей не воспрещается этой заповедью. Значит, если бы и была справедлива мысль гр. Толстого, будто «основа власти есть телесное насилие»,⁹⁹¹ все-таки существование власти необходимо для обуздания всяческих насильников, для воспрепятствования осуществлению их злых намерений и для прекращения их вредных для людей деяний.

Между тем, указанная мысль не согласна с собственными словами Л. Толстого о том, что государственная власть утверждается не на принуждении только к повиновению ей, но на предании, на народном избрании, на науке и прочем.⁹⁹² Противоречит указанная мысль и следующим словам гр. Толстого: без убеждения в том, что этого требует и народ, не мог бы никогда ни один император, король, президент, ни одно собрание требовать исполнения предписанных ими кому-либо наказаний.⁹⁹³ Независимо от этих грубых самопротиворечий, в которых безвыходно путается Л. Толстой, желая оправдать свои анархические идеи, он намеренно замалчивает тот важный факт, что верховная государственная власть исполняет и сама установленные ею нормы права, или узаконения, побуждаясь к тому сознанием своего долга.⁹⁹⁴ Уже отсюда видно, что эта власть покоится, сверх предания, избрания и прочего, и на легальной основе, на требованиях права, которое является не иным чем, как большим или меньшим осуществлением идеи справедливости.

Ненадобность государства с его властью гр. Толстой доказывает ссылкой и на то, будто теперь нет насильников и будто «все люди нашего времени, исповедуя правила

человеколюбия, сострадание к ближним», желают лишь спокойной и мирной жизни.⁹⁹⁵ Вот до какой грубой и очевидной лжи довела Л. Толстого проистекающая из его самообожания ненависть ко власти. Газеты ежедневно приносят нам вести о кражах, грабительствах, убийствах и о других различных злодеяниях. Статистические же данные показывают, что и за границей и в России количество совершаемых преступлений возрастает ужасно, благодаря увеличивающейся безрелигиозности и нравственной распушенности большинства наших современников. Но гр. Толстой нарочито закрывает глаза на все это, лишь бы восстановить против власти легкомысленных и нравственно неустойчивых людей.

Впрочем, он говорит совершенно противоположное, когда ему хочется доказать иным путем свою мысль, направленную к возбуждению толпы против государственной власти. Так, он категорически утверждает, будто для современных людей нет ничего священного, и уподобляет их гнилым и кривым бревнам, говоря, что как из последних нельзя построить дома, так из людей нашего времени нельзя устроить разумного и нравственного общества.⁹⁹⁶ Очевидно, что такого рода люди не могут действовать по правилам человеколюбия и весьма легко способны делаться насильниками. В таком случае зачем же исчезать государственной власти и её органам? Ведь выполнение добрыми людьми заповеди о непротивлении не превратит всех злых людей в своего рода ангелов. Таковой возможности гр. Толстой по меньшей мере не доказал, и она остается делом лишь праздной мечты. Коль скоро же превращение всех злых людей в добрых не совершится никогда, то и в будущем неизбежно существование государства и государственной власти со всеми её атрибутами. Уничтожение всякой власти не мыслимо, впрочем, и в случае превращения всех людей, по их нравственным качествам, в ангелов своего рода.

Ангелы несомненно существа высокой нравственности, но и они, по совершенно-разумному учению православной Церкви, не только находятся под властью Бога, но нисшие из них состоят в своеобразном подчинении высшим. В человеческой

же среде, как бы высоко в нравственном отношении она ни поднялась, существование власти и подчинения низших высшим еще неизбежнее и естественнее. Против такого порядка может восставать лишь та часть людей, которая склонна к безнравственному само-обогащению, или эгоистически же домогается встать на место существующей власти... Отношения между людьми весьма разнообразны. Жизнь их отличается крайней сложностью. Потребности и нужды их весьма различны и даже не всегда совпадают одни с другими. Образуя из себя такое или иное общество, люди по всему этому неизбежно нуждаются и всегда будут нуждаться в той или другой власти для урегулирования своих сложных взаимных отношений, или же для наилучшего удовлетворения общих их нужд и потребностей.

Желая во что бы то ни стало доказать не только ненужность, но и вред существования государственной власти, гр. Толстой утверждает, будто «зло насилия, переходя в руки власти, всегда увеличивается», и будто государственная власть, если она и уничтожает внутренние насилия, вносит всегда в жизнь людей новые насилия и всегда все большие и большие по мере своей продолжительности и усиления.⁹⁹⁷ В этих словах Л. Толстого отметим прежде всего то, что он против своей воли сам указал пользу существования государственной власти, засвидетельствовав, что она уничтожает внутренние насилия.⁹⁹⁸ Эта заслуга власти в высшей степени важна. Чем меньше страдают люди от воров, от поджигателей, от грабителей, от убийц и от иного рода злодеев в данном государстве, тем лучше обеспечены их личная неприкосновенность и их благосостояние. Уже одного этого достаточно, чтобы отстаивать надобность и пользу власти.

Что же касается каких-то новых насилий, вносимых властью в жизнь человеческих обществ, то гр. Толстой скрыл от читателя, что именно понимает он под ними. Предполагаем, что он имеет в виду, например, подати и военную службу, но ведь должны же быть обеспечены в материальном отношении представители и органы государственной власти, чтобы иметь возможность всецело отдаться великому и благому делу

обеспечения граждан от «внутренних» насилий и вообще благоустроению их жизни во всех возможных отношениях.

Отсюда всякий честный гражданин должен почитать не переменным своим долгом уплачивать государственные налоги и подати. Взимание же обременительных налогов и податей не есть что-либо, необходимо предполагаемое существованием государственной власти. Что касается всеобщей воинской повинности, против которой Л. Толстой фанатически ратует и которую считает ужасным насилием над всеми гражданами, то и она не должна считаться и не считается добросовестными гражданами за какое-то насилие над ними со стороны власти. Эти граждане сознают, что на обязанности каждого человека, входящего в состав данного государства, лежит как охранение внутреннего порядка в стране, так и защита её от враждебных и губительных нападений со стороны внешних врагов. Если же правительству иногда приходится силою привлекать некоторых лиц к отбыванию воинской повинности к более или менее сурово карать за упорный отказ от этого, то тут виноваты эти лица, но, в особенности, те, кто внушил им неповиновение верховной власти. А это систематически делает гр. Толстой.

Поэтому, он собственно и ответствен за печальную судьбу, например, Дрожина. Жестокосердие Л. Толстого, а не кого-нибудь другого, было причиной испытанных Дрожиным страданий и преждевременной его смерти от чахотки. Об этом справедливо писал гр. Толстому знаменитый немецкий романист Шпильгаген в открытом письме, напечатанном в Neues Winer Tagesblat от 25 декабря 1895 года. В посвященной Дрожину брошюре гр. Толстой дерзнул упрекать даже Государя Императора за судьбу Дрожина. Шпильгаген честно и публично сказал гр. Толстому, что только он, Толстой, есть единственный палач по отношению к Дрожину и что «к рукам именно Л. Толстого «страшно прилипли кровь и слезы несчастного, так что вся вода Волги не может смыть их с его рук». Это так несть. Оказывается, что даже революционер, друг Дрожина, настойчиво уговаривал последнего подчиниться законному требованию правительства. Граф же Толстой всячески

усиливался загипнотизировать юношу своими письменными подстрекательствами и настояниями, чтобы помешать Дрожину исполнить добрый совет товарища. При этом, Л. Толстой по свойственному ему обычаю лгал⁹⁹⁹ на Христа, лишь бы Дрожин не подчинился требованию власти.

Так как государство обнимает все отношения, вытекающие из сожительства людей, а гр. Толстой усматривает именно в заповеди о непротивлении указание на ненужность государства и на средство к его уничтожению,¹⁰⁰⁰ то именно здесь, а не в иной какой-нибудь главе, мы должны хоть кратко изложить истинно-христианское учение об отношении человека к государству и к верховной власти. Гр. Толстой категорически утверждает, будто христианство разрушает государство.¹⁰⁰¹ По решительному заявлению этого писателя Иисус не только не признает власти, не только презирает ее, но считает ее по самому её существу злом.¹⁰⁰² По словам Л. Толстого. Христос прямо говорит, что всякое людское правосудие есть зло.¹⁰⁰³ Прежде, чем докажем, что все эти заверения со стороны гр. Толстого представляют собою не иное что, как клевету на Богочеловека, коснемся того, оправдывается ли она тем, что в других случаях говорит этот писатель.

Он приписывает Спасителю запрещение людям вдаваться даже и в рассуждения о том, что справедливо и несправедливо.¹⁰⁰⁴ В виду этих слов гр. Толстого мог ли Христос внушать Своим слушателям, будто всякое человеческое правосудие есть зло, и мог ли восстанавливать людей против государства и против верховной власти? Это было бы решительно несовместно с запрещением Христа избегать самых рассуждений о том, что справедливо и несправедливо. Затем. Л. Толстой, как знаем, настойчиво утверждает, выдавая свою мысль за истинно-христианскую, что «внешнего обязательного для всех определения зла нет и не может быть».¹⁰⁰⁵ Из этих ясных слов гр. Толстого выходит с неизбежной логической принудительностью тот только вывод, что Христос не говорил и даже не мог говорить, будто власть есть по самому существу своему зло и будто государство с его узаконениями, судами и прочим, есть зло.

В самом деле, если вообще не дано внешнего обязательного для всех определения зла, то, значит, и Спаситель не давал такого определения. Коль скоро зло в конце всего даже неопределимо, то и Спаситель не мог дать указания, что власть есть зло по самой сущности своей и что государство есть зло и источник зла. Не должен Л. Толстой оправдывать свое анархическое учение ссылками на Христа и потому, что, по его собственным словам, ученик Христа не должен и не может утверждать про себя, что он вполне донимает Его учение.¹⁰⁰⁶

Спрашивается, на каком же основании утверждает этот писатель, будто власть по самому своему существу есть зло и будто государство зло же и источник зла? Во имя чего же он вел и ведет беспокойную и настойчивую агитацию в видах уничтожения государства с его властями, законами, судами и прочим? Оставаясь верным выше приведенным своим словам, он не в состоянии дать нам никакого другого ответа на наши вопросы, кроме того, что лично ему кажется злом государство с его властями. Но добросовестно ли выдавать свое «кажется» за какую-то аксиому, навязывать самому Христу свое «кажется» и возбуждать людей к неповиновению правительству и к разгрому государства? Если «внешнего обязательного для всех определения зла нет и не может быть», и людям неизбежно приходится ограничиваться только гаданиями о том, что такое зло, то ни один из них не в праве каким бы то ни было путем навязывать другим, в качестве истины, свою догадку о том, что государство с его существенными принадлежностями есть зло, а тем более не в праве призывать других к разгрому государства хотя бы и чрез исполнение лишь заповеди о непротивлении, понимаемой в толстовском смысле. Нам, впрочем, могут заметить толстовцы, что коль скоро «нет и не может быть внешнего обязательного для всех определения зла», то и сторонники мнения, что государство со всеми его специфическими принадлежностями по идее своей добро, а не зло, должны видеть в этом мнении не более, как догадку же, и не призывать других людей к неременному отстаиванию этого учреждения. К нам это замечание неприменимо. Мы держались и держимся того непоколебимого убеждения, что зло не только

определимо, но что оно с безусловной правильностью определено только в христианском учении. Последнему же совершенно чуждо воззрение на власть и государство, как на зло само по себе.

Спаситель прямо и ясно учил, что государственная власть вообще существует не иначе, как по соизволению Божию, и что должно подчиняться учрежденным ею порядкам. Когда Пилат сказал Христу, что он имеет власть (ἐξουσίαν) или отпустить, или распять Его, то Христос не только не отверг этого, но заметил Пилату, что эта власть дана ему свыше, с неба (ἀνωθεν), т.е. допущена Самим Богом.¹⁰⁰⁷ Не очевидно ли из этих слов Спасителя, что и всякая государственная власть, не хищнически захваченная, а существующая законно, должна быть священной и неприкосновенною для подчиненных ей? В другой раз Спаситель ясно и однажды навсегда определил надлежащие отношения подданных к постановлениям и требованиям верховной гражданской власти. Некогда подошли к Христу некоторые из фарисеев и иродиан, чтобы уловить Его в слове, и говорят Ему: Учитель! мы знаем, что Ты справедлив и не заботишься об угождении людям, но истинно пути Божию учишь. Скажи же: позволительно ли давать подать Кесарю или нет? Спаситель отвечал: отдавайте Кесарево Кесарю, а Божие Богу.¹⁰⁰⁸

Спрашивающие желали слышать от Христа лишь касательно позволительности или непозволительности для иудеев платить подати государю, но это потому, что они в это время находились под римским владычеством и что уплата податей чужеземной власти было для них одним из наиболее постоянных и горестных напоминаний об утрате ими политической независимости. Спаситель же указал спрашивавшим вообще на долг повиновения предержавной власти. Гр. Толстой, однако, истолковывает слова Христа в смысле повеления отдавать правительству только деньги, имущество, труд.¹⁰⁰⁹ Но такое толкование несправедливо. С понятием о высшей государственной власти вовсе не соединяется того лишь понятия, что она налагает и взимает подати; она всегда требовала и требует от своих граждан

прежде всего безусловного признания её, а затем от одних из них службы административной, полицейской, судебной, воинской и прочей, от других же подчинения постановлениям административным, полицейским, судебным и остальным.

Но удалось ли Л. Толстому доказать, что Спаситель учил не исполнять все эти требования высшей правительственной власти? Не только не удалось, но и не могло удасться. Ни у одного из Евангелистов мы не находим даже и намека на то, что Спасатель воспрещал Своим последователям исполнять какие-либо, не противные религии и нравственности, требования высшей земной власти. Напротив, встречаем не мало свидетельств совершенно иного рода. Возьмите хотя бы то, как Он отнесся к человеку, просившему Его содействия в разделе имущества. Христос сказал просителю: кто поставил (χατέσκησεν) Меня судит или делит вас?¹⁰¹⁰ Из этих слов Богочеловека несомненно следует, что Он признавал за правительством неоспоримое право назначать некоторых из подданных судьями или администраторами, а за избранными в судьи или администраторы неременную обязанность исполнять возложенный на них долг, за остальными же гражданами обязанность подчиняться установленному порядку и не обращаться со своими претензиями и жалобами туда, куда не следует. Что не иначе как-нибудь учил Христос об отношении к государственно-общественной власти и к государственно-общественному порядку, это свидетельствуется еще как Апостольскими посланиями, так и творениями самых древнейших церковных писателей.

Один из непосредственных учеников Христа, имевший полную возможность знать и хорошо знавший, чему и как учил Спаситель, вот что говорит относительно занимающего нас предмета: Будьте покорны всякому человеческому начальству для Господа, царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от Него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро, ибо такова воля Божия.¹⁰¹¹ Не есть ли это просто повторение того, что говорил Христос? Всякая душа, говорит св. ап. Павел, да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога. Посему противящийся

власти противится Божью установлению. Начальник есть Божий слуга тебе же на добро. Если же делаешь зло, бойся, он отмститель делающему злое. Надобно же повиноваться не только из страха наказания, но и по совести.¹⁰¹² Это наставление также представляет собою лишь раскрытие евангельских слов об отношении в государственной власти и её требованиям. В совершеннейшем согласии с учением Иисуса Христа говорят и мужи апостольские об отношении христианина к государственной власти и к государству.

Так, св. Игнатий Антиохийский, бывший несомненно учеником самих апостолов, приписывает происхождение государственной власти самому «Домовладыке» мира и убеждает подчиняться ей.¹⁰¹³ Само собою разумеется, как Иисус Христос своими словами о происхождении власти свыше, так и Игнатий Богоносец не выражал той мысли, будто сам Бог поставляет всякого государственного властелина или устанавливает какую-либо форму государственного правления. Речь идет о том только, что государственная власть и государство по их существу представляют собою такое явление в жизни людей, которое предопределено и хранится самим Промыслом Божиим ради блага людей. Св. Поликарп Смирнский, ученик и ставленник св. Евангелиста Иоанна, убеждает христиан молиться и за тогдашних языческих царей, князей и вообще властей,¹⁰¹⁴ молиться о благоденствии их, об успешном ходе их дел, о крепости их начальственного положения, о правдивом правлении их и прочем.¹⁰¹⁵ Св. Климент Римский, внушая христианам подчиняться требованиям государственной власти, указывает им и на благотворное значение для людей надлежащего государственно-общественного строя.¹⁰¹⁶

Что касается первоначальных христианских апологетов, то и они согласно же говорят о занимающем нас предмете. Поэтому, было бы излишне приводить мнения всех их, а достаточно и нескольких примеров. Так, св. Иустин мученик в апологии, представленной императору Антонину, говорит о себе и о прочих христианах следующее: «Мы везде стараемся прежде всего платить подати и повинности, поставленным от вас

чиновникам, ибо такова заповедь Христа. Хотя поклоняемся единому Богу, но в других отношениях охотно служим и вам, признавая вас царями и правителями людей и молясь о том, чтобы вы, при царской власти, были одарены и здравым суждением».¹⁰¹⁷ Татиан говорит об обязательности же для всех христиан признавать существующую государственную власть и в точности исполнять все её предписания касательно податей или же какой-нибудь государственной службы, если последняя не сопряжена прямо с оскорблением христианской религии.¹⁰¹⁸

Христиане тогдашнего времени столь усердно относились к исполнению государственных требований, что строго порицали тех из своих собратьев, которые самовольно возвращались из ссылки, в которую они были отправлены за исповедание Христа.¹⁰¹⁹ Даже во время мучительных пыток, каким языческие власти подвергали христиан, последние никогда не изменяли признаваемому ими долгу повиновения и почтения по отношению к представителям государственной власти.¹⁰²⁰

В виду того, что последние иногда боялись заговора против них со стороны всячески гонимых христиан, вот что писал им Тертуллиан. Припомните, говорит он языческим властям, как язычники, подданные и чиновники ваши, не щадят даже христиан мертвых, из могильного покоя, из своего рода священного убежища смерти, их, уже иных чем они были, отрывают, рассекают, растаскивают. А между тем заметили ли вы когда-нибудь, чтобы христиане, не отступающие пред самой смертью, воспротивлялись? И это тогда, когда и одной ночи с несколькими лучинками было бы слишком достаточно для мщения. Если бы мы восхотели действовать и в качестве открытых врагов, разве у нас не доставало бы когорт и армии? Вчерашние мы, а все уже ваше наполнили: города, острова, замки, муниципии, народные собрания, самые лагеря, трибы, декурии, дворец императорский. сенат, форум, оставив вам только храмы ваши. На какую войну не были бы способны, не были бы готовы, даже и при неравных силах, мы, которые так охотно несем головы свои под меч из-за нашей веры? Будучи даже и безоружными, не прибегая и к восстанию, а лишь не соглашаясь с вами, мы могли бы бороться против вас в

качестве враждебной партии. Однако, не делали и не делаем этого.¹⁰²¹

Вот, значит, как понимали и как свято соблюдали первенствующие христиане заповедь своего Спасителя о воздавании Кесарева Кесарю. В заключение нельзя не привести слов св. Иринейя Лионского. Он оспаривал мнения таких еретиков, которые всего ближе к гр. Толстому по своему взгляду на государство и его необходимые принадлежности. «Поелику человек, отступивши от Бога, дошел, говорит св. Ириней, до такого неистовства, что почитал своего единокровного за врага и бесстрашно предавался всякого рода убийству, человекоубийству и жадности, то Бог наложил на него человеческий страх, чтобы люди, подчиненные человеческой власти и связанные законом, достигали до некоторой степени справедливости и взаимно сдерживали себя. Земное правительство установлено Богом для пользы народов, а не диаволом». ¹⁰²² В другом месте этот церковный писатель, носитель непосредственно апостольских преданий, говорит об обязанности повиновения предержавшей власти и установленному ею порядку.¹⁰²³

Ириней Лионский прямо и ясно решает вопрос и о том, как же должен относиться истинный христианин к дурным правителям? Не допуская, конечно, ни заговоров, ни восстаний против последних, св. Ириней внушает христианам предоставить таковых правителей в конце всего суду и действию Божественного промысла. Если, говорил, он, правители будут действовать к ниспровержению справедливости, нечестиво, противозаконно и тиранически, то за это и погибнут, потому что праведный суд Божий равно простирается на всех и никого не минует если не в здешней, то в загробной жизни.¹⁰²⁴

Позднейшие отцы и учителя церкви точно так же рассуждают об отношении христианина к государству и к его властям. По отношению к бесспорно дурным или жестоким царям они допускают только кроткое и настойчивое обличение и увещание со стороны подданных. В этом духе и действовал, например, Московский митрополит св. Филипп, как и многие

другие доблестные иерархи церкви Христовой... Таким образом, церковное предание тоже неоспоримо и единогласно свидетельствует, что Христос учил о государстве и его существенных принадлежностях безусловно противоположно уверению гр. Толстого. Поэтому, нужно считать бесспорной истиною то, что последний недобросовестно прикрывается Евангелием для оправдания своих анархических идей, навязывая их самому Христу.

Представляется неправильною и та мысль Л. Толстого, будто бы, с признанием государства и нашей обязанности служить ему по требованию предержащей власти, никак не может быть выполняема людьми заповедь Спасителя о воздействии на злых людей благодушным терпением и добрыми дедами.

Во-первых, не только частные лица, но и люди, состоящие на государственно-общественной службе, всегда могут, если захотят, переносить с благодушным терпением личные обиды и потери, причиняемые дурными и вредными людьми. Но коль скоро дело касается не их лично, а других, то не только непосредственные слуги правительства, но и частные лица не могут не побуждаться чувствами сожаления и справедливости к тому, чтобы избавить ближнего от грозящей ему беды со стороны воров ли, или грабителей, поджигателей и тому подобных злодеев. Заповедь Спасителя ведь не говорит, чтобы мы с благодушным терпением взирали на злодеяния, совершаемые по отношению к нашим ближним дурными и вредными людьми, и благодетельствовали последним за это. Было бы кощунственно и безнравственно придавать заповеди Спасителя такой смысл, она касается лишь нашего личного отношения к нашим личным обидчикам и притеснителям. А так как это несомненно, то решительно нет ни малейшего нарушения её в том, что, например, полицейский чиновник заарестовывает покушающегося на кражу собственности, на поджог, на грабеж и прочее, но не затрагивающего его собственных интересов.

Сколько мы знаем, толстовцы не согласятся со сказанным нами. Они прежде всего заметят, что если то лицо, против коего совершается или задумано злодеяние, простило злему

человеку его вину, то ведь полицейский чиновник большей частью не решится отпустить на свободу такого человека, а, следовательно, мешает христианину выполнить заповедь Христа. Против этого должно сказать следующее. Разве может быть окончательно уверен полицейский чиновник, что злодей, которому простил пострадавший или могший пострадать, уже совершенно исправился и не предпримет против других людей ничего дурного? Большой частью не может иметь этой уверенности и сам простивший. Права же и интересы других людей одинаково обязаны охранять как полицейский чиновник, так и простивший. Во всяком же случае последний несомненно сделал то, что казалось ему хорошим и вообще не в праве видеть в исполнении общественного долга полицейским чиновником помехи для себя к дальнейшему исполнению заповеди Христа об отношении к злым. Частный человек всегда может простить своего обидчика и сделать ему какое-либо добро. Толстовцы еще менее соглашались с возможностью для государственных чиновников исполнять рассматриваемую заповедь Спасителя.

Последователи Л. Толстого утверждают, что, в силу неразрывной связи между личными и общественно-государственными интересами у служащих государству лиц, последние не должны без надлежащего противодействия встречать наносимые им обиды или заявляемые по отношению к ним особые какие-либо притязания, а, следовательно, неизбежно обрекаются на постоянное нарушение заповеди Христа об отношении к злым. Это возражение тоже несостоятельно. Не распространяясь уже об явно ошибочной мысли, будто совершенно невозможно разграничение личной от неличной обиды и потери, представляется решительно неверною мысль, будто бы непосредственный государственный слуга не может исполнять заповеди Спасителя о благодушно-терпеливом отношении к злодею и о делании ему добра. Известны сотни случаев, когда самые закоренелые злодеи проникались глубокой любовью к тюремному ли начальнику, или конвойному офицеру и к тому подобным официальным лицам, и видимо исправлялись нравственно под их благодетельным

влиянием. Чем же, как не благодушно-терпеливым отношением к преступнику и оказыванием ему возможного добра, достигалось и достигается все это? Вот подобный-то образ действий со стороны непосредственных слуг государства и есть своего рода точное исполнение рассматриваемой заповеди Спасителя.

Затем, разве не дает косвенно эта заповедь особых уроков самой государственной власти и не может быть до известной степени применяема последнею к государственно-общественным установлениям и учреждениям? Заповедь эта говорит и представителям государственно-общественной власти, чтобы они не поставляли всей своей задачи по отношению к дурным и вредным людям только в насильственном предупреждении и пресечении их злодеяний. Государство, под влиянием христианства, должно преследовать и положительные цели, а не одни только отрицательные. Гр. Толстой глубоко заблуждается, утверждая, будто государство ни в каком случае не в состоянии быть христианским. Это Он может говорить и говорит только потому, что извратил христианство в своем понимании и толковании. Государство даже должно быть более или менее христианским, если под христианством разумеет действительное, а не мнимое христианство, и, если правители и по крайней мере большинство его членов суть христиане не по имени только. Возвышенный религиозно-нравственный идеал христианства, конечно, не осуществим в земной жизни людей, а тем более неосуществим он в государственно-общественной сфере. Мало того, государство, как выше замечали мы, стало бы совершенно излишним, если бы все люди по своему образу мыслей, по своему душевному настроению и по своим поступкам сделались истинными и совершенными христианами. Но из этого никак не следует, будто государство не только не может, но и не должно более или менее проникаться христианским духом и направлением. Кто знаком с историей и хочет быть правдивым, тот не может не признавать того, что христианство уже оказало свое плодотворное влияние на государственную жизнь христианских народов. Власти же государственные и их

подданные обязаны всевозможно стараться о том, чтобы сознательно и систематически сообщать государственно-социальной жизни более и более христианский характер. А для этого прежде всего нужно ставить не низменную, но возвышенную цель, к которой должна направляться эта жизнь.

Мы считаем безусловно-верною мысль К. Франца, что вопрос о целях государства находится в связи с вопросом о назначении человека и что нужно рассматривать государство, как орудие Божественного промысла, предустановившего государству служить людям, чрез доступные ему пути и средства, к достижению их предназначения.¹⁰²⁵ Коль скоро станем смотреть с этой единственно-правильной точки зрения на цель государства, то сама собою осветится ошибочность целей, которые поставляются государству, между прочим, с одной стороны, либералами, а, с другой, вполне последовательными социалистами.

Либералы ставят цель государства в наивозможно-большем расширении и охранении свободы, а последовательные социалисты видят её в установлении для всех равного материального благосостояния. Либерализм должен вести в конце всего к разрушению государства и к обособлению человека от человека, усиливая в людях своеволие и эгоизм,¹⁰²⁶ и совершенно игнорируя истинное назначение человека. Социализм же неизбежно должен вести к превращению государства в институт крайнего деспотизма и рабства,¹⁰²⁷ водворяя путем принудительных мер равенство всех в пользовании материальными благами и пренебрегая истинным назначением человека. Последнее же состоит не в том, чтобы рассуждать и говорить о всём, как требуется личными симпатиями и вкусами того или иного из людей, и не в том, чтобы действовать в жизни по личному расположению, лишь грубо и прямо не нарушая свободы действий других лиц. Задача людей обладать действительной истиною и согласно с нею жить и поступать. Точно также назначение людей состоит отнюдь не в том, чтобы быть во чтобы то ни стало материально обеспеченными и равномерно наслаждаться благами жизни. Назначение человека состоит прежде всего в религиозно-

нравственном и вообще в духовном развитии и совершенствовании. Поэтому, и задачей государства там, где правители в прочие его члены в большинстве своем суть христиане, является отнюдь не то только, чтобы действовать в кругу экономических вопросов и интересов, а тем более не то, чтобы, например, предоставить гражданам полную свободу вероисповедания и публичного или печатного слова и не обращать никакого внимания на нравственные проявления жизни граждан. Религиозная и умственная анархия губительна в конце всего и для самого государства, тем более, что есть не мало сект, философских учений и политико-экономических доктрин, враждебных самой идее государства. Упадок же нравственности в гражданах не желателен уже в том отношении, что порождает массу разного рода преступлений и по необходимости вызывает государственную власть всё к карательным и карательным мерам.

Всячески содействуя целесообразными средствами¹⁰²⁸ экономическому развитию и благосостоянию народа и везде и во всём препятствуя, насколько это возможно, эксплуатации бедного и слабого богатым и сильным, государственная власть должна принимать все зависящие от ней меры к тому, чтобы чрез надлежащую постановку образовательно-воспитательного дела во всех школах противодействовать умственной анархии, внедрять в умы учащихся христианское мировоззрение и давать доброе направление их воле. А так как печатное слово, особенно в виде газет и журналов, имеет непрестанное и громадное влияние на направление мысли и на настроение граждан, а отсюда и на их образ жизни и действий, то государственная власть нравственно обязана отнюдь не отдавать прессы в руки, например, евреев или представителей крайне либерального и социалистического направления, как это случилось, к прискорбию, и в России, где почти вся «светская» периодическая печать, не исключая и провинциальной, очутилась в руках такого рода людей. Не стесняя вообще свободы граждан там, где ей должно быть место, государственная власть нравственно обязывается не вмешиваться и в такие церковные дела, которые не подлежат

её компетенции. По отношению к православной церкви государство обязано только делать все возможное для того, чтобы она и в материальном и во всяком другом отношении была поставлена в самые благоприятные условия для плодотворного воздействия на духовную жизнь граждан и для успешной борьбы в особенности с различными религиозно-нравственными лжеучениями. Проводя во всех каких бы то ни было узаконениях только начала правды и добра, государство вследствие всего этого будет более и более проникаться христианским характером.

Гр. Толстой, впрочем, говорит, что ему не нужно никакого государства,¹⁰²⁹ а подстрекает даже наших либералов к большей и большей оппозиции против русского правительства и его действий.¹⁰³⁰ Но не только правительство, но и каждый честный гражданин обязан громко сказать Л. Толстому и его единомышленникам следующее: если вам не нужно никакого государства, и вы не хотите служить родному государству, то честность требует от вас совсем выселиться куда-либо из него и во всяком случае не пользоваться разнообразными его благодеяниями, коими теперь вы так или иначе пользуетесь, в сущности, хищнически....

Возможное осуществление указанных и разного рода других мероприятий в видах содействия достижению людьми их назначения и неуклонное прогрессивное развитие подобных мероприятий будет со стороны государства одним из выполнений именно того способа борьбы со злом и с злыми людьми, который в самых общих и коренных чертах косвенно указывается в рассматриваемой заповеди Спасителя. Довершением же возможной для государственной власти, плодотворнейшей борьбы со злом и злыми людьми является настойчивая забота об употреблении в дело всего того, что может вести к нравственному перерождению и злодеев, попавших в руки власти, но окончательно еще не погибших для добра. Само собою разумеется, граждане, со своей стороны, нравственно обязаны всячески стараться, чтобы узаконения и мероприятия государственной власти не искажались в своем применении к действительной жизни и отнюдь не обходились

как-либо, что бывает весьма часто, а самым разумным и всесторонним образом воплощались на практике. В противном случае, кроме зла, не произойдет ничего другого, и самые благие начинания правительства останутся безрезультатными. Было бы преступно и безнравственно поступать так, как настойчиво внушает гр. Толстой, разглагольствуя на тему о выгоды для индивидуума не подчиняться распоряжением власти.¹⁰³¹

Особенно в государственно-общественных делах должно руководиться не соображениями о личной выгоды или невыгоды подчиняться велениям власти, а нужно руководствоваться совестью, сознанием нашего гражданского долга, вниманием к требованиям справедливости и общего блага. К неповиновению требованиям власти Л. Толстой возбуждает и ссылками на недостатки государственных законов.¹⁰³² Он не касается, однако, каких-либо определенных узаконений и не указывает, в чем же именно состоят эти недостатки, но говорит только, что законы, как человеческие произведения, не могут быть совершенными, а потому де не следует и повиноваться им.

Но гр. Толстой нарочито умалчивает о том, что в основе большей части действующих у нас узаконений лежат заповеди Божии, воспрещающие, например, кражу во всех её видах, глумливое и дерзкое отношение к родителям, убийства, прелюбодеяние, лжесвидетельство, нарушение супружеской верности, клятвопреступление и т.п. Забывает Л. Толстой и то, что все узаконения пытаются по возможности воплотить в себе требования правды и добра. То обстоятельство, что не все граждане вырабатывают законы, а создают их представители государственной власти, ничего не говорит в пользу мысли Толстого. Разве могут быть хорошими только те законы, которые установлены лицами, имеющими им подчиняться? Хорошо лишь то, что справедливо, что целесообразно. Недостаток развития и знаний, равно как эгоизм, часто совершенно затемняют для массы истинно-справедливое и общепольное. К тому же, сложность житейских отношений вообще, развитие государства, разнообразие народной производительности,

различие по образованию и по положению разных слоев народа и тому подобное делают даже и для специалистов: юристов и законодателей весьма трудной удовлетворительную выработку некоторых узаконений, хотя потребность в последних может быть очень ощутительна.

Что же удивительного, что некоторые из узаконений имеют недостатки? Существование последних требует того только, чтобы они устранялись постепенно. Задача и вообще законодательства состоит в том, чтобы мало-по-малу совершенствоваться. Та же или иная слабая его сторона не дает еще никакого основания не только к отрицанию государства, но и к неисполнению его постановлений. Личный произвол, возведенный в правило, ведет к анархии, а последняя справедливо считается за величайшее зло. Коль скоро люди хорошо настроены в нравственном отношении и надлежаще относятся друг к другу и к государственной власти, то и недостаточно удовлетворительные законы могут не препятствовать, по свидетельству истории и опыта, благоденствию граждан.¹⁰³³

Таким образом, вопреки уверениям гр. Толстого, признание государства и нашей обязанности служить ему вовсе не препятствует ни частным, ни даже официальным лицам выполнять в том или другом виде заповедь Спасителя, нами рассматриваемую. Но вместе с мнением Л. Толстого, только что обсужденным, падает и еще довод, на основании коего он утверждает, будто бы эта заповедь направлена к устранению как правительственных мероприятий для охраны граждан от вредных действий со стороны дурных людей, так и самого государства. Оказывается, напротив, что ни эта заповедь, ни тем более другие стороны учения Христова не имеют ничего общего со взглядом гр. Толстого на государство и на его существенные атрибуты и вполне разрушают этот взгляд. Христианство, как мы видели, не отрицает совершенно употребления, в особенности государственной властью, и предупредительных или карательных насильственных мер против разных злодеяний и их совершителей, но в тоже время оно побуждает правителей к таким мерам, которые, с одной

стороны, духовно улучшали бы всех граждан, а, с другой, исправляли бы даже и преступников.

Против христианского и общечеловеческого взгляда на употребление насилия ничего серьезного не говорит и та мысль, будто добром можно победить всякого дурного и вредного человека и будто насилие несколько не уменьшает зла в мире.

К глубокому прискорбию, как зрелище чьей-либо высокой нравственной жизни, сияющей пред наблюдателем самыми привлекательными добродетелями, так и постоянное испытание человеком на себе самом чужих благодеяний далеко не всегда и не всех людей исправляет или делает добрыми. Не Иуда ли находился в самых благоприятных условиях для развития и укрепления в нем самого возвышенного нравственного настроения? Однако же, он оказался способным предательски изменить даже своему Божественному Учителю и чрез то совершить одно из самых возмутительных и ужасных дел. Таких Иуд было и есть не мало среди человечества. Кто, затем, не знает, что у самых благородных и высоких в нравственном отношении родителей бывают дети, положительно отталкивающие от себя своими нравственными качествами? Благодеяния, далее, не только не смягчают некоторых дурных и вредных людей, но ожесточают. В том, что доброго делается для них, они видят якобы оскорбительное снисхождение к ним и обидное соболезнование о них. Им, при их нравственной испорченности, подозрительности и крайнем самолюбия, кажется, будто бы добрый человек рассчитывает унизить их своим великодушием и выставить все превосходство своей нравственной личности пред их нравственной шаткостью или негодностью. Смирненное перенесение добрым человеком обид и различных потерь от таковых людей способно доводить их до ярости и до готовности на самое ужасное мщение. С другой стороны, много найдется таких людей, которые, убедившись в готовности доброго человека отдавать им требуемое и вообще выполнять их желания, способны воспользоваться такой уступчивостью и добротой только для того, чтобы удобно и даже роскошно жить чужими трудами и на чужой счет, или, по крайней

мере, без всякого стыда отбирать чужое и даже оправдывать себя за это.

Какое вредное влияние способны оказывать «непротивленцы» на окружающих их, об этом красноречиво свидетельствуют факты, собранные живущим в Америке г. Тверским, сотрудничающим в журнале «Вестник Европы». Г. Тверской принадлежит к так называемому либеральному лагерю. Рассказ его относится к духоборам, совращенным Толстым в его «секту» и переселившимся в Канаду. «Духоборы, говорит г. Тверской, с их принципом непротивления злу и с их положительным отказом обращаться в суд за обиду, притеснения, недоплату и нерасчет хозяином, создали совершенно ужасающее положение дел. Соблазн оказался не под силу даже обыкновенно честному и высоко в нравственном отношении стоящему коренному канадскому населению – местным скотоводам. Не рассчитать, обидеть, даже побить духобора сделалось самым обыкновенным явлением. Поэтому поводу мною собрана самая поразительная масса фактов, нередко прямо трагических. Два духобора, старик и молодой парень заблудились в морозную ночь и, уже полузамерзшие, добрались до фермы коренного канадца и просились ночевать хотя бы на скотном дворе. Тот приказал им убираться, они встали на колени и продолжали просить; тогда он вышел с ружьем в руках и сказал, что застрелит их, если они не уйдут. Несчастные пошли. Старик замерз до смерти через полчаса, а молодой добрался до своего села утром с отмороженными руками и ногами. История эта известна всем в Иорктоне, известно и имя бесчеловечного фермера, но об его преследования нет и речи. Другой канадец, фермер же, озлобленный на шалости духоборческих ребятишек вблизи его фермы, бросился в их толпу и так ударил сапогом в живот шестилетнего мальчика, что тот чрез несколько часов умер. Третий, наняв на работу духоборческого мальчика на своем платье, рассердился на него за что-то чрез несколько времени и прогнал его до срока, отобрал от него одежду и отправил его домой нагишом в самый разгар комариного сезона. Несчастный добрался до дому полуживой, заеденный комарами почти до

смерти. С течением времени, при расчетах за работу, духоборов обсчитывают всё больше и больше, обсчитывают одиночек, обсчитывают целые партии. В каждой деревне есть несколько случаев, когда рабочие, в особенности подростки, прогонялись хозяевами после нескольких месяцев работы без копейки платы. Рабочие партии обсчитываются за провоз на место работы и обратно, за продовольствие, за самую работу. 200 человек работали осенью 4 месяца по колена в воде, не получили ни гроша и остались должны хозяину 450 долларов. Когда я, по возвращении из Иорктона, выложил все эти факты генеральному комиссару эмиграции, г. Мак Клири, он только беспомощно развел руками и сказал: я сам знал всё это, но что же прикажете делать с духоборами, когда они не хотят идти в суд и показывать? Я тут совершенно ни причем при всем моем желании помочь им. А негодяев и у нас, как и везде, очень много, и я думаю, что ваши духоборы прямо деморализируют своими нелепостями и наш народ. До их приезда такие факта были у нас невозможны». ¹⁰³⁴

Вот к какого рода последствиям ведет толстовское понимание Христовой заповеди о непротивлении злему и последовательное проведение его в жизнь. Но что же будет тогда, когда повсюду требования дурных людей станут не только исполняться, но и предупреждаться, как это должно быть по учению гр. Толстого? что будет тогда, когда добрые люди поставят для себя задачей отдавать свои силы, свое время и свой труд на удовлетворение нужд и прихотей других людей? Ничего другого не произойдет, кроме восстановления самого ужасного рабства, какое только когда-либо было среди человечества. Последнее само собою разделится на две далеко не равные половины: на эксплуататоров чужих сил, чужого времени и чужого труда, и на их добровольных холопов. К первым примкнет огромное большинство людей, проникнутых крайним эгоизмом и оказывающихся теперь готовыми на всякие низости и подлости, лишь бы благоденствовать на чужой счет. К последней категория будут принадлежать все те, кто захочет последовательно проводить принцип непротивления злым, как он понимается гр. Толстым. Если же и станет возможен переход

из одной категории людей в другую, то скорее всего дезертирство будет направляться из последней категории в первую. Зрелище довольной и богатой наслаждениями жизни тунеядцев ведь соблазнительно и заразительно для людей с их нравственно-испорченной природою. А что же может исправить и улучшить ее, когда водворится толстовское мировоззрение, отвергающее не только всякую внешнюю узду, налагаемую на людей существующей властью, её узаконениями и учреждениями, но и крепкую внутреннюю узду, предполагаемую живой верою человека в Верховного нравственного Законодателя, Судию и Мздовоздаятеля, и в загробную жизнь с её блаженством для праведных и с её мучительным состоянием для дурных людей. Если люди оказываются столь сильно влекущимися ко злу и греху, что их теперь не всегда и недостаточно сдерживает и обуздывает даже эта вера, то не гораздо ли худшее произойдет тогда, когда она вытравится нигилистическими учениями, каково в сущности учение и Л. Толстого? Коль скоро предполагаемые ряды толстовцев более и более поредеют, и окажется уже недостаточным количество холопов у людей, занявших положение своего рода рабовладельцев, то начнётся между последними особенно свирепая борьба из-за привлечения на свою сторону наибольшей рабочей силы. Толстовцам ничего другого не останется, как исполнять требования сильнейших. Не должно ли все это безобразие закончиться тем, что люди правды и добра найдут необходимым восстановить в общем наличный порядок вещей? Предупредительные и карательные насильственные меры против дурных и вредных людей неизбежно выдвинутся при этом снова и даже сильнее прежнего в виду усилившейся испорченности большинства людей. Вот чего следует ожидать от опытов систематического и широкого проведения в жизнь принципа непротивления злым, как его понимает Толстой со своими, к прискорбию, не малочисленными единомышленниками и покровителями.

Мысль же, будто бы суровые меры и вообще насилие несколько не уменьшают, а, напротив, даже увеличивают внешнее зло в мире, отличается крайней тенденциозностью и

фальшью. Ссылка гр. Толстого на Миклухо-Маклая свидетельствует о совершенно противном. «Весь успех Миклухо зависел, справедливо говорит г. профессор Волков, от того уважения, какое успел вызвать к себе у дикарей наш путешественник. Сделал же он это так: сначала, при помощи искусно составленного рассказа, он убедил чрез своего переводчика дикарей в своем чрезвычайном, божественном посланничестве, устроил у себя необыкновенный для дикаря алтарь и таким образом являлся папуасам в виде священного лица. Затем же, когда, как и ожидал он, нашелся вздумавший самовольно ворваться в его ограду, то сразу положил дерзкого на месте метким выстрелом для вразумления всех других, что и было достигнуто».¹⁰³⁵

Что сознание возможности противодействия и государственно-общественной кары способно удерживать людей от причинения зла друг другу, это вообще не подлежит ни малейшему сомнению и в частности подтверждается поведением канадцев по отношению к духовборам. Да и независимо от этого всякий знает, как от многого дурного удерживает людей перспектива грядущих денежных штрафов, начальнических выговоров, арестов, тюремных заключений и прочего. Некоторые же статистические данные, на которые любит ссылаться тенденциозность в доказательство без влиятельности предупредительных и карательных насильственных мер, ничего не доказывают. Ведь если бы не было этих мер, то было бы еще больше всяких злодейств и преступлений.

Вот что говорят об этом беспристрастные ученые. «Устрашение, по замечанию профессора Гребенщикова, имеет значение элемента, задерживающего рост преступности. До сих пор польза наказания еще никем в действительности не опровергнута».¹⁰³⁶ Тард же, известный европейский ученый, не допускает и мысли, чтобы серьезному человеку пришло в голову оспаривать пользу предупредительных и карательных мер.¹⁰³⁷ Со своей стороны заметим, что польза предупредительных и карательных правительственных мер не только не опровергнута, но даже не может быть опровергнута и

все живее сознается людьми, не желающими закрывать глаз перед действительностью.¹⁰³⁸

В настоящее время особенно Франция, Италия и некоторые другие государства сделались очагом анархистов, выдвигающих из своих гнусных рядов таких зверей в человеческом виде, каковы Ревашель,¹⁰³⁹ Анри,¹⁰⁴⁰ Чолгош¹⁰⁴¹ и им подобные. Для кого же составляет секрет, что совершаемые теперь анархистами вопиющие и отвратительные злодеяния являются плодом того безнравственного потворства и чуть ли не поощрения, какое оказывалось в этих государствах открытой литературной и устной пропаганде самых атеистических и противно-нравственных идей и зловерным сообществам политико-социального свойства, а вместе и последствием преступного снисхождения как правительства, так и общества к политико-социальным преступникам? Теперь даже и в Америке поняли, что так поступать вредно. По поводу совершенного Чолгошем варварского убийства президента Мак Кинли газеты и общественное мнение в Америке единодушно высказались за преследование анархистов и за применение к ним самых суровых наказаний. Американские газеты единогласно ратовали за присуждение Чолгоша к смертной казни. Из английских газет Daily Graphic рекомендовала особенно наказание кнутом по отношению к анархистам. Один из самых видных американских юристов, Мильборн, пошел еще дальше. Имея в виду, что совершенное Чолгошем преступление было результатом заговора, Мильборн требовал, чтобы наряду с Чолгошем были признаны одинаково виновными все заговорщики и подвергнуты одинаковому наказанию.

Но более всего замечателен и поучителен следующий факт. В России, сколько нам известно, родители и родственники самых возмутительных политических преступников, дерзнувших на самое гнусное убийство, оказывались способными по возможности извинять их и просить о снисхождении к ним только в силу кровных своих связей с преступником. Между тем, в Америке престарелый отец убийцы Мак Кинли, Поль Чолгош, одним из первых высказался за присуждение смертной казни своему сыну.¹⁰⁴² Так велико в нравственном и

гражданском отношении различие между отцом Чолгоша и родителями наших ужасных преступников, различие, едва ли выгодное для наших соотечественников.... Толстовцы могут, однако, заметить нам, что даже и перспектива неизбежно предстоящей смертной казни не удержит от совершения задуманного преступления.

На это достаточно ответить следующее. Из того, что на некоторых злодеев не действуют никакие кары, никак не следует, будто вообще эти кары бесполезны и не нужны. Кто же не знает, что самая вдохновенная проповедь и самые безукоризненные в нравственном отношении подвиги не оказывают должного влияния на некоторых субъектов? Однако, из этого странно было бы заключать к бесполезности и ненужности той и других. То же должно сказать и касательно правительственных мер против злодеев и злодеяний. Если эти меры не действуют на одних людей, зато оказывают влияние на других. Но ведь меры эти имеют значение не угроз только и наказаний. Существование этих мер своеобразным путем вводит в сознание людей мысль о непозволительности известных поступков, как дурных и вредных. Для нравственной же жизни людей и для их гражданского быта весьма важно сознавать это.

Но если одни люди, хотя бы то и принадлежащие к правительству, допускают насилие по отношению к другим, то этим самым, говорит гр. Толстой, разве не дается и последним права прибегать к насилию против кого бы то ни было, не исключая и официальных лиц, для достижения своих целей.¹⁰⁴³ Л. Толстой и в этом случае, как и во многих других, повторяет мысли, не раз высказывавшиеся анархистами в роде Бакунина, Кропоткина, Ревашеля и других. Но, конечно, чье и какое угодно повторение ложной мысли не может сделать ее разумной и правильной. Употреблять меры насилия против дурных и вредных людей, как мы уже замечали, имеют полное право только правительственная власть и уполномоченные ею лица. Частные же люди могут прибегать к насильственным мерам по собственной инициативе лишь относительно некоторых лиц и только в исключительных случаях, когда на лицо нет

правительственных агентов, и отвечают за эти меры пред установленной властью.

Это самый обычный, всегда и везде неизбежный порядок всякого человеческого общежития и всякой гражданственности. Пусть люди, выселившись куда-либо в необитаемую страну из своего отечества, образуют какой-нибудь новый государственно-общественный союз. Они сами изберут из своей среды некоторых лиц и облекут их правительственной властью, уполномочив специально их как награждать, так и наказывать других. Даже образовавши какое-либо промышленное или иное общество, люди ведь избирают же для него особых вождей и снабжают их особыми правами надзора за остальными, выговора им и т.п. В существующих же государствах правительственная власть тем более должна быть облечена и на самом деле облечена особенно твердыми и непререкаемыми правами, сообразно с установленными ею законоположениями, употреблять меры насилия, как ей только приличествующие.

Толстой говорит неправду, будто правительство прибегает к этим мерам лишь по праву сильного.¹⁰⁴⁴ Само по себе правительство до крайности слабо по сравнению с управляемыми. Если же оно и сильно, то по причине принадлежности только ему общепризнанного права властвовать. Поэтому, предвосхищать право употребления насильственных мер каждым и всегда, когда это покажется ему нужным, значило бы не только колебать всякий, неизбежный при общежитии, порядок, но и самовольно облекать себя особою властью, никем, однако, не признанною. Разве это не бессмыслица и не безнравственность самого отталкивающего свойства?

С другой стороны, каждому считать себя имеющим право прибегать к насилию против другого лишь по личному усмотрению значит не только делать невозможною никакую общественную организацию, без коей, однако, люди жить не могут, как существа общежительные, но и возводить в норму культ грубой силы, узаконить чисто животную борьбу за существование, освящать какие угодно злодейства к гнусности, лишь бы они, по мнению их совершителей, вели к достижению

их личной цели. В этом случае любой разбойник был бы прав, кого бы и за что бы он ни умертвил. Употребление частными лицами насильственных мер, не дозволенных законной предержавшей властью, не может ни в каком случае быть оправдано и ссылками на общее благо. Если отбросить мысль о том, что лишь законная власть и уполномочиваемые ею лица могут употреблять насилие по требованию особого права, по указаниям справедливости, и если сделать исключительной руководящей основой поведения альтруизм или служение благу других: тогда почему же каким угодно дурным людям не оправдывать всяких своих злодейств ссылками на необходимость их для блага или таких-то отдельных лиц, или целого общества?

Ведь из понятий же об общенародном благе выводили иудейские первосвященники и фарисеи необходимость предать смерти самого Богочеловека, вся жизнь Коего была посвящена истинному благу человечества.¹⁰⁴⁵ Еще недавно Ревашель, совершивший раньше немало краж и убийство и завершивший свои злодейские подвиги динамитным взрывом, жертвою коего стали даже самые невинные существа, открыто оправдывал себя требованиями блага рабочих и возводил себя чуть не во святые за свои отвратительные дела. Словом, как личная польза, так и общее благо, понимаемое чуть ли не каждым человеком по-своему, сами по себе не дают частным лицам никакого основания для употребления насилия в случаях, не указываемых предержавшей властью и христианским учением. Для правительства же употребление насилия нередко бывает обязательным, и оно погрешило бы против лежащего на нем долга, если бы не предпринимало предупредительных и карательных мер против дурных и вредных людей и их злодеяний, руководясь прежде всего требованиями справедливости, а не одними условными и случайными соображениями, касающимися общего блага.¹⁰⁴⁶

Теперь нам остается узнать от гр. Толстого, ради какой же формы человеческого общежития он агитирует с ревностью фанатика за ниспровержение всякой формы государства? Это вопрос громадной важности. Вне общества люди не могут жить

и, будучи раздроблены на одиночки, или на изолированные одна от другой семьи, мало-по-малу превратились бы в своего рода животных.

Судя по тому, что и Толстой настойчиво повторяет не в одном из своих богословско-философских сочинений, будто, по учению Христа, люди должны быть все непременно нищими, бродягами,¹⁰⁴⁷ мы должны думать, что он противник всякого человеческого общежития, всякой общественной организации и что золотой его мечтою является именно совершенное одичание людей, превращение их в своего рода животных. Недобросовестно выдавая разные свои фантазии за учение Спасителя, Л. Толстой опустил из виду, что если люди должны быть нищими, бродягами, то кто же даст им хотя бы временный приют и накормит их? В своем сочинении «Царство Божие внутри вас» гр. Толстой невольно столкнулся с вопросом: какие же «порядки» должны наступить после разгрома всякой государственной формы жизни? На этот чрезвычайно-важный вопрос дан им следующий ответ. «Условия нового строя жизни, говорит он, не могут быть известны нам, потому что они должны быть выработаны нами же. Только в том и жизнь, чтобы познавать неизвестное и сообразовать с этим новым познанием свою деятельность».¹⁰⁴⁸

Как видим, Л. Толстой изменил здесь собственному мнению, что люди должны быть нищими, бродягами и заговорил уже о новом строе, о новом порядке общественной жизни людей, долженствующем наступить после распада всякой наличной государственности. По каков же именно будет новый строй общественной жизни, какой новый порядок водворится в ней? Гр. Толстой не дает в упомянутом сочинении никакого ответа на этот первостепенной важности вопрос. Он ограничился лишь замечанием о невозможности иметь подробные сведения о будущем строе или порядке общественной жизни.¹⁰⁴⁹ Мало того, окончательно формулируя свой ответ, Л. Толстой произвольно подменил им же самим поставленный вопрос о новом строе жизни вопросом об условиях его осуществления.

Пусть нельзя знать всех подробностей будущего строя общественной жизни. Но коль скоро гр. Толстой проповедует анархию и с фанатической настойчивостью призывает людей к уничтожению всякой наличной государственно-социальной формы жизни, то он нравственно обязан иметь и поставить пред всеми на вид отчетливое определение по крайней мере основных особенностей будущего строя общественной жизни. А если он не имеет и не может иметь представления о них, в таком случае с его стороны особенно грешно взывать к анархии, учить неповиновению правительству и возбуждать к разрушению государства. Еще можно до известной степени если не оправдать, то по крайней мере понять человека, коль скоро он отвергает всякий наличный государственно-социальный строй и приглашает к ниспровержению его во имя ясно сознанного и действительно наилучшего строя.

Впрочем, и тут пред совестью человека должен встать вопрос, осуществим ли этот новый строй, действительно ли он даст людям счастье и несомненно ли они отбросят те свои нравственные качества, вследствие которых они отравляют жизнь друг другу? Без добросовестного ответа в утвердительном смысле на этот вопрос человек, действительно любящий людей, никогда не отважится делать то, что делает гр. Толстой и что творят анархисты и революционеры разного рода. Добросовестно же отвечать в утвердительном смысле на указанный вопрос нельзя, ибо такой ответ предполагает своего рода всеведение, которого не дано никому из людей. Ведь дело идет не об уничтожении, например, крепостного права или старого суда,¹⁰⁵⁰ а о радикальной замене всякой наличной государственности неким совершенно новым строем.

Слова гр. Толстого о том, что условия нового строя должны быть вырабатываемы нами, ни малейше не снимают с него великой нравственной ответственности за его призывы к анархии и к разрушению всякой государственности, а, напротив, только отягчают ее. Во-первых, сам же он говорить, что «условия нового строя жизни не могут быть известны вам».¹⁰⁵¹ Как же станут люди вырабатывать то, о чем они теперь не могут иметь и самого понятия? Возлагать на людей такую задачу

значит глумиться над ними. Во-вторых, трудиться над созданием условий, благоприятствующих водворению нового строя жизни, тоже нельзя, коль скоро не указаны с надлежащей точностью основные отличительные черты этого строя. Толстой же нисколько не наметил их. Ведь болтать о том, что все люди будут равны, заживут по-братски и прочее, сумеет всякий гимназист, в особенности такой, которого способности плохи, который получает двойки или единицы, но который в тоже время проникнут страшной завистью к более одаренным и более преуспевающим его товарищам. Но даже и красноречиво нанизывать одна на другую фразы о всеобщем равенстве людей и т.п. нисколько не значит определять самый строй общественной жизни, в котором должны найти фактическое применение и осуществление идеи всеобщего равенства, братства людей и т.п.

Итак, гр. Толстой лишь во имя фантазии и только на основании её фикций фанатически проповедует необходимость разрушения всякой государственности и призывает к анархии. Мы, полагаем, достаточно разъяснили, что все это не согласно с добросовестным отношением к делу, с любовью к людям и с проистекающей из ней заботливостью об их благе. Во всём этом приходится видеть лишь проявления чудовищного эгоизма и честолюбия или славолюбия. Всякий должен согласиться с тем, что не только любящий отец, но и каждый любящий ближнего человек не решится сломать только ради призраков своего воображения всё настоящее данного лица, хотя бы и неудовлетворительное в том или другом отношении. Между тем, это-то самое и совершает Л. Толстой, фанатически побуждая людей сокрушить всякую форму государственности ради того нового строя жизни, о котором Он не имеет ни малейшего понятия.

Нам могут, впрочем, сказать, что Л. Толстой в своем «Ответе Синоду» до некоторой степени наметил отличительные черты будущего строя жизни. В указанном Ответе он понимает под этим строем такой, в котором царствующие теперь раздор, обман и насилие будут заменены свободным согласием, правдою и братской любовью людей между собою.¹⁰⁵² Но разве

здесь хотя сколько-нибудь определены отличительные черты того нового строя общественной жизни, ради которого гр. Толстой желал бы полного ниспровержения всякой наличной государственности? Под строем и этот писатель понимает внешний порядок или режим, а не что-нибудь другое. Это можно видеть даже из только что приведенных слов его «Ответа Синоду». Согласие, правда и любовь не суть самый строй общественной жизни людей, а лишь проявления последней в этом строе. Весь вопрос и состоит в том, какой же это будет строй?

Всякий строй или порядок общественной жизни непременно предполагает разделение людей на управляющих и управляемых, существование тех или иных узаконений, которым должны подчиняться люди, и штрафы или наказания, которым подлежат последние в случае неподчинения управляющим или нарушения узаконений. Значит, и тот строй, который имеется в виду гр. Толстым, предполагает всё это. Но в таком случае за чем же этот писатель восстает против всякой власти и против всякой государственности? Ведь это не только безнравственно, но и неумно. Из его фразы о свободном согласии можно заключить, что Он допускает при новом строе жизни существование лишь такой власти, которая избрана по свободному и общему согласию всех граждан. Но ведь и такая власть все же власть, а не иное что-нибудь.

С другой стороны, чем же гарантировано это всеобщее и свободное согласие? Представим себе небольшую¹⁰⁵³ группу свободных и совершенно независимых друг от друга граждан, собравшихся на всеобщий совет для выбора управителя общины. Нарочито предположим, что всё совершается при самых благоприятных условиях. Начинаются прения, ибо одни предлагают своего кандидата, как более известного им, другие другого и т.д. При этом легко может случиться, что на стороне какого-либо кандидата в конце всего окажется только большинство избирателей. Что же тогда остается делать меньшинству, быть может, даже значительному? Ничего другого, как подчиниться большинству, ибо в противном случае последнее может принудить меньшинство к подчинению себе.

Значит, свобода неизбежно превращается в принуждение или насилие, против которого теперь так ратует Л. Толстой. Конечно, есть и другой исход для меньшинства. Это совершенно выйти из состава данной группы. Но ведь этот выход может быть чисто бедствием для людей семейных, оседлых, прикрепленных к земле и т.п.

Гр. Толстой говорит, что при новом строе общественной жизни неправда заменится правдою. Но и здесь весь вопрос в том, как же это произойдет и чем будет гарантировано господство справедливости? Одни люди могут хотеть одного узаконения, как самого справедливого по их личному убеждению, другие другого, третьи третьего и т.д. Возможности такого разногласия отрицать никак нельзя. Легко можно ожидать, что вопрос станут решать путем прений. При них же могут разгореться страсти, и тогда в конце всего, вместо рациональных доводов, одни прибегнут против других не только к оскорбительным фразам, но и к пюпитрам, к скамьям к прочему, и произойдет всеобщая свалка, какая не раз происходила в западноевропейских парламентах. Завершением же всего может быть торжество наиболее сильных, а не тех, кто отстаивал более справедливые мероприятия. Против возможности всего этого Л. Толстой не имеет права ссылаться на принцип непротивления. Этот принцип сам собою устраняется во внешнем упорядоченном строе общественной жизни, предполагающем существование власти, каковое в нем не мыслимо без такого или иного принудительного воздействия на непокорные или дурные индивидуумы.

Напрасно же стал бы гр. Толстой ссылаться и на любовь граждан между собою при новом, ожидаемом им, строе общественной жизни. Нами достаточно выяснено в своем месте, что доктрина этого писателя благоприятствует не любви, а эгоизму. А если при этом возьмем во внимание, что эта доктрина понуждает каждого человека полагаться всего более на его собственный разум и руководиться только его указаниями во всех своих действиях, то несогласия и раздоры, указанные выше, тем возможнее при новом строе общественной жизни. Вместе же с этим легко может водвориться при нем уже

действительно лишь право сильного или сильных, во не право нравственно и юридически законного.

В виду особой важности, какую гр. Толстой придает своему правилу о непротивлении «злу или злым», мы со всей возможной здесь подробностью рассмотрели сказанное им касательно его. Общий вывод, к какому мы пришли, рассмотревши главные положения в трактате Л. Толстого о непротивлении злему, представляется следующим:

а) Заповедь о непротивлении злу не только не выражает сущности всего христианского учения и не дает ключа к пониманию содержания Евангелий, но не есть главная и руководящая даже в христианском нравственном учении об отношении одних людей к другим;

б) Заповедь эта направлена не против ветхозаветного библейского воззрения на отношение к злым людям, а против ложного истолкования фарисеями библейских слов о возмездии за преступления, касающиеся ближнего. По отношению же к ветхозаветному нравственному учению об отношении к злым людям рассмотренная заповедь Спасителя составляет лишь его усовершенствование;

в) Представители православно-церковной иерархии отнюдь не умаляли значения этой заповеди и не скрывали её истинного смысла ничем и никак;

г) Заповедь эта указывает только один из способов обязательного для нас противодействия злу и злым. Практикование этого способа уместно тогда, когда дело касается нас самих, а не наших ближних. Тем не менее заповедь Спасителя не воспрещает в особых случаях употреблять силу против упорных и особенно опасных злодеев, хотя бы дело шло о нас только. Принцип решительного неупотребления насилия не выдерживается в учении самих противников насилия. Быв же проведен с строгой последовательностью, Он привел бы к еще более дурным последствиям, чем какими сказывается теперешнее строгое применение его, например, духовоборами.

Будучи правильно понимаема, заповедь Христа о непротивлении злему вовсе не ведет к отрицанию государства в

его существенных принадлежностях. Напротив, она может быть выполняема самими чинами государства и до некоторой степени выражаться в его узаконениях и учреждениях. Зло в жизни не усиливается, а, напротив, более или менее сдерживается в своих проявлениях вследствие предупредительных и карательных правительственных мер против злодеев. Гр. Толстой, призывая к уничтожению всякой государственности и проповедуя анархию, вовсе не указывает тех особенностей, которыми будет отличаться «новый строй» общественной жизни, долженствующий заменить собою всякие её государственные формы. Мысль же Л. Толстого о том, что и в будущем должен быть внешний строй или порядок для общественной человеческой жизни, заставляет думать, что и при этом её строе или порядке сохранится разделение людей на управляющих и управляемых и что право сильного или сильных найдет для себя именно в нем настоящее свое место.

Подводя здесь итоги всему, сказанному нами по вопросу о непротивлении злему силою, вынуждаемся дополнить нашу речь следующими замечаниями.

В своем сочинении «Царство Божие внутри вас» гр. Толстой коснулся и отечественной богословской критики, направленной против его учения о непротивлении злему, и при этом дозволил себе нарочито представить дело в ложном освещении, слишком выгодном для него, но крайне неблагоприятном для его критиков-богословов. Заговорив о последних, Л. Толстой заверяет своих читателей, что он «старался собрать всё, что мог, из направленных против него печатных речей и в отечественной богословской литературе».¹⁰⁵⁴ Между тем, он цитирует только брошюру г. Троицкого о Нагорной беседе, лишь отчасти коснувшуюся его учения, а специально направленные против него русские богословские сочинения тщательно замалчивает.¹⁰⁵⁵

Профессору Остроумову и мне почти одновременно пришлось первыми выступить печатно против лжеучения гр. Толстого. Я не только касался учения этого писателя о непротивлении злему в своем сочинении «Граф Л. И. Толстой. Его исповедь и мнимо-новая вера», но и специально разобрал

это учение в брошюре «Основные правила в нравоучении графа Л. Толстого», печатавшейся в виде журнальных статей еще в 1892 году и вышедшей отдельными, тотчас же поступившими в продажу, оттисками в начале 1893 года. Мало того, мною нарочито был тогда же отправлен Толстому экземпляр этой брошюры заказной бандеролью. Значит, он нравственно обязывался иметь её в виду, тем более, что она¹⁰⁵⁶ была единственным в отечественной богословской литературе сочинением, специально посвященным изложению и разбору его нравоучения. А что он вполне мог ознакомиться с нею до напечатания своего сочинения, это неопровержимо доказывается уже ссылкой его на 14 мая 1893 года, как на время окончания им написания сочинения «Царство Божие внутри вас».¹⁰⁵⁷

Но что же оказывается? Хотя гр. Толстой, по его словам, старался собрать и прочитал всё, что было напечатано и в нашей богословской литературе против него, а я дал ему возможность ознакомиться и с моей брошюрой, специально рассматривающей его нравоучение, однако же он не ограничился тем только, что совершенно замолчал её. Излагая существенное содержание богословской отечественной полемики, направленной против его учения о непротивлении злему силою, Л. Толстой преусердно обошел молчанием то особенное, что сказано в нашей брошюре.

Мало и этого, он представил в своем сочинении «Царство Божие внутри вас» все дело направленной против него богословской критики так, как будто она вообще старалась уклониться от прямого ответа на поставленные им вопросы, признают ли богословы обязательным для христианина учение Нагорной проповеди и в частности учение её о непротивлении злему силою и может ли христианин, оставаясь христианином, употреблять принудительные меры против своих ближних.¹⁰⁵⁸ Между тем, на самом деле и в моей брошюре даны ясные и категорические ответы на эти вопросы. Замолчав одни, при том самые сильные, из богословских возражений, направленных против его учения о непротивлении злему, исказивши другие из этих возражений, а третьи из них осудив совершенно

голословно, гр. Толстой и позирует перед своими умственно и нравственно неустойчивыми сочувственниками и поклонниками в роли неуязвимого ни для какой богословской критики глашатая какой-то истины. Разве это честно?

III. О не гневливости

Сообразно с ложным истолкованием заповеди Спасителя, касающейся нашего отношения к злым людям, гр. Толстой превратно же истолковывает и слова Спасителя о не гневливости. Приведем сполна речь Христа об этом предмете: Вы слышали, говорит Спаситель, что сказано древним, не убивай; кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся (ὀργιζόμενος) на брата своего напрасно (εἰς ἧ), подлежит суду; кто же скажет брату своему – рака, подлежит синедриону; а кто скажет – безумный, подлежит геенне огненной. Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди, прежде примиришься с братом твоим, и тогда пришедши принеси дар твой. Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу. Истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта.¹⁰⁵⁹ Таковы слова Спасителя о не гневливости. В каком же смысле и почему именно так, а не иначе, истолковывает их Толстой? Вот подлинные слова его об этом предмете.

Когда я понял, говорит он, заповедь о непротивлении злу, мне представилось, что стихи эти имеют ясный, приложимый к жизни, смысл, как и заповедь о непротивлении злу. Значение, раньше придававшееся мною этим словам, состояло в том, что каждый должен всегда удерживать свой гнев против людей, никогда не употреблять бранных слов и жить со всеми в мире. Между тем, в тексте стоит слово, исключаящее этот смысл. В канонических Евангелиях говорится: «не гневайся напрасно», а из этих слов вовсе не вытекает заповеди о безусловном мире. Слово «напрасно» смущало меня. Чтобы разъяснить мое сомнение, обратился я к толкованиям богословов. К своему изумлению нашел я, что объяснения отцов церкви направлены главным образом к тому, чтобы установить, когда гнев

дозволителен и когда нет. Все церковные толкователи придают особое значение слову: εἰχῆ (напрасно) и объясняют это место в том смысле, что ненужно оскорблять людей без необходимости, употреблять какие-нибудь бранные слова, но что гнев иногда бывает справедлив. В доказательство же правильности такого объяснения приводятся примеры гнева апостолов и святых. Я, конечно, не мог не признать, что объяснение, считающее незапрещенным гнев «во славу Божию», хотя совершенно противно всему смыслу Евангелия,¹⁰⁶⁰ однако же последовательно и имеет свое основание в слове εἰχῆ, стоящем в 22-м стихе. Это слово изменяет смысл всего изречения.

Но нет ли тут, продолжает гр. Толстой, в чем-либо ошибки? «Не гневайся напрасно!» Христос повелевает всем прощать, прощать без конца; Он Сам прощает и запрещает Петру праведный, по-видимому, гнев его на Малха. Однако, тот же Христос учил всех людей: не гневайтесь напрасно, и этими словами позволяет гневаться поделом, не напрасно. Христос проповедует мир всем простым людям, и вдруг, как бы оговариваясь, что это учение неприменимо ко всем случаям и что есть обстоятельства, когда можно гневаться на брата, Он вставляет слово: «напрасно». В толкованиях и объясняется, что существует праведный, благовременный гнев. Но кто же судья, спрашивал я себя, праведен ли гнев? Я не видал еще гневающихся людей, которые не почитали бы своего гнева праведным. Все считают свой гнев правильным и полезным. Слово это разрушало весь смысл стиха. Но оно стояло в Священном Писании, и я не мог отбросить его.¹⁰⁶¹ Оно вносило такое же изменение смысла, как если бы к изречению: люби своего ближнего было прибавлено, люби хорошего ближнего, или люби ближнего, который тебе нравится. Весь смысл изречения разрушался для меня словом: «напрасно». Стихи 23–24, требующие, чтобы пред молитвою я примирился с гневающимся на меня, стихи эти, имеющие без слова «напрасно» прямой, обязательный смысл, при нём получают условное значение. Мне представлялось, что Христос должен был воспрещать всякий гнев, всякое недоброжелательство, а, чтобы его не было, предписывает каждому, прежде, чем

принесешь твой дар, т.е. прежде твоего вступления в общение с Богом, вспомни, нет ли гневающегося на тебя человека? А если таковой есть, прав ли или неправ он в своем гневе, иди, примиришься с братом своим и только тогда приноси жертву или молись. Так казалось мне. По толкованиям же выходило, что это место нужно понимать условно.

По всем им оно имеет тот смысл, что должно стараться о мире со всеми, но коль скоро нельзя достигнуть его по испорченности тех, с коими вражда у нас, то нужно примириться в сердце, в мыслях, и тогда вражда других против нас не препятствует нашей молитве. Кроме того, слова, кто скажет рака, или безумный, тот страшно виновен постоянно казались мне неясными и странными. Если запрещается браниться, за чем же взяты столь слабые примеры, не заключающие почти ничего оскорбительного? Далее, за что столь ужасная угроза тем, кто позволил себе такую слабую брань, как рака или пустой? Все это было неясно. Мне чувствовалось, что Христос не мог понимать слов: иди и примиришься с ним в смысле установившегося понимания, примиришься в мыслях. Да и что значит примириться в мыслях?! Я думал, что Христос говорит то, что Он сказал словами пророка, не жертвы хочу Я, а милости, т.е. любви к людям. А потому, если хочешь угождать Богу, то прежде, чем молиться утром и вечером, за обедней и всенощной, вспомни, кто сердит на тебя, иди и устрой так, чтобы он более не гневался на тебя, и тогда молись, если тебе хочется. А то «в мыслях»!? Я чувствовал, что все толкование, разрушавшее прямой ясный смысл всего этого изречения, коренится в слове: «напрасно». Если бы выкинуть его, выходил бы ясный смысл. Между тем, против моего понимания все толкователи, равно как канонические Евангелия с их словом: «напрасно». Отступи я от них в этом, могу я отступить по своему произволу и от другого; другой сделает то же.¹⁰⁶² Все зависит от одного слова, не будь его, тогда все ясно. Вот я и делаю попытку объяснить слово: εἰχῆ, как-нибудь филологическим путем, чтобы не разрушался смысл целого. Обратившись к общему лексикону, вижу, что это слово также значит: без цели, необдуманно. Оказывается, таким образом,

что прибавленное слово имеет то самое значение, какое усвоится ему. Справляюсь, затем, с евангельским лексиконом, значение слова оказывается опять таковым же, какое придается ему. Исследую, далее, контекст, но оказывается, что слово это употреблено в Евангелии один раз и именно в затрудняющем меня месте. Таким образом, стала очевидною невозможность объяснить слово иначе, и приходилось признать, что Христос сказал: не гневайтесь напрасно. Но я должен признаться, что допустить, чтобы Христос в этом месте сказал столь неясные слова, чрез то открывши возможность такого понимания их, при котором от них ничего не остается, допустить это для меня значило отречься от Евангелия.¹⁰⁶³ Оставалась последняя надежда: во всех ли древних списках Евангелия стоит это слово? Я увидел, что слово εἰς ἡν̄ есть лишь позднейшая вставка, происшедшая в V веке. Слова этого нет в большей части древних списков Евангелия и в цитатах церковных писателей. Значит, большинство их держалось такого же понимания слов Христовых, как и я. Вставку лишнего слова, очевидно, сделали нарочито для того, чтобы придать словам Христа смысл, освящающий человеческие страсти.

И вот стоило мне, резонирует Л. Толстой, понять, что слова Христа запрещают навсегда и всякий гнев против кого бы то ни было, чтобы и смущавшее меня прежде воспрещение говорить кому-нибудь «рака», или безумный, получило иной смысл, чем тот, по которому выходит, что Христос запрещал собственно употребление бранных слов. Рака – это человек, считаемый не за человека, т.е. за пропащего. Этого-то слова Христос и не велит говорить ни о ком из людей. Не позволяет Он называть кого-либо и безумным. Словом, воспрещается употреблять слова, выражающие освобождение нас от человеческих обязанностей к ближнему. Воспрещая же употребление этих слов, Христос чрез то отнимает у людей самую возможность оправдывать их гнев ссылками на то, что, такой-то человек пропащий или безумный. И вот из туманных, подлежащих произвольным толкованиям, слов, из по-видимому неопределенных и неважных выражений открылась мне со стиха 21-го простая и определенная заповедь Христа, живи в

мире со всеми людьми, никогда не почитай праведным своего гнева против людей, не признавай никого пропащим или безумным. Мало того, не только не должен ты почитать свой гнев справедливым, но, напротив, обязан почитать справедливым гнев другого против тебя. Поэтому, если есть человек, гневающийся на тебя, поди к нему и уничтожь это враждебное чувство прежде, чем начнешь молиться. Заблаговременно старайся погасить вражду между тобою и твоим противником, чтобы она не разгорелась и не погубила тебя.¹⁰⁶⁴

Так и на таковых основаниях понимает гр. Толстой заповедь Спасителя о не гневливости. Ему кажется, что Богочеловек, во имя и ради мира между людьми, воспрещает всякий гнев против кого и чего бы то ни было. Мир этот сам по себе должен быть для людей дороже и важнее всего. Одним из оснований для Л. Толстого к такому пониманию слов Спасителя о не гневливости служит то обстоятельство, что слово εἰς ἑαυτὸν встречается не во всех древних манускриптах Евангелия. Самая вставка означенного слова произошла, по его мнению, лишь вследствие дурного намерения освятить людские страсти. Само же по себе это слово не могло, будто бы, быть изречено Христом, ибо не вяжется как с совокупностью всего, сказанного Им о не гневливости, так и с Его заповедью о непротивлении злему и со всеми другими сторонами Христова нравоучения.

Эта несогласимость слова, εἰς ἑαυτὸν с другими словами Богочеловека о гневе и с общим Его нравственным учением служит для гр. Толстого главным основанием к недопущению всякого гнева. Спрашивается, правильно ли понимает наш писатель слова Спасителя о не гневливости, достаточны ли указываемые им основания для отрицания законности гнева в некоторых случаях и вообще должно ли человеку воздерживаться от всякого негодования против кого и чего бы то ни было? Наш разбор мыслей и доводов гр. Толстого начнем с того, что высказано им касательно отсутствия слова εἰς ἑαυτὸν в большинстве: а) древних евангельских манускриптов и б) цитат церковных писателей и касательно решительной неуместности этого слова в речи Спасителя о гневе.

Что слово εἰχῆ не встречается в некоторых древних списках Евангелия, это бесспорный факт, на который указывал еще Августин,¹⁰⁶⁵ родившийся в 354 году, а умерший в 430 году. Но из этого факта ничего благоприятного для учения Толстого не следует.

Во-первых, весьма странно решать вопрос о том, различал или не различал Спаситель гнев праведный и неправедный, только на основании этого слова. Надлежащее решение этого вопроса может быть получено лишь при правильном понимании сущности всего евангельского учения о нравственности вообще и в частности о гневе. Оставляя даже в стороне вопрос о сущности всего евангельского нравоучения и останавливаясь только на учении и гневе, и тогда исследователь поступил бы ненаучно, если бы придал такое же значение слову εἰχῆ какое усвояет ему гр. Толстой.

В указанном случае требовалось бы сопоставить между собою все или по меньшей мере главнейшие места Нового Завета, так или иначе говорящие о гневе, и на основании их беспристрастно определить сущность учения их о гневе. При этом сам собою удовлетворительно разрешился бы занимавший Л. Толстого вопрос и об уместности или неуместности указанного слова в речи Иисуса Христа о гневе. Идя же неправильным путем в определении сущности евангельского учения о гневе, гр. Толстой допустил такое предположение, которое ниспровергается само собою. Он уверяет, будто слово εἰχῆ нарочито вставлено «церковниками», чтобы придать словам Христа смысл, освящающий человеческие страсти. Не делает чести Толстому уже то, что он, лишь сам до крайности произвольно обращающийся с евангельским текстом и прямо навязывающий ему собственные измышления и идеи, судит по себе о совершенно неизвестных ему людях и без всяких оснований произносит о них такой осудительный приговор, который прямо воспрещается Христом в Его заповеди о не гневливости. Что этот приговор лишен всякого основания, это неоспоримо. Если бы «церковники» злонамеренно вставили слово εἰχῆ в речь Спасителя о гневе, тогда они сделали бы эту вставку и повсюду, где говорится о гневе в Новом Завете. В

противном случае они уклонились бы от своей цели и сами себя обличили бы.

Но что же мы видим? Вставок этого слова нет нигде. Нарочито обратимся к посланиям св. апостола Павла, которого гр. Толстой, ради своих целей, дерзает трактовать искажителем учения Христа. Апостол неоднократно говорит о гневе, но нигде у него не встречается слова εἰχῆ. В доказательство этого приведем, в качестве примеров, два места. Всякое раздражение и ярость и гнев (καὶ θυμὸς) и крик и злоречие со всякой злобою да будут удалены от вас,¹⁰⁶⁶ внушает Апостол Ефесянам. Он же пишет Колоссянам: теперь (по принятии христианства) вы отложите все: гнев (ὀργήν), ярость, злобу, злоречие, сквернословие.¹⁰⁶⁷ Как видим, в обоих местах при слове гнев не поставлено ограничительного εἰχῆ. Но почему же именно? Да, очевидно, потому только, что для всякого само собою ясно, о каком гневе говорится в них. Апостол исчисляет исключительно грехи, в числе которых указывает и на гнев, как на грех же. Прибавка εἰχῆ была бы здесь странной и лишнею, ибо и без ней дело до очевидности ясно. Совсем иное в речи Христа. В ней, как ниже увидим, прямо требовалась ограничительная прибавка к слову гнев.

За тем, не распространяясь о том, что нет оснований считать некоторые древние списки Евангелия с опущенным в них словом εἰχῆ за самые древнейшие и что могут быть найдены более древние, чем уже открытые, списки, но с упомянутым словом, считаем не излишним поставить на вид Л. Толстому следующее. Так как он придает необыкновенно важное значение слову εἰχῆ, то для разрешения своих недоумений он мог бы всего лучше обратиться к специальным и строго-научным исследованиям о Нагорной проповеди. За отсутствием таковых в отечественной богословской литературе он мог бы воспользоваться западноевропейскими сочинениями, каково, между прочим, исследование Толюка о Нагорной проповеди под заглавием *Die Bergrede Christi*. Хотя это исследование вышло первым изданием еще в 1833 году, но оно дополнялось и исправлялось в последующих изданиях сообразно с прогрессом богословской науки.¹⁰⁶⁸

По своим достоинствам это капитальный труд. Из него гр. Толстой увидел бы, что за уместность слова εἰχῆ в евангельском тексте говорят такие свидетельства, которые имеют особенную ценность как по своей сравнительной древности, так и по своей сравнительной численности.¹⁰⁶⁹ Так как мы не придаем упомянутому слову никакого решающего значения в вопросе о существовании или не существовании праведного гнева, то по этой причине и не входим в фактические подробности вопроса об εἰχῆ, т.е. не прослеживаем и не излагаем здесь, в каких текстах и списках Евангелия читается оно, в каких не читается и прочее. Для обличения Л. Толстого, неправого и в данном случае, достаточно бы и выше приведенной ссылки на общий вывод, к которому привели исследования в истории евангельского текста и в области отеческой письменности.

Впрочем, дополним сказанное следующим. Несомненно, говорит Тонок, что во II веке слово εἰχῆ читалось в евангельском тексте как в восточной, так и в западной половине Церкви. Древнейшие переводы Евангелия на Востоке и Западе, Итальянский и Пешито, единоголасно говорят об этом. Цитируется рассматриваемое слово и у церковных писателей II века, у св. Ириния Лионского и у других.¹⁰⁷⁰ Тот факт, что у св. Ириния Лионского приводится речь Спасителя о гневе с словом εἰχῆ, имеет, заметим со своей стороны, не только особую важность, но в сущности решающее значение. Этот авторитетный церковный писатель, родившийся около 140 года, а умерший в 202 году, лишь одним поколением отделялся от св. апостолов, непосредственно слушавших учение Христа и передавших его миру в своей устной проповеди и в своих боговдохновенных же писаниях. К тому же, св. Ириней был учеником и другом св. Поликарпа Смирнского,¹⁰⁷¹ а этот последний некогда находился в самом тесном и непосредственном общении с самими апостолами.¹⁰⁷² Кто же мог лучше св. Ириния Лионского знать точные слова Христа и кто же мог располагать более верным по букве и по содержанию евангельским манускриптом?

Толстофилы стараются, впрочем, подорвать значение приведенных нами свидетельств и фактов. Не имея возможности оспорить того, что во II веке читалось слово εἰχῆ в

евангельском тексте, и отвергнут глубокую древность переводов: Итальянского и Пешито, толстофилы ради своих целей набрасывают невыгодную тень даже на свидетельство Ириния Лионского . Подлинник творений последнего, говорят они, не сохранился до нашего времени. Что весь греческий текст особенно важного в данном случае творения св. Ириния «Против ересей» не дошел до нас, это правда, но зато отрывки этого текста, из коих некоторые весьма значительны по объему, сохранились до нашего времени в творениях св. Ипполита и св. Епифания.

Затем, толстофилы не имеют никакого основания заподозривать ни древности; ни правильности латинского перевода упомянутого творения Ириния Лионского . Уже Тертуллиан пользовался этим переводом, пиша свой трактат против Валентина. Что переводчик хлопотал, можно сказать, исключительно о рабской буквальной верности оригиналу, это бесспорный факт.¹⁰⁷³ В виду всего сказанного нами о св. Иринее, ученая честность должна заставить каждого признать, что если бы в самом начальном тексте Евангелия не было слова εἰχῆ, то и Ириней Лионский не приводил бы его неоднократно в своем знаменитом творении.

Ссылки на Иустина, Оригена, Иеронима и Василия Великого, делаемые толстофилами, теряют при этом всякое значение, если бы в этих ссылках они и не фальшивили преднамеренно. Между тем, без фальши не могли они обойтись и тут. Нельзя же допустить того, чтобы они не знали, что св. Василию Великому вовсе не принадлежат сочинение о Крещении, на которое они ссылаются в доказательство, будто этот св. отец не цитировал или не употреблял слова εἰχῆ. Что касается св. Иустина, то, по совершенно резонному соображению о. профессора Соллертинского, Иустин мученик не привел слова εἰχῆ только потому, что он вообще приводит лишь самые начальные и заключительные слова Спасителя о гневе, а не все.¹⁰⁷⁴ Мы же со своей стороны заметим, что весь характер и подробности воззрений св. Иустина не допускают того, чтобы он не привел рассматриваемого слова по сознанию непримиримости его с речью ли Спасителя о гневе, или вообще

с Его учением. Такой непримиримости св. Иустин не мог видеть, как не видел её и блаж. Августин, имевший под руками евангельские манускрипты без слова εἰς ἡμᾶς, но в то же время, однако, решительно отстаивавший законность гнева в некоторых случаях.¹⁰⁷⁵ То обстоятельство, что у Оригена в его сочинении «О началах» не употреблено слово εἰς ἡμᾶς вовсе не доказывает, будто в тогдашних списках Евангелия отсутствовало оно. Напротив, слово εἰς ἡμᾶς значится во всех манускриптах и Евангельских историях, с которыми в остальных случаях видимо сообразовался Ориген.¹⁰⁷⁶ Последний мог не процитировать указанного слова по той же самой причине, по которой опустил его и св. Иустин мученик. Наконец, блаж. Иероним едва ли пользовался на самом деле греческими манускриптами и руководился ими, хотя и располагал ими по его собственным словам.¹⁰⁷⁷

Что же касается того все-таки неоспоримого факта, что в некоторых древних манускриптах не находим εἰς ἡμᾶς, то он не только может, но и должен быть объясняем не тем, чем объясняет его гр. Толстой. В данном случае, конечно, нельзя идти дальше предположений, при том даже различных, так как самое опущение слова εἰς ἡμᾶς могло мотивироваться различно у разных лиц из переписчиков. Отрицать это было бы неразумно. Из отечественных филологов профессор Некрасов предлагает следующее объяснение. «Слова εἰς ἡμᾶς, говорит он, в некоторых списках, например, в синайском кодексе Тишендорфа, нет. Это потому, что слова этого не было в первоначальном еврейском тексте, так как в еврейском и арабском языках существуют особые слова для выражения праведного гнева и для обозначения суетного. В греческом же языке, равно как и в других арийских языках, слово «гнев» обнимает оба понятия. Поэтому, в отличие одного гнева от другого, мы прибавляем эпитеты: праведный, суетный и т.п. Так же точно поступили и греки, прибавив в этом месте слово εἰς ἡμᾶς».¹⁰⁷⁸

Это объяснение не единственное. Другие касаются того, почему отброшено рассматриваемое слово. Еще блаж. Августин указывал на то, что опущение этого слова представлялось естественным вследствие вполне понятной для всякого

невозможности запрещать достойный христианина гнев.¹⁰⁷⁹ Более же обычное и общеизвестное объяснение опущения слова εἰς сводится к указаниям на недописку или недосмотр переписчиков. По нашему мнению, каждое из этих объяснений имеет свою особую ценность, но лишь условную. Первое из предлагаемых объяснений вполне приложимо, конечно, только по отношению к первоначальному переводу арамейского текста Евангелия от Матфея на греческий язык. Остальные объяснения имеют значение по отношению к тем или другим спискам с переводного, греческого, текста Евангелия от Матфея. Переписчиками евангельского текста были разные лица и имели дело не с одними и теми же текстами, подлежащими списыванию. Поэтому, одни из них по одним соображениям могли удержать слово εἰς, другие же – опустить, по сознанию ли кажущейся им излишности его, или даже ненамеренно.

Что слово εἰς непременно должно стоять в греческом, тексте Евангелия и его переводах, это видно отнюдь не из того только, что коренное значение слова: οὐρίζμενος не выражает всей качественной стороны гнева, не указывает, дурной он или нет, но как из всех слов Христа о гневе, так и из сопоставления их с ветхозаветным воззрением на убийство одним человеком другого.

Всякому известно, что ветхозаветное законодательство не безусловно воспрещало лишать человека жизни. Смертная казнь прямо назначалась этим законодательством за более тяжкие преступления.¹⁰⁸⁰ Убийство на войне тоже считалось дозволительным.¹⁰⁸¹ Убийство кого-либо, невольно совершенное при защите ближнего ли, или же самого себя от злодеев, тоже не считалось наказуемым.¹⁰⁸² По отношению к такого рода невольным убийцам Моисеев закон выражает особенную заботливость, чтобы они не поплатились жестоко за свой невольный поступок. Выберите, говорит Моисей, себе города, которые были бы у вас городами убежища, куда мог бы убежать убийца, убивший человека неумышленно,¹⁰⁸³ убежать от мщения со стороны родственников или друзей убитого. Как видим, убийство, по ветхозаветному воззрению, представлялось напрасным и ненапрасным, дозволительным и

недозволительным. Дозволительность убийства в некоторых случаях, провозглашаемая в ветхозаветном законодательстве, тем более обращает на себя наше внимание, что вообще ветхозаветное учение осуждало даже самый гнев в людях, коль скоро он не имел для себя серьезного основания, и располагало их к миру между собою. В этом отношении достойны внимания прежде всего внушения пророка Давида, он не раз повторяет ту мысль, что нужно домогаться мира друг с другом и что мир между людьми представляет собою одно из вожделенных и прекрасных явлений,¹⁰⁸⁴ если, конечно, приобретается добрым путем. Соломон восхваляет не гневливость в следующих словах: вспыльчивый человек возбуждает раздор, а терпеливый утишает распрю.¹⁰⁸⁵ В книге Экклезиаста преподается следующее наставление касательно гнева: не будь духом твоим поспешен на гнев, потому что гневливость гнездится в сердце глупых.¹⁰⁸⁶ Но пред пришествием Сына Божия среди евреев, очевидно, стало устанавливаться под влиянием фарисеев, заботившихся о букве закона, а не о духе его, такое воззрение, по коему только грубое убийство, не оправдывавшееся ею, почиталось настоящим грехом против ближнего, но гнев в его различных уродливых проявлениях признавался, должно быть, делом чуть ли не безразличным.

Спаситель и направляет свою речь о гневе главным образом против грубых фарисейских понятий об обиде ближнего и об ответственности за нее. Самое противопоставление Спасителем Его заповеди о не гневливости к ветхозаветному постановлению касательно охранения жизни людей говорит за то, что не всякий гнев воспрещался Им. Ведь Он противопоставляет Свою заповедь о не гневливости не абсолютному, а лишь условному воспрещению убийства. Как ветхозаветная заповедь запрещает убийство, не имеющее за себя достаточного оправдания, так и Христос должен осуждать лишь гнев, чуждый надлежащего нравственного основания. Как Своими словами о непротивлении злему Спаситель вовсе не воспрещал употреблять в потребных случаях даже насилие против дурных и вредных людей, так и здесь Он не мог не допускать нравственно уважительного негодования на злых

людей и их деяния. Пришедши не разрушить, а усовершенствовать ветхозаветное учение, Христос и в данном случае должен был лишь полнее и яснее раскрыть ветхозаветную идею о том, как священны должны быть для нас личность человека и взаимный мир между людьми.¹⁰⁸⁷ Грубый, жестокий и буйный нравом еврей, очевидно, вообразил, что лишь физическое убийство, незаконно совершенное, прямо попирает личность человека и истинно возмущает мир между людьми. Спаситель же указывает в Своих словах о не гневливости на то, что человеческая личность попирается и мир между людьми возмущается не менее, если не более, и тогда, когда самолюбивый человек возгорается гневом против ближнего своего и, горделиво трактуя его пропащим (ракá), или лишенным, подобно животному, разума (μωρός), тем самым духовно как бы убивает его.

Что у Христа идет речь собственно о напрасном гневе, это видно не из сопоставления только её с ветхозаветным учением, воспрещающим напрасное, т.е. незаконное убийство. Если обратимся к рассмотрению всего, сказанного Им о не гневливости, то придем к тому же самому заключению. За слово раká, сказанное по отношению к ближнему и внушенное соответственным душевным настроением. Спаситель грозит людям весьма тяжким наказанием. Спрашивается, разве не есть напрасный гнев того человека, который не обвиняясь говорит своему ближнему, что он пропащий, ни на что негодный человек? Как нас ни возмущали бы чьи-нибудь поступки, как нам ни досаждал бы известный человек, однако мы никогда не в праве не только сказать ближнему, по и с решительностью подумать о нем, что он пропащий, ни на что негодный человек. Нужно величайшее самомнение и совершенное попрание нравственных требований, чтобы настойчиво думать и высказывать это. Только одному Богу ведомо, насколько самый, по-видимому, дурной человек потерян для истины и добра. Мы же надлежало бы знать этого никогда не в состоянии. С другой стороны, ведь никто и не уполномочивал нас на подобные приговоры. Только на страшном суде Божиим узнаем, кто каков

в нравственном отношении окончательно, а только Бог может это решить.¹⁰⁸⁸

Поэтому, уже самая возможность для нас с решительностью подумать о ближнем, как о совсем пропащем человеке, и высказать ему этот ужасный приговор обличает всю дурную нравственную подкладку нашего гнева. Последний уже по одному этому не может быть вызван личностью и действиями ближнего, а потому несомненно напрасен. Также напрасный гнев, а не что-либо иное, может внушить человеку мысль, что его ближний по разуму близок к животным, и побудить бросить ему в лицо эти горькие и крайне обидные слова. Люди нередко отличаются резко друг от друга силою и развитием своего ума. Есть даже прямо умалишенные, которые и трактуются всеми, как душевнобольные, и коих мы глубоко сожалеем. Видеть бросающееся в глаза различие умственных способностей у людей или их душевные болезни вовсе не значит быть несправедливым к ним, гневаться на них и унижать их. Этого различия нами разных умственных способностей у людей или их душевных болезней, очевидно, не имел в виду Спаситель. Совсем другое дело, когда, под влиянием страстного возбуждения или крайней надменности, человек не только настраивается считать своего, даже самого умного, ближнего равным животному по разуму, но и трактует его таковым. Тут сказывается уже сатанинско-горделивое и глубоко презрительное отношение к ближнему. Ведь поступки ближнего сами по себе не могут дать человеку права на это и вызвать такое душевное настроение.

Можно ли, поэтому, сомневаться в том, что Спаситель, строжайше осуждая бросающих в лицо своему ближнему слово: безумный, имеет в виду действительно только напрасный гнев, соединенный с крайним самомнением и с презрением к ближнему? То, что говорит Христос о необходимости примирения с ближним перед принесением дара на жертвенник, не только не опровергает сказанного, но подтверждает. Это видно уже из того, что в начальных словах Спасителя находится союз: итак (οὖν). Повеление Его, очевидно, обращено к тем, кто в диком гневе наносит ближнему указанные тягчайшие из обид,

и к подобным им лицам, так или иначе, но напрасно же расстроившим надлежащие отношения свои к ближним. Наконец, слова Христа о примирении с соперником еще яснее и еще очевиднее говорят о том, что Он во всей Своей речи о не гневливости имеет в виду напрасный гнев. Под соперником здесь разумеется лицо, коему идущий с ним к судье задолжал деньги или пред которым вообще как-нибудь провинился. Уже тот факт, что истец и виновный вдут вместе к судье, свидетельствует, что последний по чему-либо не захотел примириться с первым на дому. По действовавшим тогда римским законам, из-за чего-нибудь соперничающих посредники должны были примирить дома. Только в случае неудачи такого посредничества обвиняемый приводился иногда в суд даже силой.¹⁰⁸⁹ Не ясно ли для всякого, что гнев подсудимого на истца напрасен? Там, где гнев возбуждается и поддерживается чисто-личными счетами, иногда даже очень корыстными, он является напрасным с христианской точки зрения. В виду того, что гнев ведомого к судье лишен нравственно-чистой подкладки, Спаситель и повелевает ему примириться с соперником. Важно и то, что Он при этом указывает на возможность, в противном случае, весьма больших потерь для подсудимого...

Как видим, уже одни слова Христа, взятые в их отношении к ветхозаветной заповеди: не убий и в их собственной совокупности, заставляют, вопреки уверениям гр. Толстого, призвать, что речение: *εἰχῆ* непременно должно стоять в греческом тексте Евангелия и в переводах с него и что Спаситель воспрещает действительно лишь напрасный гнев. Что Христос действительно не осуждает гнева вообще, но различает праведный гнев от неправедного, одобряя первый из них и воспрещая последний, это видно, далее, как из образа Его действий и Его учения вообще, так и из того, что говорят о гневe св. апостолы и церковные писатели первых веков христианства. Сперва обратимся к тому, что в жизни и учении нашего Спасителя свидетельствует об уместности и даже праведности гнева в некоторых случаях.

Из евангельского повествования мы видим, что фарисеи сильно негодовали на Христа за то, между прочим, что Он творил чудеса даже в субботу, и обвиняли Его за мнимо-неуважительное отношение к Моисееву постановлению касательно её. Однажды в субботний день пришел Он в синагогу. Там находился один человек с иссохшей рукою. Повелевши несчастному стать на средину синагоги, Спаситель обратился к фарисеям с вопросом: должно ли в субботу добро делать или зло делать? душу спасти, или погубить?¹⁰⁹⁰ Фарисеи, сознавая неразумность отрицательного ответа на этот вопрос и в тоже время не желая открыто признаться в намеренном искажении ими ветхозаветного учения о препровождении субботнего дня, предпочли отделаться молчанием. Христос взглянул с гневом на фарисеев, скорбя об ожесточении их сердец,¹⁰⁹¹ замечает св. Евангелист. Затем немедленно же исцелил иссохшую руку несчастливца. Фарисеи же, снова увидев мнимое нарушение Им субботнего покоя, составили с иродианами совещание, как бы погубить Его.¹⁰⁹²

Оказывается, таким образом, что Сам Спаситель гневался, когда видел злонамеренное и упорное попрание людьми ясных требований истины и добра. Приведенный случай не единственный пример проявления гнева в Богочеловеке. Не явный ли гнев слышится и в тех, по-видимому, суровых Его речах, с коими Он обращался к фарисеям и книжникам, обличая их систематическое лицемерие, постоянное ханжество, черствый эгоизм, сознательное попрание ими требований нравственного закона и другие их вопиющие пороки, и называя этих людей змиями, порождениями ехидниными и прочее?¹⁰⁹³ Не Христос ли именно во гневе Своем однажды назвал сатаной даже ап. Петра за Его соблазнительные и вредные слова, хотя и исходившие, по-видимому, из чувства соболезнования к Божественному Учителю.¹⁰⁹⁴ Не на отдельные, впрочем, лица обращалось Его негодование, но и на целые селения людей, погрязнувших в заблуждения и пороки и при своей нравственной одичалости ставших глухими ко всем мольбам, предостережениям и угрозам.¹⁰⁹⁵ Обращаясь к тем и к тому, против кого и чего направлен гнев Спасителя в приведенных

примерах, всякий должен признать, что это праведный гнев, священное негодование, а не иное что-либо. Да и возможны ли были бы какие-либо движения гнева в Богочеловеке, если бы гнев был вообще дурным и непозволительным? Очевидно, Он никогда, ни при каких обстоятельствах и против кого бы то ни было не допустил бы в Себе малейшего гневного движения в этом случае. Он ли не отличался вообще примерной кротостью и необычайным самообладанием? Не Иисус ли Христос есть высочайший образец нравственной чистоты и святости? Поэтому, призывая всех людей к покаянию и к нравственному самоисправлению, Сам Он не только никогда ни в чем не раскаивался, но и со стороны окружавших Его вовсе не встречал в отношении к Себе какого-либо, хотя несколько основательного, упрека в каком-нибудь грехе, не смотря на то, что приглашал врагов Своих обличить Себя в нем, если они в праве это сделать.¹⁰⁹⁶ Потому-то Спаситель имел неоспоримые основания говорить всем людям, чтобы они подражали только Ему в своей жизни и в своих действиях.¹⁰⁹⁷ Если все это несомненно, то очевидно и то, что именно праведный гнев, а не суетный или напрасный, слышится в речах Христа, обращенных к фарисеям и к подобным им. Кто утверждает, будто в Евангелии нет прямого учения о праведном гневе, тот забывает, что Спаситель предложил такое учение уже в примере собственной Своей святейшей жизни.

Но Христос не только иногда проявлял гнев против тех и того, кто и что заслуживали гнева, но вместе и внушал законность подобного гнева не одним лишь собственным примером. Так, посылая учеников Своих на проповедь, Он говорил им: если кто не примет вас и не послушает слов ваших, то, выходя из дома им города того, оттрясите прах от ног своих. Истинно говорю вам: отраднее будет земле Содомской и Гомморской в день суда, нежели городу тому.¹⁰⁹⁸ Не внушается ли в этих словах законность негодования на людей, настолько погрузившихся в лично-животную жизнь или дорожащих своими заблуждениями, что они утратили всякий интерес и всякую восприимчивость к подлинному добру и настоящей истине? Во всяком случае отряхание праха от ног апостолами,

заповеданное Христом, не могло означать довольства и мира. В притче о царе, разгневавшемся на раба своего за то, что он, лично воспользовавшись особой милостью царя, не захотел, однако, простит долга своему товарищу, как ни умолял его последний, и даже посадил его в темницу, Спаситель ясно признает царский гнев на такого рода людей праведным.¹⁰⁹⁹ Это видно уже из заключительных слов притчи: так и Отец Мой небесный поступит с вами, если не простит каждый из вас от сердца своею брату своему согрешений его.¹¹⁰⁰ О гневе Божиим, который может быть, конечно, лишь праведным, и прямо говорил Иисус Христос.¹¹⁰¹ Может ли не возбуждать и нашего негодования поступок, например, такого человека, которому по состраданию простили крупный долг, некоторый прямо после этого подвергает своего ближнего тюремному заключению за то только, что он, при всем своем желании, не может сейчас же отдать небольшого долга? То же признание законности, в некоторых случаях, гнева мы видим и из притчи Спасителя о царе, сделавшем брачный пир для сына своего: царь разгневался на тех, которые заплатили за доброе приглашение на пир оскорблением и избиением царских посланников.¹¹⁰²

Но если гнев, вызываемый такими, возмущающими нравственное чувство, явлениями представляется несомненно праведным гневом, то, напротив, совершенно иным является гнев, пробуждающийся в нас по причинам чисто-личным, эгоистическим. Такое разграничение праведного гнева от неправедного указало самим же Спасителем. Который безусловно и осуждает гнев последнего рода. Приведем хотя один пример такого гнева, прямо порицаемого Христом. К Нему однажды подошли сыновья Заведеевы, Иаков и Иоанн, и стали просить Его о том, чтобы Он, когда настанут для Него славные дни, как они их понимали, дал место одному из них на правой стороне около Себя, а другому на левой. Этого честолюбивого и горделивого желания, конечно, не одобрил Спаситель. Между тем, остальные десять учеников, вообразив, конечно, что просьба Иакова и Иоанна уважена, по зависти начали гневаться на них. Подозвавши к Себе негодующих, Спаситель преподавал

им урок смирения и взаимной любви и таким образом безусловно осудил их гнев.¹¹⁰³ Не ясно ли из этого, что безнравствен всякий гнев и в нас, если он возникает на чисто эгоистической почве? В чем бы и к кому бы ни проявлялся он, такой гнев есть суетный, напрасный, достойный осуждения. Поясним это примером. Нередко одни люди гневаятся на других за то, что последние не считают первых за столь умных и знающих, какими они сами себя воображают, или последние не оказывают первым того внимания и почтения, какого они, в силу своей прихоти, желали бы, и т.п. Все это достойные осуждения причины гнева, и гнев таких лиц есть греховный, а не иной.

Таким образом, Христос ясно разграничивает двоякого рода гнев: а) праведный, возбуждаемый, говоря вообще, поправлением какой-либо святости и оскорблением требований истины и добра, и б) греховный, проистекающий из чисто-личного, эгоистического источника. Но, говорит гр. Толстой, запрещал же Христос ап. Петру гневаться на Малха, когда Петр защищал своего Учителя, а между тем гнев Петра был не напрасен. Не Иисус ли Христос, говорит тот же писатель, постоянно внушал миролюбие, несовместное с гневом? На эти возражения ответим следующее.

Спаситель воспрещал ап. Петру отнюдь не гнев, а употребление меча для неуместной защиты своего Учителя.¹¹⁰⁴ Это совершенно различные вещи. Можно и должно гневаться на явное и эгоистическое поправление всякой справедливости в отношении к данному лицу, но в то же время не братья за оружие для его защиты, когда таковая противозаконна и вредна. Что Спаситель не мог порицать и не порицал праведного гнева в Своих учениках, поскольку они были способны к нему и проникнуты им, это очевидно из следующего. При тех же самых обстоятельствах, при каких ап. Петр схватился за нож. Христос сказал первосвященникам, начальникам храма и старейшинам: теперь ваше время и власть тьмы.¹¹⁰⁵ Разве в этих словах не слышится величественного и святого негодования или гнева? Ведь не означают же они одобрения или сочувствия. Кому кажется наше заключение произвольным, тот пусть попытается доказать это, а не отделяется заносчивыми фразами,

выдающими лишь бессилие критики. Что Спаситель высказал приведенные слова спокойно, с божественно-царским величием, странно было бы только на этом основании отрицать присутствие в Нем негодования на действия людей, избравших темную ночь, подкупивших предателя и пришедших с кольями и мечами для захвата праведного Обличителя их заблуждений и пороков, вместо того, чтобы раскаяться в них и уверовать в Него. Праведный гнев не криклив и не бурен уже и потому, что он не разлучен с сердечной скорбью о людях греха, зла. Если же в самом Христе не могло не пробудиться священного негодования на явно беззаконные и кровожадные действия первосвященников, начальников храма и старейшин, то не странно ли приписывать Ему неодобрительное отношение к тому, что было благородного и чистого в гнев Его учеников?

Что Спаситель постоянно и настойчиво внушал миролюбие, это бесспорная истина, но вопрос в том, мог ли допускать и допускал ли Он, чтобы мир с людьми приобретался во что бы то ни стало? Грешно даже и ставить такой вопрос, когда идет речь о Богочеловеке и об Его истинном учении. Ведь для водворения мира между некоторыми людьми весьма часто требуется со стороны одних из них пожертвование даже высшими интересами духа, святейшими для человека истинами и величайшим благом его христианской религией, и потворство самым низменным и дурным вожделениям и действиям наших ближних. Мир, покупаемый такой ценою, есть гнусное и вредное явление. Не создать и не упрочить такой мир между людьми пришел Христос, а разрушить и сделать его навсегда невозможным для сколько-нибудь последовательных исповедников Своих. Потому-то Он и говорит о Себе: думаете ли вы, что Я пришел дат мир земле? Нет, говорю вам, но разделением (διαμερισμόν). 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.¹¹⁰⁶ Не ясно ли из этих слов нашего Божественного Учителя, что вполне законен разрыв даже с самыми кровными родственниками, коль скоро они враждебно

относятся к нашим христианским убеждениям и действиям и требуют от нас, в угоду себе, измены самому священному для нас? Все это очевидно само собою. А если это так, то, значит, вполне законен и гнев, вызываемый упорным попранием священного и дорогого для нас?

Что касается св. апостолов, то они учат о гневе так же, конечно, как учит Верховный Учитель Христос. Св. ап Иаков, говоря: будь медлен (βραδύς) на гнев.¹¹⁰⁷ Тем самым не показывает ли, что гнев отнюдь не всегда есть дурное дело? Ведь он не мог же сказать это в том смысле, что будь медлен на грех, от последнего должно всегда отвращаться, быть возможно дальше и дальше. Быть медленным на гнев значит не предаваться ему без нравственно уважительных оснований. Апостол, впрочем, сам указывает, какой именно гнев дурное дело и какой хорошее. Гнев человека, говорит он, не творит правды Божией.¹¹⁰⁸

Если взять эти слова в связи с предшествующими и последующими, то, оказывается, они имеют такой смысл: гнев доброе дело только тогда, когда он безусловно справедлив, когда вызывается требованиями правды Божией, любовью к истине и добру, а не эгоистическими человеческими мотивами, не злостным настроением, не раздражительным характером. Говоря о проявлениях своего негодования на некоторых членов юной Церкви Божией, ап. Павел замечает: если мы выходим из себя, то для Бога.¹¹⁰⁹ Не личные какие-нибудь обиды вызывали гнев в Апостоле, а поругание христианского учения и христианского имени в поведении христиан. Гнев, возбуждаемый этим, он признавал, очевидно, праведным. К такого рода негодованию он призывает верующих и одобряет его проявления в них.¹¹¹⁰ Рассуждая же вообще о гневе, он говорит: гневайтесь, но не согрешайте.¹¹¹¹ Не ясно ли из этих слов Апостола, что есть несомненно праведный гнев и что он свойствен истинному христианину? Против этого несколько не говорят и не могут говорить дальнейшие слова Апостола, следующие прямо за выше приведенными: солнце да не зайдет во гневе вашем и не давайте места диаволу.¹¹¹²

Справедливый гнев на совершившего дурное уже перестает быть таковым, если долго не покидает прогневавшегося, так что последний ложится с ним и в постель. Дать в душе место гневу, перешедшему уже в злопамятство и во вражду, действительно значит поддаться влиянию духа злобы. Тут к гневу, к «разумному негодованию» против дурного поступка и против его виновника, примешивается уже не скорбь о последнем, не желание исправить его, а личное раздражение против допустившего грех и враждебное к нему чувство. Одним словом, тут выступает уже эгоистический мотив у гневающегося, а не любовь к добру и к ближнему. Если возьмем в связи одни с другими слова Апостола, то смысл их должен быть передан следующим образом: гневайтесь, но так, чтобы ваш гнев был проявлением любви к добру и к людям, и только тогда ваш гнев будет праведным. Подобно Христу ап. Павел не мог требовать и не требовал от христиан, чтобы они заботились о мире друг с другом и вообще с людьми во что бы то ни стало. Похваляя миролюбие и всячески внушая его, он, однако, говорит следующее: если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми.¹¹¹³ Возможность же нашего мира с людьми, поучению и ап. Павла, обуславливается, конечно, их отношениями к требованиям истины, правды и добра. Приобретать мир с людьми в ущерб истине, правде и добру значило бы делать зло и по учению ап. Павла. Праведный гнев, поэтому, несравненно лучше и желательнее неправедного мира. Да и должно ли быть иначе? Сам по себе мир не есть ни добро, ни зло. В большом мире могут жить между собою и величайшие мошенники, соединившиеся в одну дружную шайку для воровства, грабежей и разбоя. Мозер рассказывает о текинцах, этих разбойниках по самой их профессии, что они никогда не бранятся и не дерутся между собою и таким образом весьма хорошо осуществляют толстовский идеал миролюбия в своей среде.¹¹¹⁴ В разладе же с людьми могут быть, как и на самом деле бывали, даже великие праведники именно вследствие своей нравственной чистоты, ненавистной для дурных людей, и по причине своей нравственной неспособности равнодушно взирать на окружающее зло.

Обращаясь к творениям церковных писателей первых веков христианства, мы находим и у них то же самое воззрение на гнев, как могущий быть праведным и неправедным, смотря по тому, чем возбуждается и как проявляется он. В одном из древнейших памятников церковной письменности мы неоднократно встречаем увещание быть не гневливыми. Но здесь разумеются вспыльчивость, сварливость и тому подобные недостатки, часто встречающиеся у людей.¹¹¹⁵ Праведное же негодование на дурно поступающего ближнего прямо требуется: пока не покается наш собрат, сделавший дурное, советуется даже не вступать с ним в беседу.¹¹¹⁶ Муж апостольский, св. Варнава, не раз также осуждает суетную или напрасную гневливость, но он же требует, чтобы христианин умел искренно негодовать на все неугодное Богу, лицемерное и вообще греховное.¹¹¹⁷ Пастырь Ерма также строго осуждает суетный или напрасный гнев.

Нам, конечно, нет никакой надобности приводить здесь всю речь Ермы о гневе, изложенную почти на трех страницах в его сочинении. Да это, как поймет всякий рассудительный человек, и неуместно здесь делать. Из трактата св. Ермы о гневе достаточно привести только два места, но такие, в которых, на взгляд всякого вдумчивого и беспристрастного читателя, будет ясно, что этот апостольский муж действительно различает два вида гнева: суетный и праведный, но отнюдь не осуждает вообще гнева, каков бы он ни был по своим мотивам и по своему характеру. «Из-за ничего, говорит он, муж или жена сердятся друг на друга по каким-нибудь житейским делам: или из-за пищи, или пустого слова, или какого приятеля, или долга, или из-за других таких же мелочных вещей. Все это глупо, пусто и неприлично рабам Божиим».¹¹¹⁸ Но этот же церковный писатель говорит, что «гнев не может вредить тем, которые исполнены веры, потому что с ними пребывает сила Божия».¹¹¹⁹ Св. Ерма этими словами, очевидно, говорит, что истинный христианин, вспомоществуемый благодатью Божией, гневается или негодует только на тех и на то, кто и что безусловно заслуживают гнева. Этот гнев и есть праведный. Напротив, прямо суетным, грешным является гнев, возгорающийся в

человеке по такого же рода мотивам, какой указан Ермою в гневе мужа или жены. Св. Поликарп преподает филиппийцам свое наставление касательно гнева следующими словами Священного писания: «гневайтесь и не согрешайте, и да не зайдет солнце в гневе вашем», а за тем, не входя ни в какое разъяснение этих слов, смысл которых, должно быть, казался ему ясным для всякого, ограничился следующим замечанием: «блажен, кто помнит это, что́, я уверен, и делаете вы».¹¹²⁰ Не очевидно ли, что и св. Поликарп точно так же различает гнев напрасный и ненапрасный, грешный и праведный, как различает их, например, св. апостол Павел? Из христианских апологетов св. Феофил Антиохийский говорит, что даже Бог не может не гневаться святым Своим гневом на упорных грешников и вообще на совершающих зло.¹¹²¹ Значит, вполне естествен и неизбежен и в человеке гнев на все, противное Богу и оскорбительное для Него, и гнев этот должен быть назван не иначе, как праведным. Св. Ириней Лионский также прямо и ясно признает два вида гнева: гнев праведный и неправедный, напрасный и ненапрасный.¹¹²²

Да и странно было бы думать, будто этот св. отец церкви или же кто-нибудь другой из право-мыслящих церковных писателей не допускал существенного различия во внутренних, таящихся в человеческом душевном настроении, источниках гнева и отсюда в разнообразных его направлениях. Тогда они в конце всего должны были бы осудить гнев и в Боге. В самом деле, если гнев не может быть праведным вообще, то его нельзя признать таковым и в Боге. Но потому-то, как мы видели, св. Феофил и говорить о гневе Божиим, что различал праведный и неправедный гнев в людях, а в Боге признавал лишь святейший всегда гнев. По той же причине ни у кого из отцов не нашли мы утилитарного взгляда на гнев, т.е. различения проявлений гнева только с точки зрения его полезности или бесполезности для тех, на кого он падает. Быв последовательно проведен, утилитарный взгляд на гнев представляется глубоко безнравственным. В самом деле, он не допускает, чтобы гнев возбуждался собственно против греха, против гнусности и преступности последнего, а представляет его лишь в виде

практического средства к устрашению людей и к отклонению их от дурного.¹¹²³ Христианский взгляд на гнев совершенно иной. Он прекрасно выражен в следующих словах св. Василия Великого. «Разумному негодованию, говорит он, свойственно при чувстве неудовольствия на сделанное иметь целью исправление погрешившего».¹¹²⁴

Таким образом, не только церковные писатели, жившие после Константина Великого, и позднейшие богословы, но даже Спаситель, непосредственные Его ученики и церковные писатели первых трех веков христианства ясно и неоспоримо различают праведный гнев от неправедного. Первый, свойственный каждому истинному христианину, вызывается в нем всем, что противно воле Божией и оскорбляет требования истины, правды и добра. Гнев этот отнюдь не предполагает какого-либо недоброжелательства к личности, которая возбуждает его. Напротив, он в основе своей имеет самое искреннее и горячее благожелательство к человеку, делающему зло, и неотделим от сердечного соболезнования, от глубокой скорби об упорном или великом грешнике. Потому-то Евангелист, как мы видели, заметил об Христе, что Его гнев на фарисеев соединялся с скорбью об ожесточении их сердец.¹¹²⁵ Совсем другое гнев напрасный или суетный. Он выходит из чисто эгоистического источника и действительно соединяется с таким отвратительным и грязным в нравственном отношении настроением, как зложелательство, злорадство, мстительность.

Что гнев не только неизбежное явление в людях, но, смотря по источнику, из которого выходит, по предмету, на который обращен, и по цели, к коей направляется, может быть со стороны своего нравственного достоинства существенно различен, являясь то священным, то гнусным, в пользу этого говорят и психологическое наблюдение и рациональные соображения. Обратимся сперва к тому, что говорят о гневе психологи.

«Вспышки негодования, замечает покойный проф. Владиславлев, возникают по поводу явного нарушения кем-нибудь справедливости и любви. Мы негодуем в виду явного нарушения законов, вопиющей неблагодарности и т.п. Это гнев

моральный, гнев на волю, действующую диаметрально противоположно тому, как нам, по усвоенным принципам нравственного закона, желалось бы, чтобы все поступали. Негодующий чувствует свою моральную противоположность предмету негодования. Он сердцем понимает, что в вопиющем действии есть нечто, крайне чуждое ему, с чем помириться ему никак невозможно. В силу отталкивания от бесчестной воли тем живее негодующий сознает поправленную правду, в живое сознание поруганной справедливости никогда не бывает так энергично, как в момент негодования».¹¹²⁶ Таким образом, негодование на все, что совершается вопреки требованиям правды и добра и с явным их поруганием, представляется решительно неизбежным в человеке, поскольку он имеет нравственное чувство и проникся сознанием непреложности и святости его требований.

Другой наш видный психолог, покойный Ушинский, вот что говорит о гневе: «Хотя из чувства гнева вырабатывается много таких душевных состояний, которые осуждаются нравственностью, но само по себе чувство гнева, равно как и чувство любви, ни дурны, ни хороши, но делаются дурными или хорошими, смотря по содержанию тех представлений, с которыми они связаны. Ненависть ко злу такое же достоинство в человеке, как и любовь к добру, и наоборот. Спаситель гневался, изгоняя торгующих из храма, Господь в Библии часто представляется гневающимся. Любовь всегда сопровождается гневом, и душевная любовь без гнева ко всему тому, что нарушает ее или грозит ей, невозможна».¹¹²⁷ К упомянутым психологам присоединяется и автор сочинения «Ессе homo», говоря, что «человек, который не может гневаться, не может быть и милосердным».¹¹²⁸ Нельзя оспорить сказанного здесь, ибо оно несомненная истина.

Попробуйте, в самом деле, представить себе такого человека, который пламенно любит все истинное, доброе и прекрасное и проникнут искренней и горячей любовью к людям, но в то же время неспособен негодовать на очевидное попрание имя требований истины, добра и красоты. Такое явление психологическая невозможность. Отсутствие всякого негодования на очевидное надругательство со стороны людей

над истинным, добрым и прекрасным неизбежно предполагает полное равнодушие как к истине, добру и красоте, так и к людям. Кто, например, из обмана и плутовства сделал для себя чуть ли не ремесло, тот совершенно равнодушно относится к тому, как одни люди обманывают и обирают других, лишь бы не его обманывали и обирали. Мало этого, такие действия, если совершаются ловко, искусно, вызывают его одобрение и возбуждают в нем восторг. Напротив, эти же самые действия вызывают живое и сильное чувство негодования в людях, видящих мерзкое и гнусное во всяком обмане и плутовстве и по нравственному своему складу далеких от чего-либо такого, как обман, плутня.

Точно также, если в нас нет искренней любви к людям, то не может пробуждаться в нас и негодования на то, что дурного и безобразного делается ими. Для нас тогда все равно, живут ли они по-христиански, или нет, извращают они истину, или дорожат ею, как святынею? Мало того, не любя людей и относясь ко всему эгоистически, человек испытывает даже злорадное чувство, когда они совершают что-нибудь дурное, выходящее из ряда вон, и рискуют чрез то навредить себе к его личной выгоде. Напротив, чем больше мы любим людей, тем способнее становимся возмущаться их дурными поступками. Всякий знает, что даже хорошие люди больше негодуют, если, например, их сын или дочь совершили что-нибудь дурное, чем тогда, когда виновником дурного поступка оказывается совершенно посторонний человек.¹¹²⁹ Это происходит вовсе не вследствие какого-либо родительского эгоизма, но потому главным образом, что проступки детей больше отражаются в бескорыстно, по очень сильно любящем родительском сердце и непосредственное затрагивают совесть родителей.

Вообще негодование на дурные поступки существенно предполагается и требуется истинной и живой любовью к ближним. Тот глубоко ошибается, кто думает, будто любовь может обойтись без негодования. Истинно и сердечно любить людей значит желать и помогать главным образом того, чтобы они жили и поступали сообразно с требованиями правды и добра. Но одним из средств к показанию им ненормальности их

жизни и поведения и к нравственному их исправлению является прямое выражение нашего негодования на безнравственные поступки ближних. Недаром же менее испорченные люди стыдятся негодующего взора любимых и уважаемых ими лиц. Не даром же и более испорченные люди не редко останавливаются от продолжения совершения какой-либо гадости, побуждаемые к тому негодующими взорами, обращенными к ним со стороны даже неведомых им лиц. Вот почему и ап. Павел, хотя сам же говорит, между прочим, что любовь всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит,¹¹³⁰ однако, настойчиво побуждал коринфян к негодованию на виновного. Он объяснял свое требование, чтобы они не относились равнодушно к порочному, своей заботливостью об их духовном благе,¹¹³¹ каковую любовную заботливость друг о друге желал видеть и в коринфянах. Предполагаясь и требуясь, как видим, любовью к людям, праведный гнев предполагается и требуется также истинным уважением к ним. Всякий знает, что мы негодуем на поступки какого-нибудь лица тем более, чем выше он в наших глазах.¹¹³² К тому, кого люди презирают или ценят низко, они не могут питать и особенного негодования. Но горячая христианская любовь к людям и христианское уважение к ним могут служить лучшим ручательством и того, что негодование на их дурной поступок никогда не может ни переступить пределов должного, требуемого существом его, ни выразиться в оскорбительной для них форме.

Возражения же гр. Толстого против возможности праведного гнева и против законности примирения в мыслях с ближними падают сами собою. Мнение этого писателя, будто человек неспособен решить, когда гнев его праведен и когда грешен, неосновательно. Весьма трудно и даже едва ли возможно поверить, будто бы Л. Толстой никогда не видал таких гневающихся людей, которые находили бы, хотя иногда, свой гнев неправильным. В самом деле, кому из сколько-нибудь порядочных людей, не приходилось краснеть за свой гнев? Кто из них иногда весьма сильно и искренно не раскаивался в нем? Кто из них не извинялся иногда в нем пред людьми, хотя бы это

были слуги или подчиненные? Мы в праве думать, что даже большая часть сколько-нибудь порядочных людей краснели за свой гнев, раскаивались в нем, извинялись за него перед ближними. А если это так, то, значит, люди различают праведный гнев от суетного или напрасного, нормальные проявления гнева от уродливых. В ком же больше развито истинно-христианское настроение, тот наиболее и способен не только отличать праведный гнев от неправедного, но и гневаться по-христиански. Тот факт, что весьма многие люди злоупотребляют гневом, решительно не ведет к мысли о запрещении всякого гнева. Люди злоупотребляют всем, чем могут, не исключая пищи и питья. Не лучше ли запретить им даже пить и есть, чтобы они не впадали в злоупотребления? При своей оригинальной логике, в данном случае весьма ярко обнаружившейся, гр. Толстой должен бы выступить с проповедью о ненужности о вреде даже еды и питья.

Что же касается до нашего примирения с гневающимися на нас, то на самом деле все зависит от того, чем мы прогневали их и как сами они относятся к примирению с нами. Мы несколько неповинны пред ближними, если они гневается на нас, например, за то, что мы не участвуем с ними в каких-нибудь явно дурных делах, или в каких-нибудь интрижных затеях и планах, не разделяем их антихристианских взглядов, сделали что-либо больше и лучше, чем они, и прочее. Просить их о прощении нам нет никаких оснований, если мы не хотели как-либо оскорбить самую личность их и не оскорбили. В этом случае христианин в праве сказать вместе с ап. Павлом следующее: для меня очень мало значит, как судите обо мне вы или как судят другие.¹¹³³ Совсем, конечно, иное дело, если мы действительно обидели ближнего чем-нибудь. Тогда наша священная обязанность всячески постараться, чтобы он простил нас и совершенно примирился с нами. Но и в этом случае крайне неправ Л. Толстой, не допуская примирения нашего в мыслях, в душе вашей, с как-либо обиженным нами. Представим себе, что обиженный или находится уже крайне далеко от нас, и мы не можем снести с ним даже письменно пред нашей молитвою, или неожиданно умер, или не прощает

нас, не смотря на всю силу нашего раскаяния и на нашу готовность сделать все, нравственно допустимое, для примирения. В таком разе наше искреннее покаянное настроение есть уже примирение с ближним. К нам в этом случае вполне применимы следующие слова св. ап. Павла: если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы.¹¹³⁴

Из всего, сказанного нами, получается следующее общее заключение. Слово εἰς, вопреки утверждению гр. Толстого, встречается в большинстве древнейших евангельских манускриптов и цитаций писателей церковных и непременно требуется прежде всего словами Христа о гневе и о нашем примирении с гневающимися на нас. Как образ действий и учение Спасителя, так Послании апостольские и творения древнейших церковных писателей различают два вида гнева: праведный и грешный, ненапрасный и напрасный, и ясно определяют свойства и особенности каждого из них. Психологическое знание и рациональные соображения тоже свидетельствуют о необходимости разграничивать один гнев, как неизбежный и нравственно-одобрительный, от другого, часто бывающего у людей, но не неизбежного и незаслуживающего ничего, кроме осуждения. Сами люди, особенно же истинные христиане из них, не только различают в себе дурные гневные движения от противоположных им, но и в состоянии воздержаться от первых.

IV. О расторжении браков

Со времени написания сочинения «В чем моя вера» гр. Толстой изменял свой взгляд на брак. Тогда как в этом сочинении он высказывается самым решительным образом в пользу семейной жизни.¹¹³⁵ в последующих же произведениях своих «Крейцера Соната и Послесловие к ней» он ратует даже за полное воздержание от половых брачных сношений и порицает семейную жизнь. Не смотря на это, правило Л. Толстого: не разводишься, или, точнее, не покидай женщину, с которою раз сошелся, остается и теперь во всей силе. Если мужчина и женщина увлеклись друг другом и вступили в «супружескую» связь, то, и по-теперешнему мнению гр. Толстого, муж не должен покидать свою жену, хотя бы она изменила ему самым грубым образом. Муж должен склонять жену к полному воздержанию от половых сношений даже и с собою, а не только что с посторонним мужчиною, но не бросать её и не отказывать ей в совместном брачном ложе, если бы она не хотела жить с ним, как сестра с братом. Поэтому, сказанное Л. Толстым о «разводе» имеет все свое значение и теперь. Исходною точкою, а вместе и основанием отрицательных его рассуждений о бракорасторжении служат следующие слова Спасителя: Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй (οὐ μοιχεύσεις). А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем. Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну. И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну. Сказано также, что, если кто разведется с женою своею, пусть даст ей разводную. А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме (παρεκτός) вины (λόγου) любодеяния (πορνείας), тот подает ей повод прелюбодействовать, и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует.¹¹³⁶

Основываясь на этих словах Спасителя, гр. Толстой утверждает, что развод с женою, какую бы развратную жизнь она не вела, решительно не позволителен с христианской точки зрения. Но почему же он именно так, а не иначе, понимает приведенные слова Спасителя и что же вообще заставляет его восставать против всякого бракорасторжения? Ответом на эти вопросы являются ниже следующие рассуждения Л. Толстого.

Смысл этих слов, говорит гр. Толстой, представлялся мне таковым: человек не должен допускать даже и мысли о соединении с другою женщиною, исключая той, с которою он однажды соединился, и никогда не должен, как это было по закону Моисея, заменять эту женщину другою. Как в заповеди против гнева дан совет тушить этот гнев в начале, так и здесь Христос объясняет происхождение блуда тем, что мужчина и женщина смотрят друг на друга, как на предмет похоти. Чтобы этого не было, надобно устранить все то, что возбуждает похоть, избегать всего, разжигающего ее и, соединившись со своей женою, ни под каким предлогом не покидать её, ибо оставление жены ведет к безнравственности: покинутые жены соблазняют других мужчин и вносят разврат в мир. Мудрость этой заповеди поразила меня. Все зло между людьми, истекающее от половых отношений, устраняется ею. Зная, что услаждение половыми сношениями ведет к раздорам, люди избегают всего, что возбуждает сладострастие. Зная, что назначение человека жить парами, они соединяются попарно и остаются во всех случаях верными этой связи. Вместе с этим устраняется все зло раздоров из-за половых сношений, так как нет отдельных лиц, мужчин ли или женщин, лишенных брачной жизни.¹¹³⁷

Слова Нагорной проповеди: παρεκτός λόγου πορνείας (кроме вины любодеяния), понимаемые в том смысле, что муж, в случае нарушения супружеской верности женою, может развестись с нею, эти слова, говорит Л. Толстой, показались мне теперь еще более удивительными. Представлялась недостойною самая форма выражения этой мысли, а именно, рядом с глубочайшими по своему значению истинами Нагорной проповеди стояло, как бы в качестве примечания к статье свода

законов, странное исключение из общего правила, противоречащее основной мысли. Обращаюсь к толкователям, и все они, как, например, Златоуст и другие, даже ученые богословы-критики, каков Реусс, видят в этих словах тот смысл, будто бы Христос разрешал развод в случае нарушения женою брачной верности и будто бы в 19 главе от Матфея слова: не за прелюбодеяние (Мф.19:9) означают это же. Читаю и перечитываю 32 стих 5 гл. от Матфея, и мне кажется, что он не может означать дозволения развода. Чтобы поверить себя, обращаюсь к контексту и нахожу в 19 гл. Евангелия от Матфея, в 10 гл. от Марка, в 16 от Луки и в 7 гл. первого послания Павла к Коринфянам мысль о нерасторжимости брака без всякого ограничения. В Евангелии от Луки (Лк.16:18) говорится: всякий, разводящийся с женою своею и женящийся на другой, прелюбодействует, и всякий, женящийся на разведенной с мужем, прелюбодействует. В Евангелии от Марка (Мк.10:4–12) предписание выражено столь же безусловно, фарисеи сказали: Моисей позволил писать разводное письмо и разводиться Иисус сказал им в ответ, по жестокосердию вашему он написал вам сию заповедь. В начале же создания Бог мужчину и женщину сотворил их. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей и будут два одной плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает. В доме ученики Его опять спросили Его о том же. Он сказал им: кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от неё. И если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует.

В первом послании Павла к коринфянам (К7:1–16) обстоятельно развивается мысль о предотвращении разврата чрез то, что каждый мужчина и каждая женщина, раз соединившись, не должны покидать друг друга и обязаны удовлетворять друг друга в половом отношении. Равным образом, и здесь сказано, что находящиеся в брачном союзе отнюдь не должны оставлять друг друга ради половых сношений с другою или с другим. По Марку, Луке и посланию Павла развод воспрещен. По смыслу учения, что муж и жена одна плоть, соединенная Богом, учения, повторенного в двух

Евангелиях, развод не дозволен. По смыслу всего учения Христа, Который требовал прощать всех, не исключая и падшей женщины, развод непозволителен. По смыслу всего места, разъясняющего, как отпущение жены ведет к безнравственности, развод не дозволен. На чем же основывается мысль, будто развод допускается в случае прелюбодеяния со стороны жены? На тех самых словах Евангелия от Матвея (Мф.5:32), которые столь сильно поразили меня. Эти слова всеми толкуются в том смысле, будто бы Христос позволяет развод в случае нарушения женою супружеской верности, и эти слова повторяются во многих списках Евангелий, и многие отцы Церкви ставят их на место слов в 19 главе.¹¹³⁸

Я опять начал, продолжает гр. Толстой, читать эти слова и долго не мог понять их. Я видел, что тут должна быть ошибка в переводе и толковании, но долго не мог определить, в чем именно состоит она? Ошибка же была очевидна. Противопоставляя Свою заповедь заповеди Моисея, дозволявшей мужу оставлять жену, не нашедшую благоволения в его глазах, и давать ей разводное письмо (Втор.24:1), Христос замечает: «а Я говорю вам, что кто разведется с женою (кроме вины прелюбодеяния), тот этим делает то, что она прелюбодействует». В словах этих нет никакого решения, можно разводиться или нет? Говорится только, что отпущение жены дает ей повод к прелюбодеянию. Исключение это, относящееся к жене, виновной в нарушении супружеской верности, исключение, допущенное там, где идет речь о муже, вообще странно и неожиданно. В данном же месте оно даже просто бессмысленно, так как уничтожает и сомнительную логику, какая заключалась в этих словах. Сказано, что отпущение жены подает ей повод к прелюбодеянию, и вдруг предписывается отпускать виновную в прелюбодеянии жену, как будто эта жена не будет прелюбодействовать. Мало этого, проанализировавши повнимательнее это место, я нашел, что оно лишено даже грамматического смысла. Сказано, кто разводится с женою своею, кроме вины прелюбодеяния, подает ей повод прелюбодействовать. Здесь говорится о муже, что он, отпуская

жену, подает ей повод прелюбодействовать. Зачем же прибавлено: «кроме вины прелюбодеяния»? Ведь если бы было сказано, что, муж, разводящийся со своею женою, помимо случая прелюбодеяния, прелюбодействует, тогда предложение было бы правильным. Между тем, подлежащее: муж, который разводится, лишено всякого другого сказуемого, кроме, подает повод к прелюбодеянию. В каком же отношении стоят слова, кроме вины прелюбодеяния к этому сказуемому? Если бы к словам, кроме вины прелюбодеяния было прибавлено даже слово: жены или её, чего, однако, нет, и тогда слова эти не могли бы относиться к словам, подает повод к прелюбодеянию. Слова эти, по обычному толкованию, относятся к сказуемому, кто разводится, но это не главное сказуемое. Глазное сказуемое выражено словами, подает повод к прелюбодеянию. Зачем же сказано, имеющею? Ведь и при ней, и без неё муж одинаково подает повод к прелюбодеянию, коль скоро разводится со своею женою. Евангельское изречение совершенно одинаково с следующим: тот, кто лишит пропитания сына своего, делает этим, кроме вины жестокости, то, что дает повод сыну быть жестоким. Выражение же это, очевидно, не может иметь того смысла, что отец в праве лишит пропитания сына своего, если сын жесток. Коль скоро оно имеет смысл, то только тот, что отец, лишивший своего сына пропитания, не только чрез это делает сам жестокость, но и сына своего заставляет быть жестоким.¹¹³⁹

В виду всего этого я спросил себя: да не сказано ли здесь просто то, что разводящийся с женою не только сам виновен в распутстве, так как каждый разводится только для того, чтобы взять другую, но и подает повод жене прелюбодействовать? Если в тексте слово: прелюбодеяние выражено так, что оно может означать и распутство, тогда смысл ясен. Текст, оказалось, подтверждал мою мысль до такой степени, что уже не оставалось места для сомнений.¹¹⁴⁰

Первое, замечает и Толстой, что бросилось мне в глаза при чтении текста, было то, что слово *πορνεία*, как и слово *μοιχᾶσθαι*, переведены одним и тем же словом: прелюбодеяние, хотя второе из греческих слов совершенно иное, чем первое.

Но, быть может, слова эти суть синонимы или употребляются в Евангелиях одно вместо другого? Справляюсь с общим и евангельским лексиконами и вижу, что слово πορνεία, соответствующее еврейскому *senuth*, латинскому *fornicatio*, немецкому *hurerei*, русскому «распутство», имеет совершенно определенное значение и никогда, ни по каким лексиконам, не означало и не может означать поступка прелюбодеяния (*adulterium*), как переведено. Греческое слово πορνεία означает порочное состояние или порочное свойство (распутство), но отнюдь не действие, и не может быть переведено словом «прелюбодеяние». Кроме того, увидел я, что слова: «прелюбодеяние, прелюбодействовать» выражено во всех Евангелиях и даже в этом месте другим словом: μοιχᾶσθαι. Стоило мне исправить этот, очевидно, умышленно-неправильный¹¹⁴¹ перевод, чтобы смысл, придаваемый толкователями как этому месту, так и контексту (Мф.19:9), стал совершенно невозможным и чтобы сделалось несомненным отношение слова πορνεία не иначе, как к мужу. Перевод, какой сделал бы всякий, сведущий в греческом языке, должен быть таков: παρεκτός – кроме; λόγου – виновности; πορνεία – безнравственности (*Unsittlichkeit*); ποιεί – заставляет он; αὐτήν – её; μοιχᾶσθαι – прелюбодействовать. Выходит слово в слово: тот, кто разводится с женою, кроме вины в безнравственности, заставляет ее прелюбодействовать. Такой же смысл получается и из 9-го стиха 19 главы. Здесь слова: εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ тоже не могут относиться к жене, если перевести их правильно. Ἐἰ значит «если»; μὴ – «не»; ἐπὶ – «для» или «ради»; πορνεία – «распутство».

Выходит буквально: если не ради распутства. Смысл же всех слов Христа в Мф.19:9 таков: отвечая здесь на вопрос фарисеев, воображавших, что если человек оставит свою жену не для того, чтобы распутничать, а для того, чтобы жениться на другой, то он не прелюбодействует, Христос говорит, что оставление женщины даже не для распутства, а для брачного соединения с другою, все-таки есть прелюбодеяние. И вот получается совершенно простой смысл, согласный со всем

учением, с словами, с коими он стоит в связи, равно как с грамматикою и логикою.¹¹⁴²

И вторично нашел я, восклицает гр. Толстой, подтверждение той ужасной и утешительной мысли, что смысл учения Христа прост и ясен, что его предписания важны и определены, но что толкования, имеющие целью оправдать существующее зло в жизни, так затемнили их, что потребны уже усилия, чтобы вновь открыть смысл учения. Мне стало ясно, что, если бы Евангелия были открыты наполовину сожженными или стертыми, было бы легче открыть истинный их смысл, чем теперь, когда по ним прошли бессовестные толкователи, прямо ставившие себе целью затемнить смысл учения. В этом случае еще очевиднее, чем в предыдущем, как совершенно специальная цель оправдать развод какого-нибудь Ивана Грозного послужила поводом к затемнению всего учения о браке.¹¹⁴³

Вот какими тяжкими обвинениями против церковных толкователей слов Спасителя о разводе заканчивает Л. Толстой изложение своих соображений и доводов в пользу непозволительности всякого бракорасторжения. Ему кажется, что последнее должно быть воспрещено во избежание усиления распутства, что неодинаковое с ним понимание слов Спасителя о разводе противоречит как истинному отношению их к Моисееву постановлению и Спасительской заповеди о примирении с людьми, так и сказанному касательно развода же у Евангелистов: Марка и Луки и у ап. Павла, что обычный перевод слов Христа о бракорасторжении лишен грамматического и всякого другого смысла и что только он, гр. Толстой, первый открыл, как правильнее переводить и понимать эти слова. Рассмотрим же все соображения и доказательства, приводимые им в пользу своей мысли о безусловной непозволительности расторжения браков. Прежде обратимся к филологической стороне дела, вызвавшей в себе особое внимание в Толстом. Она и действительно имеет значение.

Мысль о дозволительности расторжения браков, в случае нарушения одной стороною супружеской верности, неоспоримо выражена в следующих словах Нагорной проповеди: кто

разводится с женою своею, кроме вины прелюбодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать. Как филологические, так и грамматические, логические, контекстуальные и другие соображения, выставляемые гр. Толстым в пользу запрещения развода, нисколько не доказывают того, что он силился во что бы то ни стало доказать. Филология, грамматика, логика, контекст и остальное заставляют всякого истиннолюбивого человека признать, что Спаситель действительно дозволил расторжение брачного союза под указанным условием. Вот что нам предстоит по возможности выяснить и доказать.

С филологической стороны вполне оправдывается правильность перевода и понимания греческого текста как в Мф.5:32, так и Мф.19:9 главы Евангелия от Матфея. Так, что касается слов: кроме вины любодеяния, то с греческого языка они должна быть переведены именно так, как переведены. Παρεκτός – значит «кроме, исключая». Напрасно было бы оспаривать это, тем более, что слово παρεκτός в этом именно значении употреблено не в рассматриваемом только изречении.¹¹⁴⁴ Λόγος, сверх иных значений, означает «причину, основание» и тому подобное, но отнюдь не «виновность». Переводя это греческое слово словом «виновность», Л. Толстой обличает решительное незнакомство с греческой литературой, в коей рассматриваемое слово никогда не употребляется истинными знатоками языка в значении виновности, преступности.¹¹⁴⁵ Между тем, наш тенденциозный писатель на ложном истолковании слова λόγος строит всю свою экзегетику евангельской речи о разводе. Даже не обращаясь к разным лексикографам, гр. Толстой мог бы видеть из параллельных мест Нового Завета, что слово λόγος нигде не употреблено в значении провинности или виновности.¹¹⁴⁶

Πορνεία значит прежде всего, конечно, распутство, тогда как слово μοιχεία означает прелюбодеяние. Что между этими словами есть различие, это не подлежит сомнению. Не даром же и в разных местах Нагорной проповеди употреблено либо одно, либо другое из этих слов в греческом тексте.¹¹⁴⁷ Но важно то обстоятельство, что первое из этих слов поставлено именно тогда, когда нужно было указать вполне достаточную причину к

расторжению брачного союза между мужем и женою. Предполагая собою и прелюбодеяние, как известный преступный акт, слово *πορνεία* в тоже время обозначает собою такое глубокое нравственное падение одного из супругов, вследствие которого преступной связью своей с посторонним лицом он не пощадил святыни самого брака, осквернил его и пограл совершенно.

Из сказанного очевидно, что слова *παρεκτός λόγου πορνείας* и не должны переводиться иначе, чем как они переведены. Они несомненно значат кроме вины (причины) прелюбодеяния, допущенного в браке и оскверняющего его. Не ясно ли, что этими словами указывается условие, при коем муж может развестись с женою, не отвечая за дальнейшее её поведение? Нет никаких филологических оснований видеть что-нибудь другое и в следующем евангельском тексте «кто разведется с женою своею не из-за прелюбодеяния и женится на другой, тот прелюбодействует».¹¹⁴⁸ Слова не из-за прелюбодеяния по-гречески выражены так *εἰ μὴ ἐπί πορνεία*. Значение последнего слова уже известно нам, а потому обратимся лишь к первым трем словам. *Εἰ* значит «ежели, если»; *μὴ* – «не, нет». Когда же пред последним словом непосредственно стоит первое, то они оба значат: если не, если бы не, разве, исключая, разве только.¹¹⁴⁹ *Επί* означает «на, у, при, подле, по причине» и многое тому подобное, но в данном случае отнюдь не значит «для», как это неправильно, ради своей цели, утверждает гр. Толстой. Весь строй и смысл речи свидетельствуют, что здесь этот греческий предлог должен быть переведен иным словом.

Ведь дело идет не о цели предпринимаемого развода, а об условии или причине его. В этих же случаях *ἐπί* никогда не употребляется в значении «для», а означает «из-за, по причине, вследствие» и т.п. Поэтому, буквально перевести рассматриваемые слова можно, например, так: «если не по причине прелюбодеяния». Следовательно, и в них указывается такое условие, при коем муж в праве расторгнуть брак законным порядком. Условие это есть не иное что, как решительное нарушение женою её супружеской верности, т.е. прелюбодеяние или разврат.

Но Л. Толстой, будто бы никак не может понять, за чем слова «кроме вины прелюбодеяния» стоят в изречении Спасителя «кто разводится с женою своею, тот подает ей повод прелюбодействовать?» Как ни скучно иметь дело с такими вещами, ясными для каждого непредубежденного человека, но займемся объяснением и их.

В виду того, что евреи видели в выдаче женам разводной бумаги, каким бы путем они ни получили последнюю, полное оправдание своего поступка и не считали себя сколько-нибудь повинными в дальнейшей судьбе и в дальнейшем поведении брошенных женщин, Христос поставляет на вид, что такое воззрение евреев крайне ошибочно. Если жена не попраала супружеской верности, т.е. не отдалась постороннему человеку всецело, то развод с нею, устроенный по каким-либо иным причинам, не лежащим в самом существе брачной жизни, может подавать ей повод прелюбодействовать, как не удовлетворяемой мужем, с коим она сама не искала разрыва и не разрывала супружеской связи. Не подает же повода жене своей к прелюбодеянию только тот муж, который расторгает с нею брачный союз на том основании, что она уже раньше нарушила его, отдавшись всецело постороннему лицу, и таким образом сама по себе оказалась склонною к прелюбодеянию. Этот только муж не несет и ответственности за дальнейшую судьбу и дальнейшее поведение жены, с кою развелся. Вот в чём состоят, по нашему мнению, смысл и логика сказанного Христом о разводе. Грамматическая сторона речи вполне гармонирует с логической стороною.

Слова «кроме вины прелюбодеяния» представляются сколько необходимыми, столько же и понятными в речи Спасителя об этом предмете. Слово «кроме», как это всякий знает, одинаково по своему значению с словами «за исключением, исключая» и т.п. Слово «вина» на славянском языке тождественна со словом «причина», но отнюдь не означает собою виновности, преступности, как на это нарочито ударяет гр. Толстой ради своей цели. На русском языке также удерживается за словом «вина» значение «причины». Мы, например, говорим: винословный период, разумея под ним

причинный период, а не преступный период, как это должно выходить, коль скоро люди стали бы на точку зрения Л. Толстого.

Но, быть может, в речи Спасителя слово «вина» имеет значение виновности или преступности? Отнюдь нет, как мы видели. Если бы в рассматриваемой речи слово «вина» имело именно такое, а не указываемое нами значение, в таком случае за этим словом непременно стоял бы предлог «в» и этим предлогом связывалось бы слово «вина» со словом «прелюбодеяние». Между тем, этого нет. Следовательно, в речи Христа слово, «вина» действительно означает лишь «причину», а не другое что-нибудь. А если это так, то слова «кроме вины прелюбодеяния» совершенно одинаковы с словами «исключая причины прелюбодеяния». Все же изречение Спасителя можно будет передать и так: разводящийся с женою своею, не вынуждаясь к этому её прелюбодеянием, подает ей повод прелюбодействовать. Такая перефразировка слов Христа вполне безукоризненна в грамматическом отношении, будучи и с этой стороны вполне соответствующею подлинным евангельским словам. В грамматическом отношении слова: кто разводится с женою своею, образуют придаточное определительное предложение, а слова: подает ей повод прелюбодействовать представляют собою главное предложение. В первом из этих предложений заключено подлежащее, а во втором сказуемое. Между же определительным и главным предложением в евангельском тексте стоит сокращенное придаточное обстоятельственное предложение, выраженное словами: кроме вины прелюбодеяния. Что обстоятельственные предложения могут сокращаться и так, как они сокращены в евангельском тексте, это должно быть известно всякому школьнику. Каждый же школьник ведаёт и то, что эти слова можно передать или, как мы сделали, фразою: не вынуждаясь к этому её прелюбодеянием, или же фразою: если не вынуждается к этому её прелюбодеянием.

Спрашивается, каким же образом гр. Толстой усмотрел логическую и грамматическую бессмыслицу там, где царствует

безупречная логичность и таковая же грамматичность? Против строгой грамматичности и логичности рассматриваемых слов должно ратовать лишь в том случае, если их переделать по методу Л. Толстого и понимать внутреннюю их связь по его своеобразной логике. Рассматриваемые евангельские слова гр. Толстой облекает в следующую грамматическую форму: тот, кто разводится с женою, кроме виновности в безнравственности, заставляет ее прелюбодействовать. Что такое здесь слова: кроме виновности в безнравственности, как они соотносятся с другими словами и зачем попали среди них, грамматически этого нельзя видеть. Это и понятно само собою. Правильная грамматическая речь предполагает и логическое её построение. В приведенных же словах Л. Толстого, передающих евангельскую речь, трудно отыскать какую-либо логику. У нашего писателя выходит, что можно заставлять жену прелюбодействовать и в то же время не быть виновным в безнравственности такого принуждения к прелюбодеянию. Как это ни странно, но по логике гр. Толстого несомненно выходить так, ведь указываемая им вина или виновность в безнравственности видимо не относится к принуждению жены прелюбодействовать, а касается совершенно другого дела предполагаемого нового вступления мужа в брак.

Сам собственно погрешая против логики, Л. Толстой, однако, усиливается доказать нелогичность обычного понимания слов Христа о разводе. Но удачно ли он доказывает правоту своего взгляда? Посмотрим. Он уверяет, будто бы муж, разводящийся с женою хотя бы вследствие нарушения ею супружеской верности, все-таки подает ей повод прелюбодействовать и что, поэтому, допускать развод даже на этом основании странно. Так ли это? Ведь, по смыслу евангельского текста, муж может искать развода именно потому, что жена его уже прелюбодействует. Как же он может подавать повод к совершавшемуся уже прелюбодеянию со стороны жены своими хлопотами о разводе с нею? Сказать это все равно, как если бы мы сказала, что один человек, заставши другого за кражею и отдав его в руки правосудия, подает ему повод к краже. Положим, лицо, с коим вследствие его прелюбодеяния

расторгнут брачный союз, может и после развода прелюбодействовать. Однако, все-таки нельзя сказать, что повод к распутству дается лицом, начавшим дело о разводе. Один из супругов, предававшийся распутству до развода вследствие своей нравственной распущенности, и после развода может распутничать по собственной же вине, пользуясь для этого всякими поводами, а не по чьей-нибудь чужой вине.

Что касается законного расторжения брака, то оно само по себе менее всего должно вести виновную сторону к дальнейшему распутству. Будучи повинным в нарушении супружеской верности и за то наказанным, человек обязан раскаяться хотя теперь, а не развратничать, если только в нем сохранилось какое-нибудь доброе чувство. Коль скоро же он станет продолжать прежнюю жизнь, то это будет лить особым оправданием необходимости состоявшегося развода.

Против логичности обычного понимания рассматриваемых слов Христа гр. Толстой указывает, затем, на то, что каждый, ищущий развода с женою, делает это в видах распутства женитьбы на другой женщине. Это мнение Л. Толстого неосновательно. Во-первых, далеко не все, расторгнувшие первый брак, вступали и вступают во второй. Кому же неизвестно, как многие, освободившись от тягостных для них уз первого брака, ушли навсегда в тот или другой монастырь и посвятили себя на особого рода служение Богу и ближнему? Не редко бывает и теперь, что правая сторона не только не вступает в брак, но и вообще ведет жизнь безукоризненную в половом отношении. Во-вторых, вступить во второй брак вовсе не значит непременно предаваться распутству. Последнее необходимо предполагает или вступление в незаконную, т.е. неосвященную церковью, связь с другим лицом, или такое нарушение всякого целомудрия и в законном браке, когда муж и жена видят друг в друге лишь предмет сладострастия и поскотски предаются половым наслаждениям, следуя первому движению страсти и даже искусственно вызывая его.

Нарушения целомудрия вовсе не может быть и во втором браке, если человек остается верным своему долгу и не забывает своего человеческого достоинства. Понимать же под

распутством само по себе вступление во второй брак неосновательно уже потому, что он может быть обусловлен только желанием одного из супругов обеспечить надлежащее воспитание малолетних детей.¹¹⁵⁰ Вообще же относительно второго брака нельзя не признать справедливыми следующих слов Мартенсена. Опыт показывает, говорит он, что есть примеры, в которых второй брак в действительности есть первый, т.е. наиболее согласующийся с идеалом брачных отношений между мужем и женою.¹¹⁵¹ Оспорить этого нельзя.

Далее, напрасно также граф Толстой усматривает в дозволении Христом развода непоследовательность на том основании, будто бы оставление, хотя бы и законное, мужем жены, и наоборот, служит причиною существующего среди людей разврата. Кто же не знает, что супруги, формально не разрывая брачного союза между собою, могут, однако, предаваться распутству, вступая каждый даже с соизволения другого в преступную связь с посторонним лицом? Судя по разным печатным сообщениям, такое печальное явление весьма обычно во Франции,¹¹⁵² например, да, к прискорбию, и не в ней одной.... Запрещением бракорасторжения иногда лишь увеличивается число преступных связей. Не каждый в состоянии совершенно подавить свои половые инстинкты или обуздать их требования. Убедившись в полной измене себе со стороны, например, жены и в виду её неисправимости гнушаясь половым общением с нею, разве не ставится супруг на опасный и скользкий путь решительным недопущением развода с распутной женою и вступления в новый брак? Не каждый и вообще способен отрешиться от влечения к правильной семейной жизни с её заботами и радостями, хотя бы и не отличался чувственностью. Распутство существует не потому, что допускается бракорасторжение на надлежащем основании и заключение второго брака. То и другое, напротив, суть своего рода меры для обуздания и предупреждения распутства. Распутство в христианских странах существует вследствие пренебрежительного отношения людей к требованиям христианской религии и церкви и вследствие нежелания людей бороться со своими плотскими вожделениями и с внешними

соблазнами. Великая и непререкаемая истина заключается в словах Божественного Учителя, возвещающего, что из сердца исходят злые помыслы, прелюбодеяния и любодеяния.¹¹⁵³ В сущности эту же безусловную истину высказал потом Кант, утверждая, что во всей вселенной ничего нельзя мыслить в собственном смысле как доброе, кроме доброй воли,¹¹⁵⁴ а, следовательно, и наоборот, в собственном смысле злое есть лишь злая воля. Не странно ли же, что Л. Толстой усматривает причину распутства в дозволении развода? Если бы люди по-христиански понимали супружеские обязанности, свято чтили возвышенный идеал брачной жизни, указываемый церковью, и стремились к возможному его осуществлению. тогда, даже при самых льготных условиях бракорасторжения, ни один брак не расторгался бы.

Наконец, без достаточного же основания видит этот писатель непоследовательность со стороны Христа в допущении развода на том основании, что Он же, Христос, требует от нас прощать грехи другим людям. Спаситель, ведь, не повелевает мужьям непременно разводиться с женами, прямо и существенно погрешившими против своего супружеского долга. Он лишь допустил развод в случае нарушения одной стороною супружеской верности и в случае непреклонного желания со стороны другой расторгнуть брак. Значит, Его заповедь о прощении согрешившим против нас и о примирении с ними остается несколько не колеблемою. Она обращена одинаково и к супругам, и к не супругам. Как последние, так и первые обязаны исполнять ее, насколько возможно для обижаемого и насколько безвредно для грешащих постоянное прощение им грехов. Христианин супруг прекрасно поступить, если покроет своим великодушием грех своей жены и постарается сделать все возможное для возвращения её к супружескому долгу. Согласно с наставлениями Спасителя о прощении и миролюбии, писатели и учителя Церкви, начиная с древнейших, внушали и внушают мужьям, а, следовательно, и женам, прощать половые грехи друг другу до последней возможности и не спешить формальным разводом. Так, например, св. Ерма, апостольский муж, прямо называет

«великим грехом» нежелание со стороны мужа простить павшую, но раскаявшуюся жену свою.¹¹⁵⁵ Из этого, однако, никак не следует, будто бы муж с христианской точки зрения никогда не должен искать развода с женою, сколь глубоко павшею и нераскаянною ни оказывалась бы она при всем великодушном и миролюбивом отношении к ней её мужа.

Тот же Христос, Который требует от нас прощать нашим обидчикам и притеснителям, заповедал нам сперва единолично обличать согрешившего против нас, затем при содействии других лиц и наконец предать его суду Церкви, коль скоро он оказывается упорным, а если он пренебрежет и этим последним, т.е. не подчинится требованиям самой Церкви, в таком случае трактовать его, как язычника и мытаря, или прервать всякое общение с ним.¹¹⁵⁶ Эти слова Спасителя вполне применимы и к отношениям между мужем и неисправимо развратной женою. Мириться с распутством жены, не смотря на крайнее её упорство и полную нераскаянность, и продолжать сожитительство с нею значит уже потворствовать злу и даже соучаствовать в нем. Ап. Павел говорит: или не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно тело с нею.¹¹⁵⁷ Но жена, упорная в своем прелюбодеянии, и есть блудница. Обманывая доверчивого мужа, она может вводить и его самого в блуд, коль скоро домогается полового общения с ним. Юридически прервать брачный союз с такой неисправимой женщиною значит лишь выразить уважение к таинству брака. Продолжать же его значит не только допускать дальнейшее и дальнейшее попрание этого таинства, но и лишь наружно сохранять союз, совсем подорванный в самом его существовании виновною и упорно грешащею стороною. Разрыв брачного союза с нею, однако, не означает того, что, например, муж со всей искренностью не простил своей жене, с кою прервал всякую связь. Напротив, он сколько может, столько же и должен не только по-христиански простить ей со своей стороны всю вину её против него и все, пережитые им из-за неё, горести, но и молиться Богу об её прощении и нравственном обновлении. А иное дело продолжение брачного союза с женщиною, систематически попирающею его, оно неуместно и нравственно

вредно для обеих сторон, будучи в то же время глумлением над святыней брака.

Таким образом, все, что ни возражает гр. Толстой против мнимо непоследовательного допущения Христом бракорасторжения и, следовательно, против дозвоительности последнего, падает само собою. Речь Спасителя о разводе, как она обычно берется и понимается, не только безупречна в филологическом отношении, но и не заключает в себе ничего противоречащего ни грамматике, ни логике и т.п. Но гр. Толстой уверяет, будто Спаситель, в противоположность Моисееву закону, прямо и ясно воспретил развод по каким бы то ни было причинам и что бракорасторжение допущено церковью совершенно произвольно. Разве правда все это?¹¹⁵⁸

Чтобы правильно понять, в каком отношении находится заповедь Христа, касательно развода к Моисеевому законодательству, для этого нужно сперва хоть кратко выяснить отношение этого последнего к половой жизни евреев.

Едва ли какое-нибудь другое древнее законодательство вело столь энергическую и непрестанную борьбу с половой беспорядочностью и распущенностью, чем какую вело ветхозаветное Моисеево законодательство. Евреи отличались страстным характером и нередко доходили в половом отношении до самой крайней извращенности и необузданности. Они часто не удовлетворялись обычным половым общением между мужчиной и женщиною, хотя и оно открывало широкий простор злоупотреблениям при преобладании у них чувственных инстинктов и вожделений. Как мужчины, так и женщины нередко доходили до противоестественных половых сношений не только друг с другом, но и с теми или другими представителями животного царства. Уже самое существование в Моисеевом законе постановлений, направленных против этих пороков,¹¹⁵⁹ говорит об их существовании. Всякий знает, что можно судить по законодательным воспрещениям дурных действий о предшествовавших этим воспрещениям порочных явлениях. Имея в виду Моисеев закон, ап. Павел прямо говорит, что он дан по причине преступлений,¹¹⁶⁰ и что при отсутствии последних не было бы и закона.¹¹⁶¹ Независимо и от

этого каждый, кто внимательно прочитывал ветхозаветные книги Священного Писания, знает, что евреи иногда заходили слишком далеко в половых грехах и нередко падали в этом отношении ниже окружающих их народов.¹¹⁶²

Имея в виду сдержать и обуздать половую похотливость и её беспорядочность, Моисеево законодательство выдвинуло целый ряд постановлений, не только вообще нормирующих половые отношения, но и грозящих самыми суровыми карами за особенно грубые половые грехи.¹¹⁶³ Трудно ожидать, чтобы ветхозаветное законодательство, стремившееся водворить возможный порядок в половой жизни евреев и чистоту семейной жизни у них, покровительствовало разводам мужа с женою. На самом деле мы и не находим такого покровительства, не смотря на то, что гр. Толстой расположен приписывать его Моисею. Приведем сполна то постановление, на которое он опирается. Если кто возьмет жену и сделается её мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное (ervath dabar), и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, и, она выйдет из дома его, пойдет и выйдет за другого мужа, но и сей последний муж возненавидит ее и напишет ей разводное письмо и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, или умрет сей последний муж её, взявший ее себе в жену, то не может первый её муж, отпустивший ее, опять взять ее себе в жену после того, как она осквернена, ибо сие есть мерзость пред Господом.¹¹⁶⁴ Если взять во внимание господствовавшую среди евреев животную похотливость и половую распущенность, с которою никак не вяжется какая-либо устойчивость и прочность брачного союза, если поглубже вдуматься в смысл приведенных слов, то мы должны будем признать, что они скорее всего имеют значение противодействие расторжениям брака, а отнюдь не покровительства им.

Уже самое требование, чтобы разрывающий брачный союз со своей женою, по крайней, мере выдавал ей формальную разводную бумагу, говорит о господствовавшем среди евреев обычае бросать своих жен по малейшему капризу и о решительном не существовании у них каких-либо стеснительных

правил и формальностей, ограничивавших личный произвол и сдерживавших стремление к расторжению брачных уз. Злоупотребление разводами достигло такой степени, что вызывало крайнюю нужду в каком-нибудь, ограничивающем их, распоряжении. Оно и выразилось в указанном требовании. То, что сперва явилось в качестве продукта обычного права, Ветхозаветный законодатель санкционировал и поставил на степень непререкаемого юридического повеления. Что это именно так сделал он, видно из следующих слов Спасителя: пусть даст (муж) разводную (жене). Каждый согласится, что исполнение такого повеления уже не могло быть частным делом исключительно между мужем и женою. Оно непременно предполагало то или иное вмешательство посторонних лиц, как, например, родителей или родственников жены, сведущих в законе писцов и т.д. Этим обстоятельством личный каприз или произвол мужа значительно ограничивался.

В самом деле, коль скоро он был обязан совершить задуманный развод с женою юридически установленным порядком, то призывался этим к тому, чтобы и посторонним людям указать и доказать свое право на развод с женою. Но и этого мало, закон до известной степени указывал сам, а не предоставлял личному капризу или произволу избирать повод к разводу. Муж в праве был домогаться и надеяться честно развестись с женою особенно тогда, когда не вопреки своей совести мог сказать всякому, что несомненно нашел в ней что-либо действительно противное – *ervath dabar*. Что именно разумеется под этими еврейскими словами, теперь решить это со всей бесспорностью не легко. Слова: *ervath dabar* предполагают вообще какой-либо немаловажный недостаток или порок, имеющий прямую связь с половыми отношениями между мужем и женою. На это указывает не только заботливость законодателя об устранении всего, что расстраивает эти отношения,¹¹⁶⁵ но и одно весьма важное место в книге Чисел, где под омерзительным или срамным (*ervath dabar*) прямо и ясно указывается не иное что, как предполагаемое осквернение жены чрез фактическую измену своему мужу, чрез нарушение супружеской верности ему.¹¹⁶⁶

Нужно, однако, сказать, что, по Моисееву законодательству, не это только «осквернение» жены являлось достаточной причиной развода мужа с женою и женитьбы его на другой, если он того пожелает.¹¹⁶⁷ В ветхозаветных книгах Священного Писания ясно указывается и еще один повод к бракорасторжению. Так, пророк Малахия говорит, что Господь дозволил же мужу отпустить свою жену, коль скоро он проникся ненавистью к ней и не освобождается от этой ненависти.¹¹⁶⁸ В цитированном нами постановлении Моисеева закона слова: если жена не найдет благоволения в глазах мужа и имеют в виду эту самую ненависть. Разрешая развод и по причине ненависти мужа к жене, Моисеево законодательство стремилось этим устранить наибольшее зло, какое могло проистечь вследствие вынужденного сожителства мужа с совершенно опостылевшей ему женою.

Таким образом. Моисеев закон допускал два основания к оставлению жены мужем и к его женитьбе на другой. То и другое основание все-таки не было сформулировано с строгой точностью и ясностью. Отнюдь не допуская, чтобы евреи разводились со своими женами просто в силу личного желания развестись и вступить в брак с другою, Моисеево законодательство говорило вообще, что брак может быть расторгнут, коль скоро жена не найдет благоволения в своем муже, или коль скоро последний усматривает в ней нечто скверное, противное ему.¹¹⁶⁹ Тут несомненно нет точного и ясного определения условий развода. Иное дело, если бы указывалось, чем именно вызванное женою не благоволение должно служить для мужа причиной к разводу с нею. Этим полагалось бы уже значительное ограничение личному усмотрению мужа. По вопросу о нахождении мужем жены оскверненною хотя в книге Чисел и ставится граница произволу мужа, однако же это не то, что хорошо доказанная и несомненная виновность жены в измене мужу.

Благодаря и этому, еврейские толковники могли легко истолковать оба эти постановления Моисеева закона в очень благоприятном смысле для крайнего облегчения: а) разводов и б) перемен жен евреями. Так это и случилось. Гиллел,

например, истолковывал эти постановления в таком широком смысле, что мужу открывалась полная свобода на отвержение жены по всякому поводу до простого каприза включительно. У него равно значили, если жена, положим, стала немой, пьяницей, эпилептиком, или же плохо приготовила обед, что-нибудь пересоливши или пережаривши. Акиба категорически заявлял, что муж вполне законно удаляет жену, если усмотрел другую по красивее.¹¹⁷⁰ Что такого рода истолкование постановлений Моисеева закона представляет собою искажение истинного их смысла, это бесспорно. Но справедливо и то, что уже некоторая неточность и неясность постановлений Моисеева закона открывала наиболее разнузданным из евреев возможность истолковать их ко времени Христа в смысле, весьма облегчающем развод и прямо так или иначе попирающем даже заповедь Божию: не желай жены ближнего твоего.¹¹⁷¹

Обставивши возможными тогда препятствиями бракорасторжение среди евреев, Ветхозаветный законодатель отнюдь не повелевал мужу разводиться с женою на таком-то основании и с соблюдением таких-то необходимых условий, но лишь допускал легальный развод, имея в виду, что запрещение его повлечет за собою большее зло, чем каковое может быть плодом развода и каковое ведет к нему. Христос прямо и решительно говорит, что Моисей позволил мужьям разводиться, на указанном основании, с их женами лишь вследствие жестокосердия евреев.¹¹⁷² А коль скоро Ветхозаветный законодатель все-таки допускал развод под известными условиями, хотя и не покровительствовал разводам, то можно ли ожидать, чтобы Спаситель не оказал никакого снисхождения к человеческим слабостям и совершенно отверг бракорасторжение по каким бы то ни было причинам?

Ожидать этого нет ни малейшего основания, Он ведь не пришел, по Его собственным словам, разрушить закон, а пришел восполнить или усовершенствовать его. Как восполнителю или усовершенстителю ветхозаветного закона в его существенных началах, Христу предстояло, во-первых, во всей силе подтвердить ветхозаветное догматическое учение о

нерасторжимости брака, а, во-вторых, в виде исключения постановить, вместо прежних сравнительно льготных условий бракорасторжения, такое условие, которое затрагивало бы самое существо брачного союза и по нарушении коего расторжение брачных уз было бы последовательным делом. Это-то и совершил Спаситель, указав, взамен прежнего условия, слишком растяжимого и дававшего пищу разным кривотолкам, новое и единственное условие бракорасторжения, а именно, бесспорное и фактическое нарушение одною стороною супружеской верности, дошедшею до самой тесной связи уже с другим лицом, совершенно посторонним, и чрез то уже упразднившею брачный союз самым делом. Дозволивши расторжение брачного союза в случае нарушения одною из сторон супружеской верности, Иисус Христос тем самым дал невинному из супругов позволение вступить в новый брак с другим лицом, коль скоро он пожелает.

Хотя это позволение прямо не выражено Спасителем, но оно само собою подразумевается у Него разрешением полного развода. Ведь в Моисеевом законодательстве возможность для невинной стороны вступить в новый брак условливалась законно состоявшимся разводом. Тоже предполагается и указанным в Нагорной проповеди условием расторжения брака. Мало того, в словах Иисуса Христа о бракорасторжении находим хотя и косвенное, но для рассудительных людей непререкаемое указание на дозвоительность невинному супругу вступить, если он пожелает, во второй брак. Вот эти слова Богочеловека: кто разведется с женою своею не из-за прелюбодеяния её и потом женится на другой, тот прелюбодействует.¹¹⁷³ Разве не следует из этих слов, что женитьба невинного лица на другой женщине не предосудительна? Ведь такое лицо, вступивши во второй брак, этим самым отнюдь не поставляет себя в положение и состояние прелюбодея? Если бы Спаситель совершенно отделял вопрос о разводе от вопроса о вступлении одного из супругов в новый брак, то Он и не высказал бы вышеприведенных слов во всей их полноте, а ограничился бы лишь словами собственно о разводе. Мало того, так как по

Моисееву закону и по убеждению всех слушателей Христа с понятием о законном разводе неразрывно соединялась мысль об открывающейся для невинного, возможности вступить во второй брак, то Спаситель, конечно, высказался бы прямо против такого брака, если бы учил об этом иначе, чем гласило Моисеево законодательство. Христос же, как мы видели, ясно осудил новый брачный союз только по отношению к тому, кто развелся с прежней женою не вследствие нарушения ею супружеской верности. Таким образом, не должно бы подлежать ни малейшему сомнению, что Спаситель дозволил невинному лицу как развод на указанном основании, так и вступление в новый брак. Само собою разумеется, решение вопроса о допустимости развода, а потом брака, в каждом данном случае есть дело церкви Христовой, её представителей или иерархов, но не чье-либо иное, хотя она и может предоставить, положим, гражданской власти и её органам исследование формальной стороны вопроса, т.е. вопроса о действительной виновности того или другого супруга.

Ошибочна уверенность гр. Толстого и в том, будто бы контекст подтверждает его произвольную мысль о безусловной нерасторжимости брачного союза. Коль скоро у одного Евангелиста прелюбодеяние которого-либо из супругов дважды и ясно представляется уважительной причиной развода, то никак нельзя ожидать, чтобы у Евангелистов: Марка и Луки и у ап. Павла дело было изложено иначе, если бы они имели целью подробно повествовать о нем. Но этого мы не находим у них. Почему именно упомянутые два Евангелиста не излагают речи Спасителя во всей её полноте, на этот вопрос нельзя ответить категорически, ибо это известно только им одним.

Можем лишь предполагать, что св. Марк и Лука не сполна передают содержание Нагорной проповеди потому, что находили ее достаточно переданной св. Матфеем, от коего Евангелие явилось раньше. Они сообщают из этой проповеди только то, что находили нужным сообщить сообразно с целями и назначением своих боговдохновенных писаний. Равным образом, не все же сообщают они и из других бесед Спасителя, а лишь то, что требовалось их точкою зрения и

предназначением их писаний. Возьмем хотя бы сказанное Лукою о разводе. Он не нашел нужным указать даже того, как, за чем и с кем беседовал Христос об этом предмете, так что слова Спасителя, приведенные этим Евангелистом и касающиеся вопроса о разводе, представляются даже совершенно неожиданными.¹¹⁷⁴ Следует ли из этого, что Спаситель не беседовал подробно об этом предмете не только вообще с народом, но в частности и с фарисеями и что сообщения других Евангелистов, например, Марка, о таких беседах не имеют решающего значения?

Если же так думать было бы странно, то не менее странно говорить о недопущении Христом развода на том лишь основании, что Евангелисты Марк и Лука вовсе не приводят именно тех Его слов, в коих выражается дозволение мужу развестись с женою в случае её прелюбодеяния. Однако же, эту-то странность и допускает Л. Толстой. Он не обратил внимания на то, что Марк, судя по ходу его речи о браке, имел целью указать на слова Христа об особой святости брака, решительно забытой преимущественно фарисеями. Эти последние предлагали Спасителю и вопрос о бракорасторжении с дурным умыслом.¹¹⁷⁵ Они прекрасно знали, что Моисеев закон позволяет развод на известных условиях, но ставили вопрос коварно. Господь и отвечает им не на этот вопрос, а обличает их за их легкомысленный взгляд вообще на брак. Общую мысль Христа, раскрываемую у этого Евангелиста, можно выразить так: «напрасно вас, фарисеев, более всего занимает вопрос об условиях бракорасторжения, и вы усиливаетесь изобрести льготные условия для этого, надобно же заботиться о том, чтобы брак для вступивших в него был так свят, чтобы у них не было даже самых поводов и причин к разрыву союза, установленного самим Богом».¹¹⁷⁶

Что же касается слов, сказанных у евангелиста Луки относительно развода, то они имеют в виду лишь легкомысленные способы бракорасторжения, практиковавшиеся среди евреев, и осуждают их. Это можно утверждать на том основании, что далее говорится о женитьбе на разведенной с мужем.¹¹⁷⁷ Эта женитьба действительно была в обычае у

евреев, коль скоро находился жених, готовый взять за себя разведенную с мужем. Но уже сама возможность для женщины выйти за другого после её отпущения первым мужем говорит, что она нисколько не повинна была в нарушении супружеской верности, а просто перестала нравиться мужу. Наконец, нисколько не говорит в пользу мысли Толстого и его ссылка на слова ап. Павла. Последний не задавался же изложением учения о разводе специально. Впрочем, разве он восстает против всякого развода и в следующих своих словах: если жена разведется, то должна оставаться небрачною, или примириться с мужем своим?¹¹⁷⁸ Апостол, положим, не говорит здесь прямо, при каких же условиях дозволителен этот развод, но он видимо предполагает его. Что Апостол имеет в виду именно развод, а не временную разлуку жены с мужем, за это ручается замечание его о необходимости для неё или примириться с мужем, или оставаться безбрачною. К тому же, Апостол уже касался вопроса о временной разлуке супругов, требуя, чтобы она была непродолжительна, предпринималась по взаимному согласию и имела религиозно-нравственные цели.¹¹⁷⁹ Вовсе не имея целью указывать, при каких условиях расторгим христианский брак, ап. Павел и в рассмотренных нами словах не дает опоры для мысли гр. Толстого, будто развод не дозволителен.

Обвиняя позднейших церковных учителей и современных нам богословов в неправильном переводе в превратном истолковании слов Спасителя о бракорасторжении, гр. Толстой едва ли не нарочито опустил из виду и замолчал следующие весьма важные обстоятельства.

Так как гр. Толстой в доказательство этого обвинения вовсе не делает ссылок на каких-либо церковных писателей, то мы могли бы ограничиться голословным протестом против него. Однако, в интересах положительной стороны дела, заметим следующее. Немалое число церковных писателей первых веков христианства, писателей, по-видимому, уважаемых и Л. Толстым, поскольку приходилось им высказываться по данному вопросу, читали и донимали слова Иисуса Христа о разводе именно так, как читают их и понимают последующие церковные писатели и богословы. Так, например, св. Епифаний прямо

говорить, что человек, вступивший во второй брак хотя бы вследствие расторжения первого брака из-за прелюбодеяния жены, не осуждается ни Словом Божиим, ни церковью.¹¹⁸⁰ Тертуллиан ясно высказывается, что полное расторжение брачного союза, в случае прелюбодеяния мужа или жены, дозволено самим Господом Иисусом Христом.¹¹⁸¹ Этот же церковный писатель порицает тех женщин, которые, после развода с первым мужем, гнушаются вступать во второй брак, забывая, что лучше выйти снова замуж, чем разжигаться греховно.¹¹⁸² Подобным же образом высказывается и Ориген.¹¹⁸³ Даже и те из церковных писателей¹¹⁸⁴ первых веков христианства, которые, по-видимому, не склонны допускать формального бракорасторжения, все-таки признают необходимым для мужа совсем оставлять нераскаянную распутную жену. Так, св. Ерма прямо говорит, что необходимо отпустить жену, которая, однажды раскаявшись в своем распутстве, снова начинает вести зазорную жизнь. Муж обязан оставить такую жену потому, что, по выражению этого апостольского мужа, для рабов Божиих покаяние должно быть одно.¹¹⁸⁵ Разве это не есть в сущности уже бракорасторжение? Последовательное развитие и применение взгляда св. Ермы само собою ведет к мысли о дозволительности и формального бракорасторжения.

История православной церкви свидетельствует, что представители церковной иерархии, начиная с первых веков христианства и по настоящее время, хлопотали, вопреки клеветам Л. Толстого, вовсе не о предоставлении людям наибольшей свободы в деле бракорасторжения. Напротив, церковь в лице своих предстоятелей всячески старалась ограничить свободу разводов, практиковавшуюся в языческом и иудейском мире, и стремилась впоследствии времени повлиять в этом смысле на само гражданское законодательство, хотя и не всегда успевала в последнем отношении.¹¹⁸⁶ Упрек, брошенный гр. Толстым представителям нашей церковной иерархии, также представляется в общем не более, как клеветой.

В самом деле разве это не клевета, будто бы представители нашей церковной иерархии старались всевозможно облегчить Иоанну Грозному его разводы с женами? Всякий, знакомый с историей, скажет, что даже этому царю, не хотевшему знать никаких препятствий, стоило немалых усилий и изворотов устраивать эти разводы и что лучшие представители церкви смотрели на них очень неодобрительно. Или возьмите во внимание развод великого князя Василия Ивановича с его супругою Соломанией. Князь обращался за советом и за рассмотрением своего дела к восточным патриархам и на Афон, но встретил там решительное неодобрение. Хотя настойчивому князю все-таки удалось развестись с женою и вступить в брак с иной, однако же и духовные лица считали поступок князя преступлением, а его самого многие называли за его новый брак даже прелюбодеем.¹¹⁸⁷ Обращаясь к настоящему времени, разве не встречаем даже в самой печати упреков, обращенных к церкви за то, что она ставит слишком тяжкие требования для бракорасторжения и старается ограничить случаи последнего? Л. Толстой не хочет знать всего этого. Он не без умысла замалчивает и то, что, по требованию церковного законодательства, супруг, домогающийся и на законном основании развода со своею женою, и наоборот, предварительно подвергается увещанию со стороны пастырей церкви оставить свое намерение и примириться с виновной стороною. Разве в этом потворство бракорасторжениям?!

Из всего, что мы нашли нужным сказать против гр. Толстого по вопросу о разводе, видно, что ни одно из доказательств, приведенных им в пользу своей мысли о совершенной не дозволительности развода по учению Христа, не выдерживает сколько-нибудь серьезной критики. А коль скоро это так, то мысль о дозволительности развода с христианской точки зрения остается непререкаемою, правило же Л. Толстого: не разводись с женою представляется плодом произвольного и ни для кого необязательного измышления. Плодом лишь фантазии же являются и его заверения, будто представители церкви

извратили смысл учения Христова о браке ради угождения
сильным мира сего.

V. О клятве и присяге

Общий характер взглядов гр. Толстого таков, что для него весьма важно доказать, будто Христос безусловно отрицал всякую клятву именем Божиим и в особенности присягу. Действительно, он и сделал все возможное для него, чтобы доказать недопустимость клятвы и присяги. Запрещение их он видит особенно в следующих словах Спасителя: Слышали вы, что сказано древним, не преступай клятвы, но исполняй предо Господом клятвы твои. А я говорю вам, не клянись вовсе ни небом, потому что оно престол Божий, ни землею, потому что она подножие ног Его, ни Иерусалимом, потому что он город Великого Царя, ни головой твоею, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным. Но да будет слово ваше да, да; нет, нету, а что сверх этого, то от лукавого.¹¹⁸⁸ Приведя эти слова Спасителя, Л. Толстой вдается в следующие рассуждения, чтобы выяснить и доказать несогласимость их с употреблением клятвы и присяги среди христиан.

Место это, говорит он, когда я его читал, прежде постоянно смущало меня. Оно смущало меня не своей неясностью, как место о разводе, не противоречием с другими местами, как разрешение не напрасного гнева, не трудностью исполнения, как место о подставлении щеки. Нет, оно смущало меня, напротив, своей ясностью, простотой и легкостью. Рядом с правилами, глубина и значение которых ужасали и умиляли меня, вдруг стояло такое бесполезное для меня, пустое, легкое правило, которое, казалось, ни для меня, ни для других не имеет решительно никакого значения. Ведь и без того я не клялся ни Иерусалимом, ни Богом, ни чем-либо иным, и это не стоило мне никакого труда. Кроме того, казалось мне, что, буду или не буду я клясться, это не может иметь ни для кого какой-нибудь важности. Желая же найти объяснение этого правила, смущавшего меня своей легкостью, я обратился к толкователям. На этот раз они помогли мне.¹¹⁸⁹

Все толкователи, продолжает гр. Толстой, видят в этих словах подтверждение третьей заповеди Моисея, не клянитесь именем Божиим напрасно. Они объясняют эти слова в том смысле, что Христос, как и Моисей, запрещает произносить имя Божие всуе. Кроме того, толкователи говорят, что правило Христа не клясться не всегда обязательно и вовсе не относится к той присяге, которую каждый гражданин дает предержащей власти. Подбираются толкователями тексты из Священного Писания, но не для того, чтобы подтвердить прямой смысл предписания Христова, а для того, чтобы доказать, что его не необходимо нужно исполнять и что можно и должно обойти его исполнением. Толкователями говорится, что Христос сам утвердил клятву на суде, когда на слова первосвященника: «заклинаю тебя Богом живым» отвечал «ты сказал». Говорят, что апостол Павел призывает Бога во свидетели истины своих слов, а это де, очевидно, есть не иное что, как клятва. Говорится, что клятва была предписана законом Моисея, но Господь не отменил этой клятвы. Говорится, что запрещены лишь пустые, фарисейско-лицемерные клятвы. Поняв смысл и цель этих объяснений, я увидел, что заповедь Христа о клятве совсем не так ничтожна, легка и малозначаща, как мне казалось сначала, когда я не относил к числу клятв, запрещенных Христом, присяги, требуемой в государственных целях. Я и спросил себя: да не сказано ли здесь, в заповеди Христа о клятве, что непозволительна и та присяга, которую церковные толкователи так старательно выделяют из всяких других клятв? Не воспрещается ли здесь та самая присяга, без коей невозможно разделение людей по государствам, без коей немыслимо военное сословие? Солдаты это те люди, которые совершают всякие насилия и которые не даром сами себя называют «присягою». Всякий военный предпочтет требованиям Евангелия требования воинского устава именно в силу данной присяги. Она так нужна для поддержания страшного зла, производимого насилием и войнами, что даже во Франции, где христианство отрицается, все-таки сохраняется присяга. Христос должен был сказать: «вы отнюдь не присягайте никому». Не Он ли приходил для уничтожения зла? Но ведь

пока не изгнана из употребления клятва, до тех пор зло будет беспрепятственно держаться в мире. Но, быть может, во время Христа зло было заметно не так, как теперь? Это неправда. Не даром же еще Епиктет и Сенека говорили о том, что ненужно никому присягать. Не даром же это самое говорится и в законах Ману.¹¹⁹⁰ Можно ли же утверждать, будто Христос не видел этого зла? Нельзя утверждать этого уже потому, что Он высказался на этот счет прямо, ясно и даже обстоятельно

Он сказал: «Я говорю, что вы совсем не должны клясться». Выражено здесь запрещение клятвы и присяги так ясно, просто и несомненно, что не оставляет места ни для каких разноречащих толкований, замечает гр. Толстой. Это тем более, говорит он, должно сказать, что в заключение Своих слов о клятве и присяге Христос прибавил: «все же, что от тебя требуется более такого ответа, каков: да или нет, происходит от начала зла». Да и как скоро учение Христа состоит в том, чтобы мы исполняли волю Бога, то разве может человек клясться, что он будет исполнять волю человека? Ведь не всегда же совпадает воля Божия с волею человеческою. На это указывает сам же Христос в рассматриваемом месте, говоря: «не клянись головою, потому что не можешь сделать ни одного волоса белым или черным». О том же говорится в послании Иакова. В послании своем, в конце его, как бы в заключение всего, этот апостол говорит: прежде всего же, братия мои, не клянись ни небом, ни землею, ни другой какой-либо клятвою, но да будет у вас: да – да, нет – нет, дабы вам не впасть в лицемерие (Heuchelei). Апостол прямо говорит, почему не нужно клясться, клятва сама по себе не кажется каким-либо преступлением, но чрез нее люди впадают в лицемерие, а потому вовсе не следует клясться. Можно ли же еще яснее сказать то, что высказали Христос и Апостол? Но я так был запутан, что долгое время спрашивал себя в изумлении: да значит ли это то, что значит? Как же все мы клянемся на Евангелии? Этого быть не может. Прочитавши же толкования, я увидел, как невозможное превратили в возможное.¹¹⁹¹ Главное препятствие к тому, чтобы понять запрещение Евангелием всякой клятвы и присяги, и состоит в том, что лжехристианские

учители с необычайной дерзостью заставляют людей клясться на Евангелии и Евангелием, т.е. принуждают делать то самое, что противно Евангелию. Как придет в голову человеку, которого заставляют клясться крестом и Евангелием, что крест от того и свят, что на нем распяли Того, Кто запрещает клясться, и что присягающий, может быть, целует, как святыню, то самое место, в коем ясно и определенно сказано: вы никак не должны клясться. Но меня эта дерзость более уже не смущала. Я прямо вижу, что в стихах: 33–37 выражена ясная, определенная и удобоисполнимая заповедь, не присягайте никогда, никому и ни в чем; всякая присяга вымогается от людей для (zum) зла.¹¹⁹²

Я не могу не верить в это, так заканчивает Л. Толстой свои рассуждения, а потому более уже не могу, как это раньше я делал, обязываться кому-нибудь какой-либо клятвою. Не могу по-прежнему оправдывать мое присягание тем, что в нем нет ничего вредного для людей, что все присягают, что присяга необходима для государства и что как для меня, так и для других было бы хуже, если я откажусь от присяги. Я знаю теперь, что она зло для меня и для других людей и уже не в состоянии более делать его. Но не это только знаю я. Теперь известен мне и тот соблазн, который вовлекал меня в это зло, в я уже не могу служить ему. Соблазн же состоит в освящении обмана именем Божиим, а обманом является то, что люди наперед обещаются повиноваться повелениям людей же или одного человека, тогда как мы решительно никому не должны повиноваться, кроме Бога. Я знаю теперь, что страшнейшее зло мира, проявляющееся в убийствах на войне, заключениях в темницы или крепости, в казнях, пытках существует только вследствие того соблазна, во имя коего люди, совершающие подобное зло, освобождаются от всякой ответственности за сделанное ими. Вспоминая теперь многое зло, понуждавшее меня на суде осуждать людей и чрез то попирая любовь к ним, я вижу теперь, что всякое подобное зло вызывается присягою, признанием необходимости подчиняться воле других людей. Я теперь понял значение слов: все, что говорится сверх простого утверждения или отрицания, т.е. сверх да или нет, всякое обещание, данной вперед, есть зло. Поняв это, я верую, что

клятва разрушает благо как мое, так и других людей, а эта вера изменила мою оценку доброго и злого, высокого и низкого. Все, что прежде казалось мне хорошим и высоким, как-то: обязанность присягою подтверждать верность правительству, вымогание этой присяги от людей и все поступки, противные совести, но совершаемые во имя присяги, все это кажется мне теперь дурным и низким. Поэтому, теперь я уже не могу отступить от заповеди Христа, воспрещающей клятву, не могу уже присягать кому-либо сам, или других понуждать к присяге, или как-нибудь содействовать существованию среди людей присяги и признанию её не только важною и нужною, но даже и безвредною.¹¹⁹³

Как видим, отвержение клятвы и присяги по взгляду гр. Толстого должно вести к весьма важным и в сущности к разрушительным последствиям для всякого государственно-общественного и церковного порядка. Тем, значит, необходимее внимательно рассмотреть, насколько тверды и основательны соображения и доводы, приводимые этим писателем против клятвы и присяги. Сказанное же им относительно этого предмета сводится к следующим общим положениям: а) Заповедь Христа о клятве и присяге представляет собою, будто бы, решительное отрицание ветхозаветного учения о них; б) слова Спасителя, взятые сами по себе, безусловно де отвергают употребление клятвы и присяги, и лишь ложное и злонамеренное их истолкование со стороны церковных учителей и писателей может видеть и видит в них иной смысл; в) не только призывание ап. Павлом Бога в свидетели истинности его слов, но и употребление Христом клятвы на суде не оправдывает существующего взгляда на клятву и присягу; г) присяга служит де злу и поддерживает его, а потому Христос не мог де не отвергать её; д) человек должен исполнять лишь волю Божию и не в состоянии поручиться за непременно исполнение своих обещаний, а потому присяга бессмысленна. Все это и рассмотрим с возможной здесь обстоятельностью.¹¹⁹⁴

Что такое человеческая клятва и присяга? Под клятвою обыкновенно разумеется удостоверение в истинности сказанного или в исполнении обещанного, соединенное с

благоговейным призыванием самого Бога во свидетели истины и в каратели лжи и обмана. Когда же клятва дается по установленной церковью и государством форме и с соблюдением предписанных ими обрядностей, она получает название присяги. Только этим одним и отличается присяга от клятвы в христианском обществе. Уже из этого видно, что было бы не рассудительно допускать присягу и безусловно отвергать клятву, и наоборот. Если будет признана дозволительной одна, то должна считаться позволительной и другая. Данное нами определение клятвы нужно признать самым правильным, ибо оно основывается на Богооткровенном учении. Люди, говорит ап. Павел, клянутся высшим, и клятва во удостоверение оканчивает всякий спор их.¹¹⁹⁵ Высшее же для людей это Господь. Посему и Бог, желая преимущественнее показать наследникам обетования непреложность Своей воли, употребил, продолжает Апостол, в посредство клятву. А поскольку Бог не мог никем высшим клясться, то клялся Самим Собою.¹¹⁹⁶

То, что говорит этот Апостол о клятве, представляет собою не более, как обобщение того, что говорится о ней, вне злоупотребления ею у людей, вообще в Священном Писании. Так же именно определяли клятву и отцы, и учителя церкви Христовой. «Что значит клясться, замечает св. Амвросий Медиоланский, как не исповедовать божественное могущество Того, Кого мы признаем Владыкою нашей верности».¹¹⁹⁷ 30-е правило вселенского Халкидонского Собора понимает под клятвою то же самое. Отсюда глубоко ошибаются думающие, будто под клятвою должно разуместь не призывание Бога во свидетели, а объявление кого-либо или чего-нибудь порукою за исполнение наших слов, так что, в случае нашей измены последним, мы должны отдать другому то, чем ручались.¹¹⁹⁸ Здесь имеется в виду собственно не клятва, а её извращение у людей, подмена её особого рода заклинаниями или заклетами. По словам св. Григория Богослова в его время «клялись», например, женой своей, детьми, своей кровью, землей и тому подобным.¹¹⁹⁹ Но это и были заклинания или заклета. Клятвы, понимаемой только в этом смысле, не усматривал Григорий

Богослов, например, в следующих словах св. апостола Павла: свидетель мне Бог.¹²⁰⁰ В действительности же и он определял клятву, в согласии с Апостолом, именно как непрерываемое подтверждение важности сказанного,¹²⁰¹ каковое подтверждение происходит при благоговейном призывании Бога во свидетели.¹²⁰² Что призывание Бога во свидетели есть именно клятва, об этом блаж. Августин замечает в следующих даже очень энергических выражениях. Было бы, говорит он, признаком развращенного сердца (*perversi cordis*) отвергать клятвы ап. Павла потому только, что он не сказал: клянусь Богом, а выразился: свидетель мне Бог. Итак, несомненно, что клятва или присяга есть удостоверение в истинности сказанного или в исполнении обещанного, соединенное с благоговейным призыванием самого Бога во свидетели истины и в каратели лжи и обмана.

Чтобы правильно и основательно судить об отношении слов Спасителя о клятве к ветхозаветному учению о ней, необходимо предварительно изложить сущность этого последнего. Клятва, употреблявшаяся среди евреев еще во времена патриархальные и освященная примером самого Бога,¹²⁰³ со времени Моисея и чрез него заповедана свыше. Употреблять ее в потребных случаях дозволил сам Бог в следующих словах: Господа, Бога твоего, бойся, Ему одному служи, к Нему прилепись и Его именем клянись.¹²⁰⁴ Со времени Моисея клятва иногда употреблялась и при судебных процессах, равно как для наибольшего засвидетельствования верноподданической преданности власти предержащей, для обеспечения исполнения еврейским народом царских постановлений и при заключении международных договоров.¹²⁰⁵

Но ради какой же цели сам Бог, как главный Виновник Моисеева закона, не только дозволил, но и несомненно установил клятву и присягу для известных случаев в жизни евреев? На этот вопрос нужно ответить здесь несколько обстоятельнее. Назначение клятвы и присяги состоит в следующем. Во-первых, дозволяя призывать Себя во свидетели истины и карателя обмана, Господь этим самым, конечно, давал людям, в видах их собственного блага, средство сообщать их

показаниям наибольшую достоверность в глазах других, а обещаниям наибольшую обязательность и полное доверие.¹²⁰⁶

Во-вторых, позволяя людям в надлежащих случаях свидетельствоваться самим Собою, как вездесущим, всеведущим, всемогущим и праведным Судиею людских слов и действий. Господь, само собою разумеется, чрез это внушал им, чтобы они в вообще ходили пред Ним всегда, т.е. не забывали бы лежащего на них долга творить Его волю во всех случаях и обстоятельствах жизни и быть в живом внутреннем общении с Ним, как источником истины и добра.¹²⁰⁷ Уже то обстоятельство, что сам Бог разрешил употребление клятвы и присяги в погребных случаях и что клятва и присяга имеют высокую цель и назначение, заставляет предполагать обязательность для людей самого серьезного отношения к случаям и способам употребления клятвы и присяги. Это мы и видим из всего, что говорится в ветхозаветных священных книгах касательно этого предмета. Так, строго воспрещается, например, клясться именем каких-либо тварных существ и предметов, превращать в привычку словесное призывание Бога во свидетели, прикрывать ложь и обман клятвою, нарушать ее и т.п.¹²⁰⁸ Наконец, в виду особой важности клятвы и присяги и по причине благотворного значения их для блага людей, Бог чрез Своих ветхозаветных пророков предсказал, что и в благодатном царстве Христа клятва и присяга будут иметь место, не отменятся.¹²⁰⁹ Таково ветхозаветное учение о клятве и присяге. Можно ли же ожидать, чтобы Христос совершенно отверг употребление клятвы во всех случаях и в каком бы то ни было виде?

Это противоречило бы Его же собственному учению о Своем отношении к сказанному в законе и у пророков Ветхого Завета и в частности было бы не согласно с предсказаниями Исаии и Иеремия касательно клятвы в благодатном царстве Мессии. Отношение Спасителя к ветхозаветному учению о клятве должно понимать, по нашему убеждению, не иначе, как следующим образом. Формальное призывание одними людьми самого Бога во свидетели для окончательного заверения других людей в истинности и непреложности какого-нибудь свидетельства или обещания, возникшее из человеческой

потребности в обезопасении от лжи и мало-по-малу вошедшее в обычай среди евреев, упорядочивается и регулируется Моисеевым законодательством, а чрез это уже перестает быть делом только человеческим, становясь в тоже время и Божеским учреждением.¹²¹⁰ Оно, как мы видели, не только допускалось под определенными законом условиями, но и положительно требовалось при судебном, например, разбирательстве некоторых дел. Оставляя в стороне государственно-гражданскую сферу жизни и отказавшись от законодательства в ней, Иисус Христос, в качестве основателя и главы благодатно-духовного царства, предъявляет его сынам и дочерям высшую заповедь и в данном случае и противопоставляет ее, главным образом, фарисейским лжетолкованиям клятвы.

Смысл заповеди Спасителя таков. Моисеев закон требовал, чтобы евреи, открыто или формально призывая единого истинного Бога во свидетеля своих заявлений и обещаний, говорили всегда истину. Иисус же Христос внушает Своим последователям, чтобы они воспитали в себе такое религиозно-нравственное настроение, при котором их простое «да» или «нет» имело бы по существу своему одинаковую с формальной клятвой убеждаемость и непреложность. Моисеев закон требовал, чтобы люди не обманывали, торжественно поклявшись самим Богом, а Спаситель внушает Своим последователям отличаться, по своему религиозно-нравственному настроению, такой правдивостью, при которой возможно высказывание лишь истины всегда и пред всеми. Моисеев закон поставляет гарантию человеческой правдивости в формальном призывании Бога во свидетели, а Иисус Христос во внутреннем настроении, неразлучном от благоговейной мысли о Боге и предполагающем всегда живое сознание Его везде присутствия и всеведения.

В среде людей, проникнутых таким настроением, формальная клятва становится уже излишнею. Если же они и должны давать её в особенных случаях, то потому только, что вынуждаются к ней подозрительностью, господствующей среди «людей мира сего», их недоверчивостью, которая в свою

очередь является плодом наблюдаемой в этих людях склонности ко лжи, к обману. Не иное что, а лишь благо ближних, заставляет истинно благочестивых людей не уклоняться, при указанных условиях, от произнесения и формальной клятвы. В виду сказанного заповедь Богочеловека касательно клятвы должна считаться действительно усовершенствием Моисеевых постановлений о ней и должна быть названа несомненно новой заповедью. Что именно так нужно понимать заповедь Спасителя, рассматриваемую здесь, это и предстоит нам, невозможности, доказать и разъяснить.

Прежде всего остановимся на раскрытии той мысли, что предсказания ветхозаветных пророков касательно законного употребления формальной клятвы и в благодатном царстве Мессии исполнились на самом Богочеловеке. Наше внимание невольно останавливается на том, что он, по повествованию Евангелистов, неоднократно свидетельствовал истинность Своей проповеди, ссылаясь на Отца Своего Небесного, как на верховного и непререкаемого Свидетеля правдивости Своих слов.¹²¹¹ Разве это не есть своего рода несомненная клятва? Ведь сущность её и заключается в том, что мы в удостоверение истинности наших показаний или обещаний призываем самого Бога во свидетели.

Но еще важнее то обстоятельство, что Христос однажды, именно на суде, формально принял присягу. Л. Толстому также известно это весьма важное обстоятельство, да и никто в мире не может отвергнуть его. Оно как бы нарочито передано Евангелистом со всей ясностью и точностью. Из ветхозаветных книг Священного Писания видно, что у евреев клятвенная формула произносилась во время судебных процессов не тем лицом, которое должно было принести присягу, а только приводившим к ней, присягавший же обязывался выразить свое принятие присяги словами: аминь, или да будет так, или ты сказал.¹²¹² Все это соблюдено было и при принесении присяги Спасителем. Когда первосвященник сказал Ему следующие слова: заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, ты ли Христос, сын Божий, то Он отвечал: ты сказал,¹²¹³ т.е. принял присягу и

под присягою показал, что Он действительно есть вочеловечившийся Единородный Сын Божий, или Мессия.

То, что последовало вслед за этим, еще более и окончательно доказывает, что Христом действительно была принесена присяга. После того, как Он ответил на клятвенные слова первосвященника, последний разорвал одежды свои и сказал: на что еще нам свидетелей, вот теперь вы слышали богохульство Его.¹²¹⁴ Так как сказанное под присягою считалось безусловно достоверным, то посторонние свидетельские показания, по решению первосвященника, оказались уже излишними и ненужными. Таким образом, прежде всего очевидно для нас то, что сам Спаситель неоднократно клялся, когда это было нужно, а однажды, именно в торжественнейшие минуты Своей земной жизни, принял присягу. Все это имеет громадную важность в решении вопроса об Его отношении к ветхозаветному учению о клятве и присяге и о Его собственном учении о том же предмете. Уже из одного этого обстоятельства мы, вопреки неблагочестивому мнению противников клятвы, в праве заключить, что в словах Своей Нагорной проповеди, превратно истолковываемых гр. Толстым, Христос отнюдь не отвергает вообще употребления клятвы и присяги в особенно нужных случаях.

В самом деле, если бы клятва и присяга были не иным чем, как злом, и служили злу, то Христос, учащий нас и самой жизнью Своею, разве стал бы не только присягать на суде, но и вообще как-либо клясться? Даже Л. Толстой и его единомышленники по отвержению клятвы и присяги отказываются же от употребления их. Стал ли бы клясться и присягать в особенности Спаситель, если бы Он в самом деле отрицал ту и другую? Само собою разумеется, что нет. При этом скорее всего следовало бы ожидать, что Он осудит самого первосвященника за его требование клятвы и присяги. Противоположный же образ действий Богочеловека неопровержимо говорит в пользу их признания Им. Ведь Христос не мог учить одному, а делать другое. Не только безмерная чистота и высота нравственного Его характера отнюдь не допускала этого, но и простое соображение ужасных

последствий, какие для Него должно было повлечь за собою, например, принятие присяги на суде. Подтвердить клятвою, что Он воплотившийся Единородный Сын Божий, для Спасителя значило прямо обречь Себя на все ужасы крестных страданий и самой мучительной смерти. Как только Он клятвенно исповедал Себя истинным Мессиею или Богочеловеком, вслед за этим произнесен был судьями и смертный приговор Ему.¹²¹⁵ Таким образом, уже одно употребление самим Христом клятвы и присяги не допускает, на взгляд рассудительных и благочестивых христиан, мысли о том, чтобы Он в Своей Нагорной проповеди совершенно отверг ту и другую.

В действительности ничего такого мы и не находим в Нагорной беседе, сколько бы ни уверяли в противном, ради своих дурных целей, гр. Толстой и его единомышленники. Предварительно же замечу следующее. Он и они умышленно и заведомо ложно обвиняют представителей и богословов православной церкви за то, будто бы те и другие, преднамеренно опуская из виду прямой, буквальный, смысл слов Христа о клятве, превратно истолковывают их в благоприятном для государственно-общественной власти смысле. На самом деле не иной кто, а именно Л. Толстой и его единомышленники нарочито хватаются лишь за буквальный смысл слов Христа о клятве и сознательно истолковывают их только в духе собственных возрений, не смотря на совершенную противоположность последних всему учению Богочеловека. Гр. Толстой отвергает клятву и присягу исключительно потому, что он, с одной стороны, отвергает бытие личного Бога, Творца, Промыслителя и верховного Судии человека, а, с другой, сполна отрицает всякий государственно-общественный строй со всеми его необходимыми принадлежностями.¹²¹⁶

Значит, как бы ясно и прямо ни говорил Спаситель о безусловной обязательности для человека клятвы и присяги в известных случаях, все-таки Л. Толстой отрицал бы клятву и присягу, если бы не хотел противоречить себе в этом случае. Отсюда же видно, что коль скоро этот писатель возымел грешное намерение так или иначе оправдать анархическо-

коммунистическое свое учение ссылками на учение Христа, то он неизбежно должен фальшивить и далее, т.е. во что бы то ни стало навязать самому Богочеловеку решительное отрицание клятвы и присяги. Так именно и поступает наш писатель. Разражаясь же искусственными обличениями представителей и богословов православной церкви за мнимо превратное истолкование учения Христа о клятве и присяге, он, нужно думать, лишь отводит глаза читателей от собственных надругательств над этим учением и от собственного злонамеренного его искажения. Из нечистого же источника выходит уверение со стороны гр. Толстого и в том, будто бы слова Спасителя о клятве следует понимать не иначе, как буквально. Это для беспристрастных людей очевидно уже из следующего. Во-первых, в большинстве других случаев Л. Толстой не только усиливается придавать речам Христа смысл, противоречащий как буквальному их смыслу, так и смыслу всего Христова учения, но и не останавливается пред произвольной переделкою Его слов. Переделками этими переполнено «Краткое изложение Евангелия», сделанное гр. Толстым.

Во-вторых, разве можно и должно понимать в буквальном смысле речь Спасителя касательно того, что небо престол Божий, земля подножие ног Божиих, Иерусалим резиденция или столица, где обитает Бог? Этих образных выражений не понимает же в буквальном смысле сам Л. Толстой. На каком же разумном основании он не только сам берет в буквальном смысле, но и от других требует брать в таком же смысле слова Христа касательно клятвы? Очевидно, что его побуждает к этому не любовь к истине и не благоговение пред Спасителем, а только то, что в данном случае для успехов его антихристианского учения весьма полезно понимать указанные слова исключительно в буквальном смысле. Но сказать этого мало, гр. Толстой пытается извратить даже и буквальный смысл слов Богочеловека. Так, он уверяет, будто бы Христос, повелев людям говорить лишь да или нет на предложенные им кем-либо вопросы и требования, тем самым воспретил нам обещаться пред представителями власти исполнять какие-либо их требования. Но разве следует что-нибудь подобное даже из

буквального смысла слов Спасителя? Отнюдь нет. Из них следует только то, что наше обещание должно выражаться словами: да или нет. Так как в речи Христа о клятве нет ни малейшего намека на представителей власти, а не только что прямого указания на них, то Л. Толстой не имел никакого права говорить даже о том, что эта речь имеет в виду наше отношение к требованиям предержащей власти. Этого сказать никак не решился бы гр. Толстой и на основании цитируемых Спасителем в той же Его речи ветхозаветных изречений, если бы наш знаменитый писатель дорожил объективным пониманием дела. Эти изречения неоспоримо касаются только таких клятв, кои употреблялись людьми в их частной жизни и в частных сношениях друг с другом,¹²¹⁷ но отнюдь не присяги, приносимой по требованиям церковной или государственной власти. Не напрасны ли после всего этого те ужасные обвинения, которые фальшиво возводит Л. Толстой на представителей и богословов православной церкви за якобы злонамеренное извращение смысла Христовых слов о клятве и присяге? Эти обвинения еще яснее и неопровержимее представляются таковыми, если мы вникнем в подлинный смысл учения Христова об этом предмете.

В речи Спасителя о клятве наше внимание прежде всего останавливается на том, что Он, исчислив клятвы иудеев небом, землею, Иерусалимом и головою, решительно не упомянул о клятве именем Божиим, клятве, несомненно употреблявшейся среди них и, как знаем, заповеданной им самим Богом.¹²¹⁸ В другом месте Христос осуждает фарисеев за изобретение клятв храмом, золотом храма, жертвенником, даром, лежащим на жертвеннике, но точно также вовсе не упоминает о клятвенном призывании Бога.¹²¹⁹ Что же все это значит? Ведь если бы правильна была мысль тех, кто усвоит Христу безусловное отрицание всякой клятвы и присяги, то Он непременно и прежде всего должен был бы ясно указать на клятву именем Божиим или Богом и безусловно, без всяких оговорок, воспретить ее. Между тем, именно этого-то и не находим в словах Спасителя о клятве. Ни клятвы именем Божиим, ни клятвы живым Богом Он не упоминает между теми

формулами клятвы, которые Им воспрещаются. Ужели это недомолвка? Она совершенно неуместна и невозможна в данном случае. Ведь Христос противопоставляет Свою заповедь не фарисейским только клятвам, но и тому, что значится касательно клятвы в Моисеевом законе, цитируемом в Нагорной беседе. Сказанное в этом законе о клятве поставлено Спасителем на первое место.

Значит, прежде всего и главным образом оно и должно быть упомянуто. Но говорят, что запрещение клясться Богом само собою подразумевается в словах: не клянись вовсе. Странное объяснение! Ведь и клятвы небом, землею. Иерусалимом и прочим тоже должны сами собою подразумеваться в этих словах. Однако, именно они обстоятельно перечисляются. Это тем непонятнее, что исчисляемые Христом клятвенные формулы (например, головою, землею и прочим) вовсе не встречаются в ветхозаветных книгах Священного писания. Напрасно утверждают, будто безусловное со стороны Спасителя запрещение клятвы именем Божиим само собою очевидно из запрещения клясться, например, землею, как подножием ног Бога, и т.п. Если бы это было так, тогда вся речь Христа о клятве была бы выражена иначе. Он сказал бы: не клянитесь не только Богом, но даже и землею, как подножием ног Его, и т.д. Мало того, Спаситель, и не прибегая к перечислению разных клятвенных формул, употреблявшихся у иудеев во время Его земной жизни, мог бы сказать только, чтобы люди не клялись ни Богом, ни как-нибудь вообще.¹²²⁰ Этого было бы совершенно достаточно, если бы Христос имел в виду действительно безусловное отвержение клятвы и присяги, соединенной с призыванием Бога во свидетели.

Возьмите в частности хотя бы присягу. Авторитетная присяга, против коей в сущности и ратует гр. Толстой, немыслима без призывания самого Бога во свидетели истинности наших показаний и обещаний, и в каратели лжи, и измены данному обету. Для церковной и для государственной власти в сущности только эта клятва и представляет достаточную гарантию правильности чьих-либо свидетельств и готовности людей выполнить данное ими обещание.¹²²¹

Клятвы же небом, землею и тому подобными предметами, как не допускались в сфере церковно-гражданской жизни евреев, так они большей частью не допускались и не допускаются здесь и в христианском мире. Значит, если бы Спаситель имел намерение совершенно отвергнуть присягу, Ему надлежало упомянуть прежде всего, главным образом, о призывании Бога во свидетели. Но замечательно, что, этого-то Он и не сделал. А почему же? Единственно правильным объяснением этого может быть только то, что заповедь Христа о клятве отнюдь не включает в себе безусловного, простирающегося на все разнообразные случаи и обстоятельства, запрещения клятвы, соединенной с формальным призыванием Бога во свидетели. Из благоговения к Богочеловеку дерзнем сказать даже, что Он и не должен был, говоря о клятве, воспрещать формального призывания Бога во свидетели в потребных случаях. Искренно, от всей души, с полным благоговением формально призывать Бога во свидетели значит мысленно ставить себя как бы пред лицо Бога и переживать соответственные этому чувствования и желания. Разве должен был воспрещать это Спаситель?! Такую «клятву» св. Григорий Богослов справедливо называет не иным чем, как «делом благочестия».¹²²² Этого рода поставление себя пред лицом Бога само собою требуется и при произнесении, вместо формальной клятвы, слов: «да или нет». Кто стал бы отвергать это, тот этим показывал бы лишь совершенное непонимание существа истинно-христианской нравственной жизни. Несомненно, что Христос, преподавая новую заповедь, имел в виду указанную благочестивую настроенность произносящего «да или нет». Повторяем, разве мог Он, при этом, воспрещать благочестивое употребление и формальной клятвы в особых случаях. На этот вопрос должен быть только отрицательный ответ.¹²²³

Но указывают на то, что Сам же Христос сказал: не клянись вовсе (ὅλως). Как ни важны эти слова, однако же было бы ошибочно обсуждать и определять их смысл и значение вне связи и с заключительными словами Христовой речи о клятве. Вот они: да будет слово (ὃ λόγος) ваше: да, да;

нет, нет; а что сверх сего, то от лукавого (ἐχ τοῦ πονηροῦ). Весьма знаменательное значение имеет здесь прежде всего постановка пред словом λόγος; определяющего члена δ. Этот последний показывает, что в словах: да, да; нет, нет предлагается Христом не иное что, как своего рода клятвенное слово. Так именно думает и проф. А.А. Некрасов, специально занимавшийся исследованием греческого текста Евангелий с целью точнейшего перевода его на русский язык.¹²²⁴ Во всяком случае нет ни малейшего основания полагать, будто упомянутый член поставлен для указания на то, что слова: да, да, нет, нет суть вместо клятвенная, а не клятвенная формула своего рода. Дело ведь не в определяющем только члене, но и во всем ходе и смысле речи Христа о клятве. Выше, надеемся, уже достаточно разъяснено, между прочим, и то, что Спаситель не мог устранять, а мог лишь требовать и несомненно требовал внутреннего поставления себя пред лицо Бога произносящим да или нет. Это-то внутреннее поставление христианином себя пред лицо Бога, само собою предполагающееся особенно во время свидетельствования об истине и предъявления тех или иных обещаний, и сообщает словам: да, да – нет, нет значение своего рода клятвенной формулы.¹²²⁵

Признавать эти слова вместо клятвенной формулой значило бы прямо считать ненужной внутреннюю благочестивую настроенность в произносящем их. Но это очевидная странность. Коль скоро же слова: да, да, нет, нет суть своего рода клятвенные слова, то уже и поэтому одному никак нельзя в данном случае переводить слова δλωσ словами «совсем, вовсе, совершенно». Это слово всего правильнее было бы перевести словами: или всячески, иди как бы то ни было, как бы ни пришлось. В славянском тексте не без уважительной же причины слово δλωσ переведено словом «всяко» и после него, согласно греческому тексту, поставлено двоеточие. Этим прямо и справедливо указывается, что означенное греческое слово должно быть относимо собственно к клятвам небом, землею и тому подобными предметами, а отнюдь не к призыванию истинного Бога во свидетели, совершается ли это призывание и

наружно, или же происходит лишь в глубине человеческого духа.

Напрасно утверждают некоторые, будто слово δλωσ ни в каком случае не может значить и не значит «всячески, как бы то ни было, как бы ни пришлось», и думают, будто оно исключительно значит «совсем, вовсе, совершенно». Правда, слово «всячески» выражается и греческим словом πάντως. Но ведь это слово значит также «вовсе, совершенно, во всяком случае» и таким образом как бы отождествляется, по своему значению, с словом δλωσ. Почему же воображают, будто последнее из этих слов не значит и не может значить «всячески» и т.п.? Чтобы утверждать это на достаточных основаниях, необходимо иметь в виду не лексиконы только, но и текст с его контекстом, содержащий это слово. Обратившись к контексту, видим, что слово δλωσ в Новом Завете употребляется в различных значениях, смотря по содержанию и характеру речи, в которой оно стоит. Во всем Новом Завете оно встречается лишь четыре раза, сколько и мы могли проследить. Кроме 5:34 Евангелия от Матвея, находим его в следующих местах первого послания ап. Павла к коринфянам 5:1; 6:7; 15:29. Только в последнем из этих трех мест слово δλωσ передано в русском переводе Нового Завета словом «совсем», но и то неправильно. Вот это место: если мертвые совсем (δλωσ) не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых.¹²²⁶ К чему бы ни относить здесь слово δλωσ, оно не может значить «совсем». Так, если отнесем его к слову «мертвые», то оно ни в каком случае не может иметь обобщающего дело значения. Что мертвые (тела) мертвы не отчасти, это само собою ясно. Что Апостол говорит вообще о мертвых, а не о некоторых только, это разумеется само же собою. К тому же, в греческом тексте пред словом «мертвые» поставлен определительный член, уже сам по себе ясно указывающий, что идет речь о всех умерших.

Коль скоро же отнесем слово δλωσ к слову «не воскреснут», то оно и тут не должно значить «совсем», ибо о воскресении лишь наполовину нельзя и помыслить, а, следовательно, странно и прибавлять упомянутое слово. Что же собственно значит здесь δλωσ? Ничего иного не остается, как

признать, что оно употреблено здесь в значении «всё равно».¹²²⁷ В 5:1 упомянутого Послания (1Кор.5:1) слово δλωσ в русском переводе передано словом «верно (несомненно)», если употребленные в этом переводе три слова «есть верный слух» заменим двумя словами «верно слышно». Здесь первое из этих слов всего лучше было бы заменить словами «как бы то ни было», или же «во всяком случае». 6:7 того же послания (1Кор.6:7) читается в русском переводе так «и то уже весьма (δλωσ) унижительно для вас». Как видим, здесь придано уже третье значение слову δλωσ, в сущности ничего же общего не имеющее с употреблением этого слова в смысле полного обобщения тех или иных предметов. В данном случае русский перевод понял слово δλωσ в качестве указания лишь на степень унижительности известного поступка. Правильно или неправильно сделано это, но переводчик несколько не ошибся, отринув тут обобщающее значение за словом δλωσ.

Итак, контекст не дает никакого права на то, чтобы слово δλωσ в словах Христа о клятве непременно переводить словом «вовсе», обнимающим и клятву во имя Божие. Что это греческое слово можно переводить и словами «как бы то ни было, как бы ни пришлось», это мы видели выше. Эти слова синонимичны слову: всячески. А именно этим последним словом и переведено в одном месте Вульгаты слово δλωσ. Разумею 5:1 первого послания к коринфянам. В Вульгате слово δλωσ переведено тут словом omnino, которое значит и «всячески», но не «вообще» (communiter, in universum и т.п.) Рассмотренное греческое слово употреблено в Евангелии с этим значением, конечно, не для затемнения дела, а для его уяснения. Этим словом, взятым в связи со всем строем речи Христа, прямо указывается, что выраженный Им запрет отнюдь не простирается на благоговейное призывание Бога во свидетели в случаях, настоятельно требующих этого призывания. Вот почему Спаситель и не упомянул о клятве во имя Божие. Значит, не только контекст, во и сам текст слов Христа о клятве вполне благоприятствует такому их пониманию, какое отстаиваем.

Ссылка гр. Толстого на слова ап. Иакова о клятве не только не опровергает, но, напротив, подтверждает сказанное нами. Апостол говорит: не клянись ни небом, ни землею и никакою другою клятвою, но да будет у вас да – да и нет – нет, дабы вам не подпасть осуждению.¹²²⁸ Где же здесь запрещение призывать Бога во свидетели наших показаний и обещаний? Слова «никакой другою клятвою» имеют в виду клятвы разными тварными предметами, из которых у Апостола указаны для примера только небо и земля. Об этом свидетельствует и вся связь речи, и значение отдельных, употребленных в ней выражений.

Обратимся сперва к связи речи. Апостол, как и Христос, оставляет совершенно в стороне клятвенное призывание Бога и упоминает только о клятвах тварными предметами. Из них у него названы лишь небо, земля. Но разве этими двумя предметами исчерпаны те тварные предметы, какими тогда клялись и какими могут клясться люди в то или иное время? Чтобы напрасно не перечислять этих предметов, но указать на них вообще, Апостол и сказал и никакою другою клятвою. Здесь могли разумеаться и, конечно, разумеются только такие другие клятвы, которые совершенно однородны, с клятвами небом и землею. Клятвенное же призывание Бога, как Творца и Владыки всего сущего, совсем иного рода клятва и не может подразумеваться под упомянутыми клятвами тварными предметами. Клянясь последними, люди имели и имеют в виду так или иначе поплатиться ими в случае нарушения клятвы. Если человек клянется, например, своей головою, то чрез это он обещает, в случае измены своему слову, пожертвовать непременно собственной головою. Клянясь, например, небом, человек призывал на себя страшные громы и сокрушительные удары неба. Клясться Богом в указанных смыслах нельзя. Ведь невозможно пообещать Бога, как какой-нибудь тварный предмет, и бессмысленно иметь в виду прекращение Его бытия, способное повлечь безусловно гибельные последствия для клянущегося.¹²²⁹

Между тем, у ап. Иакова идет речь о клятве именно в смысле обязательства или ручательства чем-либо. А если это

так, то он действительно не имеет в виду клятвы в смысле призывания Бога во свидетели. Это подтверждается, так сказать, и самой буквою речи ап. Иакова о клятве. Упомянув о небе и земле, он прямо затем говорит: и никакою другою клятвою (δρχον). Слово δρχοο, стоящее наряду с словами «небо и земля» в виде дополнительного же в грамматическом отношении слова, должно быть рассматриваемо здесь, как указание на предмет, обещаемый клятвенно. Что δρχοο означает и вещь, которою ручаются и которую обещают клянущиеся, это можно видеть из любого хорошего лексикона. В виду этого слова ап. Иакова не клянись ни небом, ни землею и никакою другою клятвою нужно бы передать так: не клянись ни небом, ни землею и никаким другим предметом из тех, которые обещаются людьми при клятвах в виде некоего залога. Таким образом, слова ап. Иакова имеют совершенно тот же смысл, какой имеют и слова Спасителя о клятве. В них нет безусловного запрещения призывать Бога во свидетели ваших показаний и обещаний.

Теперь спрашивается, то обстоятельство, что Христос предложил в качестве своего рода клятвенных слов слова: да и нет, свидетельствует ли об устранении Им призывания людьми Бога во свидетеля истины и в каратели лжи и обмана? Отнюдь нет. В противном случае Он и не усвоил бы словам: да и нет своеобразно клятвенного значения. В виду этого все дело сводится к тому, какого обращения к Богу требует Спаситель от членов благодатного царства Своего, когда они говорят в ответ ближнему: да или нет? Современные Христу евреи, руководимые книжниками и фарисеями, всё более и более забывали одну из самых важных целей употребления клятвы именем Божиим.

Как известно, целью употребления клятвы было и то, чтобы приучить людей, часто забывающих о Боге и живущих вне внутреннего общения с Ним, ставить себя не только в своих словах и делах, но и во внутренней своей жизни, пред лицом и судом вездесущего, всеведущего и праведного Бога. Евреи же не только поставляли всю сущность клятвы Богом в чисто внешнем упоминании Его имени, но и изобретали одна за

другую такие клятвенные формулы, которые давали бы им, по их взгляду, даже право возможно чаще избегать внутреннего благочестивого поставления себя пред лицом и судом Господа. Пришедши усовершенствовать и ветхозаветное учение о клятве, Спаситель требует от Своих истинных последователей, чтобы они, вопреки фарисеям и их ученикам, непрестанно ходили пред Богом, ставя себя пред Его лицом и судом во всех своих помыслах и делах, а в особенности же тогда, когда им приходится свидетельствовать истину пред ближними или давать им какое-нибудь обещание. Коль скоро люди будут свято выполнять это требование Христа, тогда каждое их «да» и каждое «нет» будет иметь все значение и всю силу истинно-клятвенных слов, хотя бы наружно они и не призывали Бога во свидетели.

Такое именно понимание слов Иисуса Христа о клятве представляется нам единственно правильным. К сожалению, мы находим его лишь у двоих богословов, у Делича,¹²³⁰ и у автора обширной статьи «Новозаветный закон в сравнении с ветхозаветным», напечатанной в «Православном Собеседнике» за 1855–56 годы. Заграничный богослов ограничился простым голословным замечанием касательно занимающего нас предмета, а не подписавшийся под своей статьей русский богослов высказался о нем сравнительно обстоятельнее. Считаем не излишним кратко привести относящиеся к трактуемому предмету суждения отечественного богослова.

Значение Христовой заповеди относительно клятвы, говорит он, то, чтобы мы и делали, и говорили всё в очах Божиих, и, чтобы, поэтому, простое да или нет, сказанное в чувстве присутствия Божия, имело полную удостоверительную силу, утверждаемую в духе и истине свидетельством Божиим. В противном случае мы обратили бы в одну мёртвую букву слов «ей, ей, ни, ни» саму духовную заповедь Нового Завета и таким образом превратили бы христианство в иудейство, с правдою которого нельзя войти в царствие небесное. Христово да или нет, произносимое человеком, поставившим себя духом веры пред самого Христа, и есть, по своему истинному значению, клятвенное показание, равное формальной клятве и присяге,

благочестиво же произнесенной.¹²³¹ Таковой-то несомненно истинный смысл речи Спасителя о клятве не только не понят, но и совершенно извращен гр. Толстым и его единомышленниками.

Однако, не прав ли Л. Толстой со своими единомышленниками, по крайней мере, настолько, насколько он имеет в виду формальное призывание имени Божия для подтверждения истинности наших слов и в особенности присягу? Конечно, он прав был бы в этом отношении, если бы что-нибудь уполномочивало его утверждать, что Христос действительно воспретил формальную, очевидную для всех, клятву Богом. Этого запрещения, однако, нет ни в каких словах Христа, а тем более в Его собственном образе действий. Напротив, все говорит в пользу того, что Спаситель обязывает нас прибегать в потребных случаях к формальной, слышимой всеми, клятве Богом.

Гр. Толстому, как и всем его единомышленникам, кажется, будто таковая клятва непременно запрещается словами Христа все же, что сверх да или нет, происходит от лукаваго. Касательно этого прежде всего заметим следующее. Л. Толстой неправильно переводить слова «от лукаваго» (ἐξ τοῦ πονηροῦ). Он утверждает, будто они значат «для зла». Между тем, предлог ἐξ никогда не значит «для», а значит «от, из, с» и т.п. Значение же слова πονηροῦ нам уже известно. Отсюда все три греческие слова переведены на латинский язык словами а malo, на славянский «от неприязни», на русский язык «от лукаваго». Слова ἐξ τοῦ πονηροῦ, указывая на первоначального и главного виновника зла в мире, в то же время обозначают собою господство в человечестве, с одной стороны, лжи и обмана, а, с другой, вызываемых этими пороками недоверия и подозрительности. Существование этих-то различных греховных склонностей и действий в «людях от мира сего» и говорит в пользу необходимости и законности формального призывания даже и праведными людьми самого Бога во свидетели истинности и непреложности их показаний и обещаний. Пусть данное лицо сопровождает каждое свое «да» иди «нет» внутренним поставлением себя пред лицом и судом Самого Бога и говорит лишь одну правду.

Но разве все другие люди несомненно знают это и потому уже исполнены к нему безусловного доверия? Могут это знать лишь немногие, весьма близкие к этому лицу, люди, тем более, что истинно-благочестивые христиане обыкновенно бывают смиренны и не выставляют напоказ своих высоких религиозно-нравственных качеств. Значит, не только лица, способные солгать и обмануть, особенно когда затронуты их личные своекорыстные интересы, но и самые правдивые и честные из христиан вызываются существованием в мире нравственного зла к тому, чтобы свидетельствовать истинность своих показаний и непреложность своих обещаний формальною клятвою. Не даром же Сам Христос не только во время Своих речей призывал Отца Своего небесного во свидетели истинности Своего учения и вообще Своих слов, но и принес формальную присягу на суде. Такой образ Его действий неоспоримо подтверждает ту истину, что существование в мире нравственного зла делает не только нужною, но и обязательною для всех людей в потребных случаях формальную клятву и присягу.

Отсюда представляется в высшей степени ошибочною та чисто католическая, по иногда высказываемая некоторыми и из православных, мысль, будто употребление формальной клятвы вообще служит признаком или проявлением сравнительно низшего уровня нравственности людей и будто стремящийся к высшему моральному совершенству вовсе не должен клясться. Это мнение безусловно осуждается употреблением клятвы со стороны самого Бога и Иисуса Христа. То обстоятельство, что Сам Бог и Спаситель употребляли клятву лишь в виду свойственных людям мнительности, недоверия и неверия, только ради наибольшего удостоверения их в непреложности и благотворности Божественных откровений, велений и обетований, нисколько не умаляет безмерной нравственной высоты Господа и Христа. Отсюда не достаточно сказать, что истинный христианин лишь не грешит, прибегнув по вызову обстоятельств к клятве ради блага людей, для торжества истины и добра. Он не только не грешит в этом случае, но, напротив, творят в высшей степени «благочестивое дело», по

выражению св. Григория Богослова,¹²³² если, конечно, внутренне настроен так, как должно быть настроенным по учению Спасителя. О христианине, действительно стремящемся к нравственному совершенству и более или менее ставшем внутренне чистым, святым, должно сказать лишь то, что сам он, привыкший к правдивости во всём, не нуждается в том, чтобы подтверждать свои свидетельства и обещания формальной клятвой, но это совсем другое дело. А коль скоро интересы истины и добра в известной человеческой среде, преисполненной греха, требуют от него формальной клятвы, он совершил бы дурное, пал бы нравственно, отказавшись от её употребления. Согласившись же прибегнуть к ней, он выполнил бы лежавший на нем долг истиннолюбия и братолюбия и совершил бы святое дело. Только фарисейству свойственно думать, будто никогда не следует употреблять формальной клятвы и будто всегда должно говорить лишь «да-да» или «нет-нет», если не хотим грешить.

Произносит эти слова Спаситель заповедал собственно чадам и дочерям благодатного Своего царства и в их собственной среде под условием укоренения и развития в них благочестивого настроения вообще и в частности правдивости. Но этим самым Христос вовсе не устранял употребления таких клятвенных формул, какие могут быть установлены, например, в государственно-общественной среде, если только они не противоречат христианскому вероучению и нравоучению. Спаситель, как знаем, отрекся от всякого законодательствования в этой среде. Мало того, даже и в области церковной жизни, пока в ней наряду с пшеницею есть и плевелы, по праву может быть употребляема в потребных случаях, с согласия или по требованию церковной власти, особая клятвенная формула вместо слов «да-да» или «нет-нет». Грех состоит вовсе не в уклонении от буквы Христовой заповеди, а в уклонении от её духа и смысла.¹²³³

Дух же и смысл заповеди Спасителя о клятве заключается, как мы видели, собственно в том, чтобы люди, вообще свидетельствуя или обещая что-нибудь пред другими, внутренне преисполнены были: а) живейшего чувства

присутствия Божия; и б) правдивости. Без этого же довольствоваться хотя бы и словами, «да-да» или «нет-нет» значит грешить премного. Напротив, произносить формальную клятву, но с соблюдением указанного условия, значить творить высоконравственное дело. Тем, кто думает, будто употребление формальной клятвы служит вообще признаком сравнительно низшего уровня нравственности, следует лучше запомнить следующие слова св. Иоанна Златоуста. «Одно и то же, говорит он, может быть хорошим и нехорошим, как это неопровержимо доказывается всеми делами, искусствами, плодами и всем прочим. Поэтому, не станем просто судить о делах, но будем тщательно вникать во время, причину, намерение, в различие лиц и во все другие обстоятельства. Иначе нельзя дойти до истины».¹²³⁴

Нужно ли после этого, особенно много распространяться в доказательствах того, что гр. Толстой в словах: все, что сверх да или нет, происходит от лукавого, неправильно усматривает признание в особенности присяги самой по себе злом и источником зла в мире? Присяга отнюдь не есть зло и не может быть таковым, если она приносится благоговейно, с сознанием её важности и соединенных с нею обязательств, и свято выполняется.

То обстоятельство, что присяга обусловливается существованием среди людей лжи, обмана, недоверия и подозрительности, не превращает саму ее во зло. Противоположное заключение представляло бы собою верх нелепости. Умозаклячая иначе, мы вынуждались бы называть злом все, что ни есть благодетельного, высокого и святого для людей. Тогда злом стало бы, например, и насыщение голодного, ибо ведь оно вызывается страданиями одних людей от отсутствия пищи, каковое в известном смысле есть зло. Мало этого, мы должны был и бы назвать злом даже совершенный Спасителем подвиг искупления рода человеческого, равно как и учрежденные Им в церкви св. таинства.¹²³⁵ Ведь все то, что Христос благоволил сделать и установить для человечества, вызвано со стороны людей греховным их состоянием и царствующим среди них злом. Между тем, как совершенное и

учрежденное Богочеловеком, так в частности и насыщение голодного или иное такого же рода деяние есть безусловное добро.

Точно также добро и клятва с присягою, поскольку они ставят человека в живое отношение к Богу, побуждают людей к правдивости и честности, укрепляют взаимное между ними доверие к показаниям и обещаниям друг друга и побуждают людей к выполнению лежащего на них того или другого долга. Само собою разумеется, всем этим мы не хотим сказать, что клятва с присягою всегда сопровождается благими последствиями, на какие рассчитано её установление. Люди способны злоупотреблять ею, как и всем на свете, не исключая даже христианской религии. Клятва не есть такое магическое действие, которое роковым образом вызывало бы соответственные ей последствия. Люди, требующие клятвы и произносящие её, суть свободные существа и потому могут относиться к ней хорошо или дурно. Но из этого никак не следует, что она по своему существу и назначению не располагает к истине и не есть добро. Толстофилы, поэтому, напрасно ухищряются видеть логический круг в том, что, с одной стороны, клятве усваивается расположение людей к истине и добру, а, с другой стороны, допускается, что некоторые из людей, будучи наиболее не порчены в нравственном отношении, нарушают даже и клятву. Последнюю, как и всё, необходимо брать и оценивать в её истинном существе и действительном назначении. Тогда никакого логического круга не окажется.

В противном же случае мы, и кроме клятвы или присяги, легко откроем повсюду своего рода безвыходные логические круги или узлы. Так, например, критика предназначена для того, чтобы компетентно и добросовестно оценивать человеческие произведения и чрез то служить прогрессу науки. Между тем, находятся и такие люди, которые нарочито превращают критику в средство побольше оболгать и всячески унижить чей-либо труд. Тут тоже нельзя усматривать логического круга. А кто хочет видеть его здесь, тот все-таки не в праве считать единственным средством к выходу из него запрещение всякой

критики. Должно принимать меры лишь к тому, чтобы взявшиеся за критику чужих произведений выполняли ее по возможности компетентнее и добросовестнее или же отстранялись от неё. Это вполне применимо и к клятве с присягою. Злоупотребление ею вовсе не требует её запрещения, а предполагает только необходимость забот о надлежащем отношении к ней со стороны клянущегося или присягающего. При этом условии она может сопровождаться лишь благими для всех последствиями.

Уже отсюда видно, что клятва вообще и в частности присяга не должны сами по себе почитаться источником и такого зла, под каким гр. Толстой понимает аресты, заключение в темницу, уголовные наказания и тому подобное. Ссылка на то, что ведь Сам Христос пострадал же и умер на кресте вследствие клятвенного объявления Себя воплотившимся Единородным Сыном Божиим, вовсе не доказывает того, будто бы присяга есть источник зла. Еврейские первосвященники и старейшины в виду клятвенного заверения со стороны Спасителя в том, что Он есть истинный Мессия, должны были бы преклониться пред Ним в смиренном и радостном сознании Его величия и благодати, или по меньшей мере серьезнее и глубже поразмыслить о деле, а не обречь Его на мучения и крестную смерть. Если же произошло иное, то оно зависело не от принесенной Христом присяги, а от совершенно других причин.

Равным образом, коль скоро и от нашего клятвенного показания на суде страдает кто-либо из наших ближних, то причиною этого страдания является тоже не присяга сама по себе, а совсем иное, как, например, или совершение нашим ближним какого-либо преступления, или недостатки уголовного кодекса и вообще существующих узаконений. Что же касается данной нами присяги, то ведь она имела своим естественным последствием только то, что нами сказана вся правда об известном нам деле. Лгать же или умалчивать о том, о чем нас спрашивают для раскрытия всей истины, вообще недостойно не только искреннего христианина, но и всякого порядочного человека.¹²³⁶ Ложь и обман в конце всего являются источником же многих бедствий для людей, а потому всегда говорить истину значит по-христиански служить их благу. Точно также

отнюдь не сама по себе присяга бывает причиной того, что, положим, солдат убивает, например, разбойника, покусившегося на побег из темницы или откуда бы то ни было. К такого рода поступку он побуждается как существующими постановлениями и распоряжениями предержащей власти, так произвольными и нередко насильственными действиями разбойника.

Постановления же правительства, повелевающие убивать, в случае крайности, преступника, решившегося вырваться из рук правосудия, имеют в виду общее благо, коему обязан служить каждый гражданин. Присяга, приносимая солдатом, лишь усиливает и освящает сознание гражданского долга, лежащего на каждом гражданине, служить благу других людей. Вообще присяга, вопреки уверению гр. Толстого, не только не служит сама по себе к поддержке существующего зла, но представляется одним из могущественных средств для борьбы с ним и подавления его. Клятвенный обет подданных повиноваться законам, воспрещающим разные преступления, не располагает ли граждан воздерживаться от подлогов, разного рода обманов, воровства, поджогов, грабежей и тому подобных злодейств? Клятвенный обет, даваемый пред Богом представителями власти, заботиться об общем благе и о водворении правды и добра в государственно-общественной жизни не обязывает ли более, чем что-либо другое, всячески стараться о приискании наилучших мер и средств к возможному всеобщему благоденствию и к надлежащему устранению нарушающих правду и добро постановлений и учреждений? Если же мы видим, что клятвенные обеты тех и других лиц, т.е. подданных и правителей, далеко не всегда ведут к соответственным результатам, то причиной этого живущее в людях нравственное зло, которое особенно забывается, вопреки учению Христа, Л. Толстым из-за его склонности видеть главное зло во зле второстепенном, так сказать физическом, возникшем из нравственного зла, им питаемом и поддерживаемом в человечестве.

Далее, представляется несостоятельным и тот аргумент гр. Толстого и его единомышленников против присяги, по коему неуместность и вред её выводятся из того, что человек обязан

исполнять лишь волю Божию, и, что он никогда не в состоянии поручиться за исполнение им данных обещаний.

Что человек обязан исполнять только Божию волю всегда и во всём, это не подлежит ни малейшему сомнению. Но, во-первых, воля Божия разве никогда не выражается и не выражалась в воле людей, преданных Богу, внимающих Его велениям и призывающих к её выполнению? За тем, разве удалось и может удастся Л. Толстому доказать сведущим и истиннолюбивым людям, будто в частности нет воли Божией и на то, чтобы мы повиновались постановлениям и требованиям предрержащей власти? Воля Божия в этом отношении, как мы уже знаем, весьма ясно и определенно выражена и Самим Христом. А Он не только ясно и определенно выразил требования воли Божией касательно нашего повиновения постановлениям и требованиям предрержащей власти, но и Сам же подал пример такого повиновения.

Но, возражает гр. Толстой, не всегда же воля человеческая совпадает с волей Божией. Это возражение давно уже разрешено Спасителем и Его апостолами. В словах Христа: воздадите кесарево кесарю, а Божие Богу однажды навсегда указано, как мы должны поступать в случае несомненного разногласия между требованиями Бога и требованиями предрержащей власти. Если последняя требует от нас явно и неоспоримо противного воле Божией, то мы обязаны выполнять требования последней с готовностью потерпеть всякое наказание со стороны гражданской власти. На противные воле Божией требования этой власти мы обязаны сказать вместе с апостолами: судите, справедливо ли слушать вас более, нежели Бога.¹²³⁷ Но кроме таких исключительных случаев, повиновение предрержащей власти Спаситель внушает всячески. Так, если бы Л. Толстой дорожил истинным пониманием смысла речей и действий Богочеловека, то он нашел бы даже в сказанном Последним о клятве неоспоримое доказательство уважительного Его отношения к предрержащей власти и её воле. Предлагая членам благодатного Своего царства своеобразную клятвенную формулу, Христос, однако, предназначил ее для употребления ими в их частных отношениях друг с другом,

поскольку истинно-христианская жизнь стала бы общим их достоянием. Относительно же клятвенных формул, какие во время земной Его жизни употреблялись среди евреев по требованию законной власти, и какие в последствии могли быть назначены церковным или гражданским правительством, Он, как мы уже знаем, умолчал не без особой причины. Умолчание это свидетельствует, что Спаситель предоставил законной власти вводить для употребления в церковных и гражданских делах и отношениях такую клятвенную формулу, какую найдет нужною эта власть, лишь бы избранная формула не нарушала должных отношений человека к Богу.

Что же касается той мысли гр. Толстого, будто бы присяга уже потому неуместна, что человек не может наперед предугадать, чего от него потребуют, и что он не в состоянии поручиться за исполнение данного обещания, то и эта мысль нерезонна. В христианском государстве каждый гражданин может и должен знать, чего требуют от него действующие постановления и учреждения в чего, как явно противоречащего правильно понятым требованиям воли Божией, никто не в праве от него требовать. Из того же, что мы не можем поручиться ни за одно мгновение нашей жизни, никак не следует, будто мы не должны давать правительству каких-либо обещаний. Всякие человеческие обещания даются условно. Высказывая свою готовность что-либо сделать со временем, мы всегда выходим из того предположения, хотя бы прямо и не высказываемого, что Господь, быть может, сохранит нашу жизнь и наши силы, и, что, следовательно, мы будем иметь возможность исполнить обещанное. В условном же смысле принимают наши обещания и те, кому мы даем их. Отсюда и самую ответственность за исполнение или неисполнение данного обета мы берем на себя тоже условно.

Если бы мы не должны были давать таких условных обещаний правительству, как это думает Л. Толстой, тогда люди не должны были бы и друг другу давать какие бы то ни было обещания. Обещания, например, сегодня быть у такого-то знакомого, обедать дома тогда-то, завтра сделать то-то, чрез столько-то минут лечь в постель, были бы невозможными и

бессмысленными, если следовать логике Толстого. Не странно ли все это? Но не менее странно и то, что он выводит свою мысль о неуместности и бессмысленности наших клятвенных обещаний правительству из осуждения Христом клятвы евреев их головою. Кто клялся своею головою, тот действительно обнаруживал этим странное притязание не только на полное хозяйничанье ею, но и на распоряжение самой волей Божией,¹²³⁸ но разве есть что-либо подобное в клятвенном призывании имени Божия? Здесь, напротив, мы выражаем нашу безусловную зависимость от Бога и предаемся Его праведному изволению и суду.

Оказывается, что все, чем ни вооружился Л. Толстой для того, чтобы доказать отрицание Спасителем клятвы и присяги, весьма тенденциозно и вполне несостоятельно. Напротив, мысль, что Христос безусловно не отвергал клятвы и присяги, всецело подтверждается как сопоставлением Его слов об этом предмете с ветхозаветным учением о том же, разнообразным анализом этих слов и разбором возражений гр. Толстого против обычного их понимания, так и церковным преданием, в коему теперь и обратимся.

Оставляя в стороне указываемые и Л. Толстым случаи призывания св. апостолом Павлом Бога во свидетели,¹²³⁹ остановимся на следующем. Из Апостольских посланий мы несомненно видим, что во времена апостольские клятва употреблялась среди первенствующих христиан. Так, например, вот что говорит ап. Павел: люди клянутся (ὀμνύουσιν) высшим, и клятва во удостоверение оканчивает всякий спор.¹²⁴⁰ Слово «клянутся» не без причины же поставлено здесь в настоящем времени. Значит, идет речь об употреблении клятвы тогда, когда жил этот Апостол. Затем, Он говорит о всех людях, но не оговаривается, что современные ему христиане не входят в состав клянущихся Богом. В другом месте тот же Апостол указывает в числе великих грешников и на клятвопреступников.¹²⁴¹

Последние могли быть лишь в том случае и среди христиан, если они употребляли клятву в потребных обстоятельствах. А что в первенствующей церкви иногда бывали же

клятвопреступники, это допускаем и на основании того, что говорится в 25-м Апостольском правиле. Важно то, что порицаются не клянущиеся вообще, а лишь клятвопреступники. Коль скоро употребление клятвы было бы уже само по себе грехом, как, например, кража и тому подобное, то порицались бы не одни клятвопреступники, а вообще прибегавшие к клятве, хотя бы и не нарушавшие её. Но этого не находим. Что сама по себе клятва не осуждалась, это подтверждается свидетельствами и мужей апостольских. Из них св. Варнава предостерегает первенствующих христиан не от клятвы, а от любви к ложной клятве.¹²⁴² В другом месте он говорит христианам: «не употребляйте понапрасну имени Господня».¹²⁴³ Не очевидно ли из всего этого, что клятва была в употреблении у самых первых христиан и, следовательно, разрешалась духовными вождями их, хорошо знавшими подлинное учение о ней Христа?

Указывают, впрочем, на Иустина мученика и на св. Иринея, как на безусловно воспрещавших клятву. Но тот и другой ограничиваются простой и почти буквальной передачей слов Спасителя о клятве и не вдаются ни в какие их толкования.¹²⁴⁴ Разве дозволительно утверждать лишь на этом основании, будто Иустин мученик и св. Иринея безусловно отвергали употребление клятвы? Это можно было бы говорить только в том случае, если бы слова Христа о клятве заключали в себе запрещение употреблять её при каких бы то ни было обстоятельствах. Но такого запрещения в них нет, как мы видели.

Вообще должно сказать, что у отцов и учителей церкви не находим принципиального отрицания клятвы, хотя у некоторых из них и встречаем энергические увещания против обычного её употребления. Эти увещания были вызваны крайними злоупотреблениями клятвою, состоявшими в том, что люди прибегали к ней постоянно и в самых пустых случаях. Кто знаком с отеческими творениями, тому ведомо, до какой своего рода чудовищности доходили люди в злоупотреблении клятвою. Так, св. Григорий Богослов свидетельствует, что в его время весьма и весьма многие стыдились своих речей, как чего-то

неполного, если не употребили при этом какой-нибудь клятвы.¹²⁴⁵ Св. Иоанн Златоуст говорит подобное же об антиохийцах.¹²⁴⁶ В виду крайнего злоупотребления клятвою естественно было, например, Иоанну Златоусту сосредоточивать все свое внимание на том, чтобы так или иначе, но отучить свою паству от греховной привычки клясться всегда и по всяческим поводам? Тут легко было и самому проповеднику впасть в некоторую крайность.

Рассуждая же о клятве независимо от злоупотреблений ею, отцы и учителя церкви, как, например, Григорий Богослов, видели в клятве лишь доброе. Заслуживает взимания и то обстоятельство, что блаж. Иероним, объясняя слова Спасителя о клятве, видел в них лишь запрещение клясться небом, землею и тому подобными тварными предметами.¹²⁴⁷

Вообще же нужно сказать, что? если бы и был указан какой-либо древний церковный писатель, несомненно отвергавший в самом принципе формальную клятву, это ничего не говорило бы против законности её употребления в надлежащих случаях. Важно общее мнение отцов и учителей церкви о клятве, а оно вполне благоприятно ей. Лучшим и самым неопровержимым доказательством этого служит уже и то одно, что отцы вселенских соборов, следуя исконной традиции, допускали клятву во имя Божие и строго запрещали лишь иные клятвы.¹²⁴⁸ Тем более присяга не воспрещалась древними отцами и учителями церкви. Если же от ней и отказывались первенствующие христиане, когда, её требовали представители гражданской власти, то отказывались потому, что она соединена была с явным богохульством. Тертуллиан прекрасно и точно объясняет, в чем заключалась причина такого отказа. Если, говорит он о христианах, они не клянутся гением императоров, не божатся демонами, то делают это ради того, чтобы не воздавать всему этому чести, которая подобает лишь Богу.¹²⁴⁹ Значит, если бы требовалась христианская, а не языческая, присяга, то ее охотно приносили бы первенствующие христиане. Когда вошла в употребление чисто христианская формула присяги, то и действительно никто из православных христиан, свято исполнявших свои обязанности, не отваживался

отрекаться от принятия её, видя в ней дело не только богоугодное, но и в общественном отношении полезное.

Итак, с каких сторон ни рассматривалась бы клятва и присяга, все свидетельствует в пользу необходимости и дозволенности их употребления в уважительных случаях. Все же не только основные, но и второстепенные положения, к коим сводится сказанное гр. Толстым против клятвы и присяги, оказываются лишенными достаточного основания и говорят в сущности против него же самого.

VI. О не осуждении ближних и об юридических судах

Излагая взгляд на суды всякого рода и раскрывая свое правило: не судись, гр. Толстой, по-видимому, основывается на следующих словах Господа Христа: Не судите (μὴ κρίνετε), да не судимы будете (ἵνα μὴ κριθῆτε). Ибо каким судом (κρίματι) судите, таким будете судимы, и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить. И что ты смотришь на сучек в глазе брата твоего, а бревна в твоем глазе не чувствуешь? Или как скажешь брату твоему: дай, я выну сучек из глаза твоего, а вот в твоем глазе бревно? Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза, и тогда увидишь, как вынут сучек из глаза брата твоего.¹²⁵⁰ Особенно же важное значение придает Л. Толстой тому, как выражена мысль Спасителя о не осуждении наших ближних в Евангелии от Луки. Здесь сказано: не судите, и не будете судимы, не осуждайте (μὴ καταδικάζετε), и не будете осуждены, прощайте, и прощены будете.¹²⁵¹ Исходною же и руководящею точкою для понимания и определения смысла этих и подобных им мест Нового Завета является у гр. Толстого слова Христа о непротивлении злу. Вот что говорит этот писатель по вопросу о не осуждении ближнего и о разного рода судах.

Первое, что поразило меня, когда я, говорит Л. Толстой о себе, понял заповедь о непротивлении злу в её прямом значении, было то, что человеческие суды не только не согласны с нею, но прямо ей противоречат, как противоречат и всему учению Христа, и что, поэтому, Христос, если только думал о судах, должен был непременно отрицать их. Христос говорит: не противься злу; цель же судов противление злу. Христос повелевает воздавать добром за зло. Христос говорит: не делайте различия между добрыми и злыми; суды же не имеют никакого другого назначения, как устанавливать это различие между добрыми и злыми. Христос говорит: должно прощать всем, прощать не раз, не семь раз, но прощать без конца, и любить врагов, делать добро ненавидящим нас; суды же не прощают, но наказывают, делают не добро, а зло тем,

кого они называют врагами общества. По всему этому выходит, что Христос должен был запретить суды. Но, может быть, думал я, что Христос не имел дела с светскими судами и не думал о них. Вижу, однако, что это предположение не имеет места, Христос со дня рождения и до Своей смерти сталкивался с судами Ирода, первосвященника, синедриона. Вижу я и на деле, что Христос говорит о судах прямо, как о зле. Ученикам говорит он, что их будут судить, и внушал им, как они должны держать себя на суде. О Себе говорил, что Его засудят, и Сам показывает, как должно относиться к человеческому суду. Следовательно, Христос думал именно о тех человеческих судах, которые должны были осудить Его и учеников Его и которые осуждали и постоянно осуждают миллионы людей. Христос видел это зло и прямо указывал на него. При исполнении судебного приговора над блудницею Он прямо отвергает суд и показывает, что человек не может судить, ибо сам он виновен. Эту же самую мысль Он высказывает не раз, говоря, что с бревном в собственном глазу нельзя видеть спицы в глазу других. Но, быть может, высказывая это касательно осуждения блудницы и указывая притчею о спице на общую человеческую слабость, Он все-таки не воспрещал обращаться к помощи человеческого правосудия, чтобы найти в нем защиту против злых. Однако, я вижу, что и это предположение решительно недопустимо. В Нагорной проповеди Христос обращается ко всем и говорит: если кто хочет судиться с тобою и отнять у тебя рубаху, отдай ему и верхнюю одежду. Но, быть может, Христос говорит лишь о личном отношении каждого индивидуума к суду, не отрицая самого правосудия, и в христианском обществе допускает людей, которые судят других в установленных учреждениях? Все-таки вижу негодность и этого предположения. В молитве Своей Христос повелел прощать всем людям без исключения, чтобы и им были прощены их вины. Эту мысль Он повторяет несколько раз. Поэтому, как же человек, обязываемый своей верою постоянно прощать всем, может судить и осуждать других? И из всего этого узнаю я, что, по учению Христа, не должно быть никаких христианских наказывающих судей.¹²⁵²

Но, быть может, из той связи, продолжает гр. Толстой, в какой находятся эти изречения с другими, видно, что Христос, говоря: не судите и не осуждайте, не думал о судах? Однако, и это не так. Напротив, из связи речи ясно, что Христос, говоря: не судите, говорит именно о судьях и о судебных учреждениях. По Матфею и Луке прежде, чем Христос сказал: не судите и не осуждайте, Он говорит: не противься злему, переносите зло, делайте добро всем. Пред этими же словами, по Матфею, Он повторяет слова иудейского уголовного кодекса, око за око, зуб за зуб. Сославшись на этот закон Он и говорит: вы же не делайте так, а затем тотчас же изрекает: не судите. Стало быть, здесь Христос говорит именно про человеческий уголовный закон и его-то отрицает словами: не судите. Кроме того, по Луке, Он говорит не только: не судите, но: не судите и не осуждайте.

Прибавление последнего слова, имеющего почти то же значение, должно же выражать собою что-нибудь. Прибавление этого слова могло иметь только одну цель выяснение смысла, в каком употреблено первое слово. Если бы Он хотел сказать, не пересуживайте ваших ближних, то Он и не прибавил бы этого слова. Но, может быть, Христос все-таки не думал про суды, говоря так, и я нахожу лишь свою мысль в Его словах, означающих совсем другое? Справляюсь с тем, как первые ученики Христа, апостолы, смотрели на человеческие суды, признавали ли, одобряли ли их? В 11–12-м стихах IV главы говорит ап. Иаков:¹²⁵³ не злословьте друг друга, братия; кто злословит брата, или судит брата своего, тот злословит закон и судит закон; а если ты судишь закон, то ты не исполнитель закона, а судья. Един Законодатель и Судия, могущий спасти и погубит, а ты кто, который судишь другого. Греческое слово, переданное словом «злословит», есть καταλέω. Не справляясь с лексиконом, можно видеть, что слово это значит «обвинять». И действительно, таково его значение, в чем может убедиться каждый по справке с лексиконом. Переведено же, кто злословит своего брата, тот злословит закон. Невольно возникает вопрос, почему же это так? Сколько бы я ни злословил моего брата, все же я не злословлю закона. Но коль

скоро я сужу и обвиняю судом брата, то, очевидно, что я чрез то самое обвиняю закон Христа, т.е. я считаю закон Христа недостаточным и обвиняю или сужу закон. Тогда ясно, что я уже не исполняю Его закона и сам являюсь судьей. Судья же, говорит Апостол, тот, кто может спасти. Как же я, не будучи в состоянии спасти, могу быть судьей и наказывать? Все это место говорит о человеческом суде и отвергает его.

В том же послании (Иак.2:1–13) запрещается всякое различие между людьми, всякий суд о том, что этот человек хорош, а тот худ, прямо указывается на суд человеческий, как на несомненно дурной, и говорится, что этот суд сам преступен, казня за преступления, а, следовательно, сам собою упраздняется чрез закон Бога, милосердие. Читаю послание ап. Павла, пострадавшего от судов, и в первой же главе к Римлянам нахожу увещание, делаемое Апостолом за все их пороки и заблуждения, а в том числе и за их суды. Осуждаются этим Апостолом суды и в других местах того же послания (Рим.2:1–11). Обращаясь к церковным учителям первых веков и вижу, что все они постоянно отличали свое учение от всяких других учений тем, что они никого ни к чему не присуждают, никого не судят (Афинагор, Ориген), никого не умерщвляют, а только переносят мучения, причиняемые им человеческими судами.¹²⁵⁴

Все несомненно подтверждало, уверяет Л. Толстой, мое убеждение, что слова «не судите и не осуждайте» должны значить «не судите в судах». Но невольно приходилось смущаться тем, что все понимают эти слова в смысле запрещения злословить ближнего. Зла же разве можно не осуждать? И вот все толкователи вертятся на том, что можно и чего нельзя осуждать. Говорят толкователи о том (Златоуст, Феофилакт), что в отношении к служителям церкви слова эти нельзя понимать в смысле запрещения судить, что сами апостолы судили и т.п. Говорится ими и о том, что этими словами Христос, вероятно, указывает на иудеев, которые обвиняли ближних в малых грехах, а сами делали большие. Между тем, нигде ни слова нет у толкователей о том, запрещал ли Христос человеческие суды или допускал? Что же касается

богословов толкователей, то они лишь голословно упоминают о том, что в христианском государстве должны быть суды и что они не противоречат закону Христа.

Видя все это, я уже усомнился в искренности¹²⁵⁵ церковных толкований и обратился к самому переводу слов «судите, осуждайте». В подлиннике они выражены словами: $\chi\rho\iota\nu\omega$ и $\chi\alpha\tau\alpha\delta\iota\chi\acute{\alpha}\zeta\omega$. Справляюсь с общим лексиконом и нахожу, что слово $\chi\rho\iota\nu\omega$ имеет много различных значений и в том числе весьма употребительное значение «приговаривания по суду», даже «казни», но никогда не употребляется в значении злословия. Обратившись к лексикону Нового Завета, я нашел, что это слово часто употребляется в Новом Завете в значении «приговаривания по суду». Иногда, как оказалось, употребляется оно в смысле отбирать, но отнюдь не смысле злословить. Итак, вижу, что слово $\chi\rho\iota\nu\omega$ можно перевести различно, но что перевод словом «злословить» наиболее неточен.

Справляюсь касательно слова $\chi\alpha\tau\alpha\delta\iota\chi\acute{\alpha}\zeta\omega$ в общем лексиконе и в лексиконе Нового Завета и убеждаюсь, что слово это никогда не имеет другого значения, кроме как «приговариваю по суду к наказанию» или «казню смертью». Справляюсь с контекстом, но и он свидетельствует то же самое. Значит, Христос имел в виду именно суды, если к словам «не судите» прибавил слова «и не приговаривайте по суду к наказанию».

Итак, не только сердце наше и наука говорят, что не нужно казнить людей, но тоже говорит и почитаемое за слово Самого Бога. Между тем, благодаря злонамеренности¹²⁵⁶ переводчиков и толкователей, слова Христа о ненужности судов и казней истолковываются в смысле запрещения заниматься сплетнями и злословием. Представив все это, я ужаснулся пред грубостью того обмана, в коем доселе и я находился,¹²⁵⁷ сообщает о себе в заключение якобы истиннолюбивый гр. Толстой.

Итак, Л. Толстой категорически утверждает, будто бы Христос отвергает всякие человеческие суды и судебные кары. Мысль об отрицании Спасителем всяких судов и судебных наказаний, прямо, будто бы. вытекая из Его учения о

непротивлении злу, ясно видна де из филологического анализа слов «не судите» и «не осуждайте», оправдывается контекстом и вообще евангельским учением, подтверждается тем, что говорят апостолы и церковные писатели первых веков христианства, и согласуется с чаяниями нашего сердца и показаниями науки. Граф Толстой уверяет, будто бы, лишь вследствие умышленно превратного перевода и толкования, означенные слова доселе понимались всеми и теперь понимаются не толстовцами в смысле запрещения пересудов и злословия по отношению к нашим ближним. Но так ли все это? Обсудим же беспристрастно каждое из соображений и доказательств, приводимых Л. Толстым в пользу его правила, никогда не осуждай по суду и не судись.

Из того, что было говорено нами о непротивлении злу и о государстве с его необходимыми принадлежностями, уже видна несостоятельность взгляда гр. Толстого на суды и на отношение к ним христианина. Но и независимо от этого трудно ожидать, чтобы Христос отверг всякие суды. Отвергать их значило бы покровительствовать господству и распространению всяческого зла и безжалостно, с нарушением даже самых элементарных требований справедливости, отдавать человеческую личность и самые законные её интересы, и права на поправление первому охотнику до этого. Странно и подумать, чтобы мог сделать это Христос, указывающий в добре одну из главных целей человеческой жизни и проповедавший людям о любви и правде. Если из учения Спасителя нельзя, как мы знаем, вывести даже того заключения, чтобы Он безусловно воспрещал христианину ограждать в особых случаях свою безопасность личными средствами защиты от нападений грабителей или разбойников, то мог ли Он отвергать судебную защиту человеческой личности и её законных интересов и прав? Частное лицо, отстаивая свое достояние и свою жизнь от нападений хищников, и разбойников, нередко может переступать требования справедливости, впадать в мстительность, в озлобление и жестокость и чрез то причинять напавшей стороне даже незаслуженное ею физическое зло. Совсем другое дело, когда общество берет на себя ограждение

личности, её прав и интересов и возмездие за причиняемое ей зло. Спокойно и беспристрастно относясь к обеим сторонам, общество, в лице своих судебных представителей и органов, скорее всего может воздать каждому только должное. Значит, если Христос не отвергал безусловно прав человеческой личности даже на индивидуальную самозащиту в уважительных случаях, то тем менее мог Он отрицать судебный институт. Конечно, с точки зрения учения Спасителя и самые совершенные человеческие суды могут заключать в себе нечто несовершенное. Однако, несовершенство человеческих судов поможет и не должно служить основанием для их отрицания вообще. Задача всякого судоустройства и судопроизводства с христианской точки зрения должна состоять собственно в том, чтобы непрестанно совершенствоваться, более и более воплощая в себе требования справедливости и милости.

Эти общие наши соображения, как нельзя лучше, подтверждаются словами и действиями Христа, учением апостолов и церковных писателей первых веков христианства и здравыми соображениями разума. Но обратимся сперва к филологической и логической стороне тех слов Спасителя, в коих гр. Толстой видит отрицание всяких человеческих судов и наказаний по суду.

Слово $\chi\rho\iota\nu\omega$ действительно имеет немало значений и употребляется с различными смыслами в Новом Завете. Оно значит: разбирать, отделять, приводить в порядок, различать, выбирать, производить суд, звать на суд, произносить приговор, осуждать, обречь на казни, но оно означает также думать, судить не на суде, осуждать не на суде же, а просто высказывать мнение о личности и поведении ближнего, пересуживать, обвинять в чем-либо ближнего не в качестве церковного или гражданского судьи. Вопреки тенденциозным уверениям Л. Толстого слово $\chi\rho\iota\nu\omega$ не только вообще имеет также значение злословить, пересуживать ближних и взводить на них какие-либо обвинения в обычных беседах, а не на суде, но нередко и употребляется в Новом Завете именно в таком значении. Из многих случаев употребления в Новом Завете слова $\chi\rho\iota\nu\omega$ в таковом значения, приведем хотя два.

Так, например, однажды Христос сказал фарисеям:¹²⁵⁸ вы по плоти (κατὰ τὴν σάρκα) судите (κρίνετε). Не очевидно ли, что здесь слово κρίνετε употреблено именно в значения злословить. осуждать не на суде? За это ручается как то, что фарисеи действительно всячески злословили и пересуживали в дурную сторону все слова и действия Спасителя, так и то, что Он указал на их суждение по плоти. Слово же «плоть» в Священном Писании весьма часто означает греховность, дурную нравственную настроенность.¹²⁵⁹ Но склонность злословить, пересуживать в дурную сторону слова и поступка ближних, самовольно осуждать и обвинять их не на юридическом суде, а в обычной беседе одного человека с другим, проистекает именно из этой настроенности.¹²⁶⁰ В одном из апостольских посланий читаем следующее: кто не ест, пусть не осуждает (μὴ κρίνῃτω) того, кто ест.¹²⁶¹

Не очевидно ли, что рассматриваемое слово и здесь употреблено в значении злословия и морального осуждения или обвинения? Это неоспоримо. Но коль скоро слово: κρίνω не только имеет это значение, но и в самом Новом Завете нередко употребляется именно с этим значением, то где же основание видеть в словах Спасителя: не судите, да не судимы будете, указание на юридические церковные и гражданские суды? Такого основания не только нет, но и быть не может. Мы уже знаем, что Нагорная проповедь Христа обращена к народу, а не специально к представителям и непосредственным слугам церковной и государственно-общественной власти,¹²⁶² и что она имеет целью не отмену или преобразование существующего государственно-общественного строя, а внутреннее религиозно-нравственное перерождение и обновление людей. В пользу этого говорят именно те слова Богочеловека, которые гр. Толстой в данном случае старается превратно истолковать в интересах своих антигосударственных воззрений. Спаситель говорит: не судите. Но ведь судят в юридических и гражданских судах обыкновенно особые лица, имеющие на то особые полномочия от предержащей власти. Другие же люди из народа могут участвовать в суде только в качестве истцов, подсудимых, свидетелей или официально избранных присяжных. Коль скоро

Христос имел бы в виду запретить вообще суды, то не должен ли Он был сказать, вместо не судите, именно так не судитесь?

Не судитесь же по-гречески было бы выражено формою повелительного склонения настоящего времени общего или среднего залога с предыдущим отрицанием $\mu\eta\ \kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$. Мало и этого, после слов $\mu\eta\ \kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ стояли бы с предлогами $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ и $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ слова, указывающие, чтобы люди не судились ни из-за чего и ни с кем.¹²⁶³ А так как в греческом тексте стоит $\mu\eta\ \kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\epsilon$, то не должно быть и речи о запрещении Христом юридических и гражданских судов.

Если взглянуть на дело с логической стороны, то опять является необходимым признание, что Спаситель в рассматриваемых словах решительно не имел в виду указанных судов. За словами не судите непосредственно следуют слова: да не судимы будете; каким судом судите, таким будете судимы; какою мерою мерите, такою и вам будут мерить. Но кто же не знает той ежедневно и практически подтверждаемой истины, что можно судить за воровство или грабеж и никогда не подвергаться самому судебным преследованиям за воровство или грабеж, как не имеющим для себя никаких оснований и поводов? Кроме того, было бы и недостойно Христа побуждать людей к избеганию судов лишь чисто утилитарными грубыми соображениями. Между тем, правильное понимание Его слов не дает права усвоить им утилитарный характер. Они, будучи взяты в связи со всем строем Его речи, внушают людям смирение, снисходительность. А из этого вполне ясно, что Он собственно запрещает злословить наших ближних и имеет в виду праведное неизбежное воздаяние за это злословие на праведном суде Божиим.

Обращаясь к слову $\chi\alpha\tau\alpha\delta\acute{\iota}\chi\acute{\alpha}\zeta\omega$, мы тоже не имеем ни малейшего основания согласиться с Л. Толстым, будто бы оно в данном случае значит «приговариваю по суду к наказаниям» или «казню», и выражает мысль Христа о не нужности, и вреде всяких судов. Слово $\chi\alpha\tau\alpha\delta\acute{\iota}\chi\acute{\alpha}\zeta\omega$ действительно означает преимущественно «осуждаю или обвиняю виновных по суду, приговариваю или осуждаю на наказание, на казнь». Тем не менее оно имеет и иные значения, как ни уверял бы гр. Толстой

в противном для своих целей. Именно оно иногда означает не более, как моральное осуждение или обвинение, а отнюдь не юридическое, не судебное.

Замечательно, что и в этом случае Л. Толстой умышленно замолчал употребление этого слова с таким именно значением в самом Евангелии. Так, например. Спаситель, видя, что фарисеи злословят Его учеников за срывание в субботу хлебных колосьев для утоления голода, сказал фарисеям: если бы вы знали, что значит, милости хочу, а не жертвы, то не осудили бы (κατεδικάσατε) невиновных.¹²⁶⁴ Нет ничего яснее, как то, что фарисеи не на суде обвиняли Христовых учеников за мнимое нарушение субботы, а просто осуждали или злословили их поступок.¹²⁶⁵ Нельзя думать даже и того, чтобы фарисеи в данном случае грозили преследовать Христовых учеников судебным порядком. Напротив, лицемерные блюстители святыни субботнего дня лишь корили Самого Спасителя, якобы, дурными действиями Его учеников.¹²⁶⁶

То обстоятельство, что у ап. Иакова в обращенных к евреям словах: вы осудили (κατεδικάσατε), убили праведника¹²⁶⁷ поставлено рассматриваемое слово, тоже не говорит в пользу мысли гр. Толстого. Всякому известно, что не народ производил суд над Христом и не он произнес Ему смертный приговор. Люди из народа, подстрекаемые еврейскими начальниками, фарисеями и книжниками, лишь злословили Спасителя и производили тем чисто нравственное, а не другое, давление на Пилата. Следовательно, и здесь слово καταδικάζω отнюдь не означает приговаривания по суду или произнесения судебного приговора о предании на казнь. Не без причины же ап. Иаков после слова «осудили» поставил слово «убили». Этим он прямо указал, что одни из евреев, именно народная толпа, не участвовали и не могли прямо участвовать в постановлении смертного приговора над праведником, и что, напротив, другие, именно первосвященники и прочие власти, уже непосредственно принимали участие в этом приговоре, так что Пилат лишь санкционировал или утвердил его. На самом деле ведь так и происходило все.¹²⁶⁸

Необходимо иметь в виду и то, что если бы слово *καταδικάζω* в данном случае означало приговаривание по суду к какому-либо наказанию, то после этого слова следовало бы другое для указания рода и степени наказания, чего, однако, нет.¹²⁶⁹ Как видим, рассматриваемое слово не только иногда значит просто осуждать или обвинять кого-либо не на суде, но и употребляется именно с таковым значением в Новом Завете. А если это неоспоримо, то и слова Спасителя: не осуждайте и не будете осуждены, переданные Евангелистом Лукою, не должно ли разуметь только в смысле морального осуждения или обвинения, а отнюдь не юридического, не судебного. Именно так и необходимо их понимать. В противном случае встанут пред нами те же самые непримиримые противоречия или несообразности, какие указывались нами, когда шла речь о словах Христа: не судите, да не судимы будете и прочее. Ведь и у Луки вслед за словами не осуждайте стоят слова не будете осуждены; какою мерою мерите, такою же отмерится и вам и т.п.

Наконец, напрасно же усиливается Л. Толстой эксплуатировать в пользу своего взгляда на суды и слово *καταλάέω*, уверяя, будто оно значит обвинять по суду. Это греческое слово сложное. Оно образовалось из глагола *κατά* и приставки *λαλέω*. Упомянутый же глагол употребляется в значении лепетать, болтать, говорить. Отсюда прилагательное *λαλός* значат «болтливый»; а существительное *λαλία* – «болтовня». Глагол *λαλέω* с приставкой *κατά* означает «злословить, оклеветывать, наговаривать». Если же *καταλάέω* иногда и употребляется в значении обвинять, то в этих случаях обвинение понимается опять в смысле злословия, оклеветания, оговаривания, но отнюдь не в смысле обвинения кого-либо юридическим судом.

Апостол Павел порицает разных дурных лиц, вредящих своим ближним злобой болтовней. В числе этих лиц упоминаются им и клеветники (*καταλάλους*), или наушники, доносчики.¹²⁷⁰ Только в этом значении употребляется рассматриваемое слово и в других местах Нового Завета. Апостол Петр внушает христианам: имейте добрую совесть,

дабы тем, за что злословят (καταλαλώσιν) вас, как злодеев, были постыжены порицающие ваше доброе житие во Христе.¹²⁷¹ Поэтому, гр. Толстой ошибочно усматривает указание на юридические суды в следующих словах апостола Иакова: не злословьте (μὴ καταλαύετε) друг друга, братия¹²⁷² и т.д. Русский перевод греческого текста здесь безупречен. У Апостола нет ни малейшего намека на юридические суды ни в приведенных, ни в других такого рода словах.

Итак, слова Господа о не осуждении ваших ближних никоим образом не направлены против каких -либо гражданских и церковных судов, а порицают лишь наклонность людей злословить и пересуживать в дурную сторону слова и действия их ближних. Так понимать речь Спасителя вынуждают каждого беспристрастного и истиннолюбивого человека филологическая и логическая стороны этой самой речи. В данном случае уже и одна филологическая сторона дела, вопреки мнению толстофилов, ясно говорит, что не только можно, но и должно понимать эту речь в совершенно ином смысле, чем в каком понимает ее Л. Толстой. Но если филологическая и логическая стороны слов Христа решительно не позволяют понимать их в смысле запрещения юридических каких-нибудь судов, то не свидетельствуют ли в пользу мысли гр. Толстого ссылки его на то, что Спаситель учил, будто бы, не различать добрых и злых и внушал прощать причиняемые нам обиды, делать добро ненавидящим нас, не осуждать ближних за их недостатки и т.п.? Посмотрим, касаются ли судов эти и подобные им внушения и наставления нашего Господа.

Прежде всего отметим, что Л. Толстой лжесвидетельствует на Христа, утверждая, будто Он учил не различать добрых и злых. Не Спаситель ли говорил ученикам Своим, между прочим, следующее касательно этого предмета: если кто не примет вас и не послушает слов ваших, то, выходя из дома или из города, оттрясите прах от ног своих?¹²⁷³ Слова эти заключают в себе ясное повеление различать добрых и злых по ясному же данному признаку. Но Христос не только заповедует различать добрых и злых на основании, конечно, истинно-христианских начал, но и требует от вас, чтобы мы обличали дурных людей и

в случае их упорства или неисправимости предавали их суду церкви.

Истинолюбивый гр. Толстой тщательно умалчивает об этой заповеди Христа. Это и понятно, уже она одна сполна сокрушает произвольную его мысль о том, будто бы Христос противник всяких судов и всяких наказаний по суду. Что Спаситель действительно учредил церковный суд, это ясно из следующих Его слов: если согрешит против тебя брат твой, говорит Христос, пойдя и обличи его между тобою и им одним, если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего. Если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово. А если не послушает и их, скажи церкви, если же и церкви не послушает, тогда будет он тебе, как язычник и мытарь.¹²⁷⁴ Здесь Спаситель прямо и ясно заповедал нам обличать согрешившего против нас брата нашего. Цель этого обличения та, чтобы восстановились вполне добрые отношения между обиженным и обидевшим. Восстановление этих отношений само собою предполагает сознание со стороны последнего своей виновности, а со стороны первого готовность простить согрешившего. Было бы, конечно, грубой ошибкой думать, будто Христос заповедует обличать ближнего только в том случае, если он прегрешит лично против нас. Это в конце всего было бы эгоизмом, несовместимым с христианской любовью к другим. Самое убажнение Спасителем ратующим за правду вообще и миротворцев никак не допускает, чтобы мы обличали обидевших лишь нас и старались о восстановлении истинно-братских отношений только между нами и обидевшими нас. Потому-то ап. Павел внушает христианам вообще увещевать друг друга, вразумлять бесчинных, обличать творящих темные дела¹²⁷⁵ и т.п. Этот же Апостол упрекал коринфян, между прочим, за то, что они равнодушно относились к появившемуся среди них великому грешнику и не предпринимали никаких мер к его наказанию и исправлению.¹²⁷⁶

Таким образом, несомненно, что обличение должно простираться отнюдь не на тех только, кто причинил что-либо обидное и горькое нам лично. Но Христос, как мы видели, не

ограничивает нашего долга лишь непосредственным обличением согрешившего. Когда наше увещания не увенчаются успехом. Спаситель повелевает повергнуть дело на благоусмотрение третейского в своем роде суда, и коль скорой последний не достигнет преследуемой доброй цели, то Христос предписывает обратиться к высшей судебной инстанции, к суду церковному. Тут дело, конечно, не в том, подается ли письменная жалоба в церковный суд, или же она заявляется устно. Жалоба остается жалобой в том и в другом случае. Важно то, что Спаситель прямо и ясно узаконяет церковный суд и требует от Своих последователей обращаться к последнему в случае той или другой надобности и подчиняться его решениям.

Великую неправду говорят толстофилы, уверяя, будто церковь, по учению Христа, не облечена правом наказания прегрешивших и не раскаивающихся. Спаситель ясно говорит, что представители церкви облечены властью наказывать за непослушание им. Мало того, Христом указана даже и та высшая степень наказания, какой церковь может подвергнуть слушников. Это отлучение их от церкви, исключение их из церковной общины. На это именно и указывают Его слова: если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник или мытарь. Разве это не наказание? Последнее состоит и в лишении человека каких-либо благ или прав. Отлучение от церкви за упорное противление ей является лишением христианина всех благ и прав, какими он пользовался и еще мог бы пользоваться, как член церкви Христовой.¹²⁷⁷ Итак, вопреки уверениям гр. Толстого, будто Иисус Христос восставал против всяких судов, оказывается, что Им учрежден был даже специальный суд, суд церковный.

Что же касается, далее, внушений Спасителя относительно прощения обид, причиняемых нам нашими ближними, то эти внушения нисколько не относятся до государственных или церковных судов и их представителей. Никто не сомневается в том, что христианин, лично испытав какую-либо обиду или потерю от ближнего, во многих, если не во всех, случаях лучше поступит с христианской точки зрения, если покроет своим великодушием это зло и заплатит за него добром. Такой образ

действий даже неизбежен во всяком человеке, отличающемся истинно-христианским настроением, а не только что обязателен с христианской точки зрения, коль скоро наше всепрощение не поведет к нравственной гибели виновного, как бы поощряя его на дурное.

Совсем другое дело, если христианин видит, что, например, какой-либо корыстолюбивый ростовщик или деревенский кулак мошенническими путями разоряет благосостояние и без того бедных людей, обрекая их с их беспомощными детьми на голод и на различные тяжкие лишения. Не питая никакой ненависти и мстительности к бессердечному человеку, но сострадая горю и безвыходному положению бедняков, христианин побуждается чувством любви и правды к тому, чтобы судебным путем спасти своих братьев-бедняков. Не защитить обижаемого от обижающего, простить последнему, заплатить ему добром за зло в этом случае не есть наше дело; обижаемые ведь не мы сами.

Делать это по отношению к обидчику нашего ближнего значило бы с нашей стороны лишь поощрять хищника еще на большие низости и жестокости и косвенно издеваться над обижаемыми. Но, скажут толстовцы, лучше личным достоянием помочь бедным, чем тащить в суд обидчиков. Конечно, наша христианская обязанность помочь бедному собственными материальными средствами. Однако, нельзя же так ограничивать понятие о помощи. Мы обязаны оказывать не одну материальную помощь, а и всякую другую. Главное же дело в том, что или наши пожертвования бедным будут попадать в руки ростовщика же, кулака, если его не обуздает административная или судебная власть, или мы сами можем не иметь средств для оказания денежной или иной помощи ближнему.

Лишены смысла фразы толстофилов и касательно того, что наши обижаемые ближние должны же осуществлять в своей жизни принцип христианского всепрощения, и, что на нас лежит обязанность располагать их к такому всепрощению. Мы уже замечали, что нельзя слепо, рабски проводить этот принцип в жизни, если мы дорожим духовным благом самих обидчиков, и,

если не желаем наибольшего вреда от них нашим ближним. Не даром же сам Христос требует от нас принимать меры к исправлению дурных людей посредством различных обличений и увещаний и в случае их упорства предавать церковной судебной каре. В таком же положении находится и обижаемый к систематическому обидчику. Коль скоро деяния последнего таковы, что их ведать может только уголовно-гражданский суд, то с нашей стороны было бы странно, вместо привлечения закоснелого упряма к этому суду, читать мораль обижаемому и взывать к нему о всепрощении ни перед чем не останавливающегося злодея. Нужно же пожалеть и последнего, прекратив ему путь к обременению своей совести новыми и новыми злодействами того или иного рода. Кроме того, необходимо отличать прощение наше обидчику от постановления последнего в невозможность продолжать совершение злодейств.

Фразы гр. Толстого и о том, что судьи грешные же, как и все, люди и что они, поэтому, не должны быть карателями дурных, по их мнению, лиц, решительно ничего не доказывают. Что все люди суть грешники, это бесспорная истина. Но как же следует из неё, будто судьи совсем не в праве преследовать, например, воровство и подвергать надлежащей каре виновных в нем? Ведь сам же Л. Толстой уверяет, что мы не можем не осуждать зла. А если неизбежно осуждение зла, то ведь необходимо и возмездие за него его виновникам со стороны тех, кто на это имеет законное и общепризнанное право.¹²⁷⁸

Пусть судья будет сам виновен в каком-нибудь грехе, как и каждый человек. Виновность эта есть виновность пред Богом, а не пред предержащей властью, не касается того дела, которое он судит, и не выражается в судебном разбирательстве дела о каком-либо преступлении, совершенном его ближним. Это тем более нужно сказать, что судьи совершают разбирательство подлежащих суду преступлений и постановляют приговоры по ним не на основании своих личных симпатий и взглядов, а на основании существующих узаконений. При чем же тут греховность судей, как и всякого человека?

Поэтому, весьма странно читать у гр. Толстого слова о том, будто бы немислим христианский наказующий судья. Но ведь прощать несомненно виновного никакой судья не в праве и с христианской точки зрения, если того не пожелает истец, наша личная доброта и снисходительность не должна служить основанием для прощения обид, причиняемых не нам. Да и наказующим в судах является в сущности не судья, а закон. Последний лишь применяется судьями к данным преступлениям и лицам. Законы же постановляются верховной государственной властью, повиновение коей Христос возлагает на нас, как нашу неременную обязанность. Нельзя, далее, забывать и того, что, произнося обвинительный приговор, судья имеет в виду только данное преступление человека, а отнюдь не предрешает вопроса вообще о нравственной личности преступника.

Наконец, ничего основательного не говорит против существования судейской власти и её деятельности мысль Л. Толстого и о том, что люди, не будучи подобно Богу, всеведущими и святыми, способны ошибаться в определении злых или намеренно преследовать добрых вместо злых. Но, во-первых, не нужно быть всеведущим и святым, чтобы отличить, например, кражу чужого имущества от благотворения людям и т.п. Во-вторых, из возможности сознательных злоупотреблений властью никак не следует необходимость полного её отсутствия. Мы уже указывали, что человек в состоянии злоупотреблять и нередко злоупотребляет даже естественными своими потребностями...

Затем, гр. Толстой уверяет, будто бы Спаситель прямо говорил о гражданских судах, как о зле, и отверг их уже одним приговором Своим над блудницею. На самом же деле мы не находим ничего такого в словах и действиях Т. Христа. Он осуждал, например, крайнее взяточничество с подсудимых и обирательство их, практиковавшиеся в современных ему судах. Но порицать подобные вещи, разве значит отвергать суды? Суд для того и существует, чтобы не только быть чуждым всякого незаконного посягательства на собственность ближних, но и преследовать его по мере возможности. Спаситель осуждал

судей и за крайнюю их невнимательность к просьбам бедных людей, вынуждавшую последних докучать судье мольбами о защите от соперника. Таких судей Христос в притче Своей прямо назвал неправедными судьями, но ведь Он же чрез то самое одобрил судей, оказывающихся боящимися Бога и стыдящимися людей.¹²⁷⁹

Значит, звание судьи признавалось Спасителем, как нужное для блага людей и согласное с требованиями даже нравственной жизни человечества. Справедливо и то, что Он предостерегал Своих учеников от возможности потерпеть и пострадать чрез суды. Однако, и из этого странно было бы выводить то заключение, будто бы Христос отвергал суды. Слова Его в подлинном виде таковы: остерегайтесь людей, ибо они будут, отдавать вас в судилища.¹²⁸⁰ Здесь предостерегает Спаситель Своих учеников от дурных людей, способных оклеветать и невинного человека пред судебными властями. Есть ли здесь какое-либо отрицание судов? Тут собственно порицаются дурные люди, но не суды, как суды. Приговор Христа над блудницею тоже не подтверждает мысли Толстого.¹²⁸¹

Напротив, приговор этот должно рассматривать лишь как урок, данный чрез Богочеловека всем судьям буквоедам и формалистам, как нужно судить преступников. Еврейские судьи часто прилагали чисто механическим способом постановления иудейского уголовного кодекса к обвиняемым. Значится в нем, что блудница должна быть побита камнями. Фарисеи, даже и не поставленные судьями, рады были избиению камнями всякой падшей женщины и готовы были первые взяться за них, хотя сами далеко не были целомудренными людьми. Спаситель и указал им, что человек иногда бывает не столь виновен, как это кажется, и что, поэтому, не следует руководиться лишь буквою закона, а нужно судить разумно. Какое же здесь отрицание суда? Христос даже подсказал и самый приговор над падшей женщиною, настолько сохранившею в себе добрые инстинкты, что она оказалась способною не только стыдиться совершенного греха, но и проникнуться благоговением к Божественному сердцеведцу.¹²⁸²

Если в современных судах присяжные выносят оправдательный вердикт преступнику, несомненно совершившему то или другое преступление, то кто же станет утверждать, будто бы присяжные чрез то выразили отрицание всяких судов? Оправдательный приговор присяжных свидетельствует лишь о том, что преступление, смотря по мотивам и обстоятельствам его совершения, иногда не вменяется подсудимому чувством справедливости и милосердия судей. То же самое видно и из приговора Христа над блудницею.¹²⁸³ Наконец, напрасно думает гр. Толстой, будто предсказания Спасителя касательно Его осуждения на суде сами собою предполагают отвержение Им всяких судов, как безусловного зла. Навязывая Христу такое анти-логическое умозаключение. Толстой опустил из виду следующее. Главный судья и решитель участи Спасителя, Пилат, признавал Его невинным и всячески старался отпустить Его на свободу.¹²⁸⁴ Если же Пилат и утвердил смертный приговор Христу, то потому только, что в своем малодушии не устоял пред запугиваниями со стороны хитрых и мстительных иудейских начальников и пред требованиями возбужденной ими толпы.¹²⁸⁵ Значит, будь Пилат надлежаще стойким и следуй своему судейскому воззрению на Христа, как на невинного, тогда он не утвердил бы смертного приговора Ему. А если это так, то где же у гр. Толстого основания, чтобы кощунственно усвоить Спасителю отрицание всяких судов, как безусловного зла? Напротив, наш писатель должен бы сказать, что суды, если судьи поступают честно, нередко избавляют граждан от их мстительных и жестоких врагов и что, следовательно, они решительно не должны сами по себе называться каким-либо злом.

Но не филологическая и логическая только стороны речи Христа о не осуждении наших ближних и не одна лишь несостоятельность рассмотренных нами соображений и Толстого приводят к мысли, что Спаситель не отвергал юридического суда. Есть данные, свидетельствующие, что Он прямо признавал целесообразность существования судов и их дозволенность с Его точки зрения.

Вот, между прочим, с какими словами обращался Христос к книжникам и фарисеям: горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе, суд (τὴν κρίσιν), милость и веру.¹²⁸⁶ У ев. Луки та же мысль передается в форме упрека за нерадение о суде (τὴν κρίσιν) и о любви Божией.¹²⁸⁷ За этим укором следуют слова, сие надлежало делать и того не оставлять. Несомненно, что здесь речь идет и об юридическом учреждении, каков суд. Слово κρίσις значить не только разделение, спор и раздор, но и произнесение судебного приговора, осуждение, суд. Само собою разумеется, что в данном случае κρίσις употреблено именно в значении суда юридического, а отнюдь не в значении разделения, спора и т.п. Как все это ни ясно само по себе, но в пользу такого понимания дела не излишне сослаться и на то обстоятельство, что у евреев судьями часто назначались лица не только из книжников, но и из фарисеев.¹²⁸⁸

Что же значит, что Спаситель упрекал книжников и фарисеев за нерадение о суде и придавал такое важное значение их деятельности в качестве судей? Очевидно, суд и судейская деятельность в очах Христа отнюдь не были тем, за что выдает их гр. Толстой. То обстоятельство, что Спаситель обличал фарисеев на почве Моисеева закона, нисколько не умаляет значения Его слов о суде и для нас. Ведь преступно пренебрежение только тем, что вообще хорошо и важно по своей идее и по своему назначению, а это-то Он, очевидно, и имел в виду. Следовательно, юридический суд, коль скоро он удовлетворяет требованиям справедливости и милости, представляет собою, по учению Христа, хорошее и важное по своей полезности учреждение.

Но можно ли, говорит Толстой, считать суды таковым учреждением, когда они обрекают виновных иногда на очень тяжкие наказания? На этот вопрос уже давно и прекрасно ответила совесть одного из разбойников, распятых на кресте одновременно со Христом. Этот разбойник сказал другому распятому же разбойнику следующее: мы осуждены справедливо (δικαίως), потому что достойное (ἄξια) по делам

нашим приняли.¹²⁸⁹ Этот-то разбойник, умевший почувствовать всю заслуженность казни, которой был подвергнут, и всю невинность Великого Страдальца, с ним распятого, за то и был удостоен следующих отрадных слов со стороны Последнего: ныне же будешь со Мною в раю.¹²⁹⁰ В «Исповеди» разбойника заключается прекрасное опровержение мнения, будто возмездия за преступления противоречат и слову и духу учения Христова и будто наказания допустимы только в интересах исправления преступника или по крайней мере ради пресечения возможности совершать преступления. Говоря, что он осужден с товарищем на смертную казнь справедливо, разбойник руководился голосом пробудившейся в нем совести. Свидетельства же её важнее всех, придумываемых людьми, теорий наказания.

Ссылка на приведенные Апостолом слова Господа: Мне отмщение, Я воздам,¹²⁹¹ уже потому не говорит в пользу противников возмездия за преступления, что она неуместна. Апостол привел эти слова не против возмездий за преступления, применяемых государственной властью, а для удержания людей от личной мести за причиненные им обиды. К тому же, возмездие, совершающееся по предписанию закона, нельзя рассматривать непременно, как месть. Наконец, кто допускает наказание хотя бы только для исправления преступников и для преграждения им пути к совершению дальнейших преступлений, тот неизбежно допускает и возмездие. Значит, дело должно быть сводимо не к совершенному устранению возмездия, а к согласованию его там, где возможно, с исправительными целями воздействия на преступников.

Спаситель ясно выражал уважение к судам не тем только, что внушал судьям заботы о наилучшем отправлении правосудия, но и другими способами. Так, например, когда некто из народа сказал Ему: Учитель! скажи брату моему, чтобы он разделил со мною наследство, то Христос отвечал: кто поставил (κατέστησέ) Меня судить или делить вас?¹²⁹² Гр. Толстой сам видел, что этот ответ Христов сполна осуждает его враждебное отношение к судам, а потому обошел это место

молчанием в авторизованной рукописи, с которой сделан немецкий перевод его сочинения «В чем моя вера».¹²⁹³

Действительно, ответ Спасителя прямо говорит, что одни люди имеют право судить других людей, коль скоро они на то поставлены надлежащей властью, и что Он не предвосхищает чужих прав. Коль скоро признается законность и авторитетность судов, то может ли быть речь о запрещении их? Положим, вслед за ответом просившему о разделе наследства Христос сказал народу, Его окружавшему: смотрите, берегитесь любостяжания.¹²⁹⁴ Но что значат эти слова? Они, во-первых, обращены были не к просившему о разделе имущества, ибо ему уже дан был ответ, как лучше поступить в его положении. Во-вторых, в этих словах осуждается лишь корыстолюбие, вследствие коего один брат забрал в руки все наследство, тем вынудив другого жаловаться на него суду. Между тем, если бы Спаситель почитал суды злом, то для Него представлялся самый естественный и благоприятный повод прямо высказать это. Мы же видим совсем другое. В словах Христа заключается хотя не самое прямое, но несомненное и решительное заявление в пользу суда.

Коль скоро Христос признавал суды законно и необходимо существующими учреждениями и безусловно не воспрещал обращаться к ним даже по личным делам, то нельзя и ожидать того, чтобы апостолы думали и говорили иначе об этом предмете.

И действительно, Л. Толстой напрасно усиливается эксплуатировать в свою пользу следующие слова ап. Иакова: кто злословит или судит брата своего, тот злословит закон и судит закон, а если ты судишь закон, то ты не исполнитель закона, но судья. Един законодатель и Судия, могущий спасти и погубить, а ты кто, который судишь другого?¹²⁹⁵ Поглубже вдумавшись в эти слова, найдем, что из них никак нельзя вывести не только мысли о не дозволительности юридических судов, но и мысли о запрещении находить и объявлять дурное поведение ближних дурным.¹²⁹⁶ Апостол осуждает лишь злословие, а вместе – осуждение слов и действий наших ближних на основании наших личных понятий и взглядов.

В самом деле, если мы забываем христианское учение о нравственности и судим о поведении человека только по личным нашим понятиям, нередко весьма ошибочным и даже прямо несостоятельным, то не выходит ли, что мы являемся судьями самого этого учения и осуждаем его, как негодное? Это так в действительности, хотя бы мы и не признавали того. Но коль скоро мы становимся в положение осуждающих христианский закон, т.е. христианское учение, и на основании своих предвзятых понятий произносим приговор касательно поведения людей в самой их личности, то чрез это не предвосхищаем ли мы прав Верховного Законодателя и Судии? Это несомненно.

Вот как, по нашему крайнему разумению, нужно понимать рассматриваемые слова ап. Иакова. Но допустите толкование гр. Толстого, и выйдет нелепость. В самом деле, если бы в словах ап. Иакова шла речь об юридических судах, то как же со стороны судьи оказалось бы возможным осуждение евангельского закона и предвосхищение прав Верховного Законодателя и Судии? Судьи судят на основании уголовного или гражданского кодекса и произносят приговор лишь касательно данного преступления, не предпреляя вопроса вообще о нравственной личности человека. Воровство же, грабеж и подобные дела остаются тем же самым и с точки зрения нравственного закона, а не превращаются в добро. Напротив, руководство этим законом служить наилучшим средством к надлежащей чисто-юридической оценке человеческих действий, и последняя не может быть никогда чужда ему, в той или иной степени.

Обращаясь ко 2 главе послания ап. Иакова, не находим в ней ни малейшего осуждения или отрицания юридических судов, как таковых. Апостол осуждает здесь угодничанье и раболепство даже пред такими богачами, которые притесняют бедных, пользуясь для своих корыстных целей самым судом.¹²⁹⁷ Но где же здесь порицание или отрицание судов? Нет такого священного предмета, коим не злоупотребляли бы люди. Богатые и влиятельные лица могут склонять на свою сторону не только судей, но и некоторые пункты самого законодательства.

Но все это есть и будет злоупотреблением в судебных установлениях и в судебной практике. Сам же суд, как известное учреждение, неповинен в них и может быть вполне свободен от всего подобного, лишь бы законодатели имели в виду одни требования справедливости, а судьи свято соблюдали обязанности беспристрастия и бескорыстия.

Наконец, напрасно видит Л. Толстой отрицание судов и в следующих словах ап. Иакова, милость превозносится над судом.¹²⁹⁸ Напротив, мы в праве утверждать, что в данном случае этот Апостол весьма ясно выражает призвание юридических судов. Прямо пред приведенными словами стоят слова: суд без милости не оказавшему милости. В славянском же переводе полная мысль Апостола об этом предмете выражена так: суд бо без милости не сотворшему милости, и хвалится милость (ἐλεος) на суде (κρίσεως). Хотя тот и другой перевод не в одинаковой степени точно воспроизводит текст подлинника, однако же и при разности перевода мысль Апостола остается отнюдь невраждебною для юридических судов. По славянскому переводу выходит, что ап. Иаков, вместо навязываемого ему гр. Толстым отрицания юридических судов, говорит лишь о том, что суды и судьи должны быть выразителями и проводниками требований не только справедливости, но и милости. Если возьмем слова ап. Иакова в их более точном, русском, переводе, и в таком случае из этих слов никак не следует выводить заключения о ненужности и непозволительности судов. Душа наша по своему достоинству выше тела, но странно было бы на этом основании заключать к его ненужности и недозволительности. Между тем, эта-то антилогичная логика и лежит в основании толстовского понимания и истолкования рассмотренных слов ап. Иакова.

Что касается ап. Павла, то Л. Толстой тоже совершенно напрасно усиливается превратить его в своего единомышленника. В первой главе его послания к Римлянам нет даже ни одного слова об юридических судах, хотя гр. Толстой и уверяет, будто бы они отрицаются в ней. Апостол, между прочим, говорит здесь о том, что язычники, забыв истинного Бога и превративши тварные предметы в божество,

мало-по-малу дошли до такого нравственного развращения, что стали исполненными всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, зависти, убийства, распрей, обмана, злонравия, злоречия, клеветничества, самохвальства, гордости, не почитания родителей, вероломства, эгоистичности, мстительности, не милосердия, склонности обижать друг друга и богоненавистничества.¹²⁹⁹ С некоторыми из этих дурных склонностей и пороков боролись, как известно каждому образованному человеку, и языческие юридические суды, хотя и без надлежащего успеха. Не странно ли же, что Л. Толстой, быть может, именно в указании Апостола на греховные свойства и пороки язычников усмотрел какое-то отрицание судов? Но еще удивительнее то, что гр. Толстой упустил при этом, из виду заключительные слова Апостола, говорящего. что виновники указанных им дурных качеств и пороков достойны тяжкого наказания.¹³⁰⁰ Наказан не же само собою предполагает существование суда и наказующей власти. Таковой же властью, но учению ап. Павла, является и государственная власть, установленная Верховным Властелином вселенной в целях, между прочим, чисто судебного преследования и наказания зла.¹³⁰¹

Во второй же главе послания к Римлянам, на которую особенно ссылается Л. Толстой, читаем следующее: не извинителен ты, всякий человек, судящий другого: ибо тем же судом. каким судишь другого, осуждаешь себя, потому что, судя другого, делаешь тоже.¹³⁰² И здесь, однако, нет не только воспрещения юридических судов, но и воспрещения вообще находить дурное дурным, хорошее хорошим в поведении наших ближних. Что в приведенных словах Апостола нет порицания, а тем более отрицания юридических судов, это видно из самого строя речи. В самом деле, коль скоро слова Апостола относились бы к этим судам, то выходило бы, что судья, обвиняющий подсудимого в совершении такой-то кражи, тем самым обвинял бы и себя в совершении её и непременно был бы вором. Не нелепо ли навязывать Апостолу такие странные мысли? Между тем, они несомненно предполагаются сами собою, если понимать его слова так, как их понимает гр.

Толстой. Что Апостол в рассматриваемых словах даже не запрещает нам и вообще обсуждать поступки наших ближних, это тоже ясно до очевидности.¹³⁰³ Он, несомненно, порицает лишь тех, кои, сами будучи, например, нечисты на руку или жадны до денег, любят, однако, толковать о подобных же пороках и дурных качествах, отличающих их ближних, и строго осуждать последних, забывая о собственной виновности, быть может, гораздо большей.¹³⁰⁴ Спрашивается, из чего же видно, что ап. Павел порицал и отвергал юридические суды?

Толстовцы ссылаются в особенности на следующие Его слова: как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых. Разве не знаете, что святые будут судит мир? Если же вами будет судим мир, то неужели вы недостойны судить маловажные дела? К стыду вашему говорю, неужели между вами нет ни одного разумного, который мог бы рассудит между братьями своими? Но брат с братом судится, и при том пред неверными! И то уже весьма унижительно для вас, что вы имеете тяжбы между собою. Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными? Для чего бы вам лучше не терпеть лишения? Но вы сами обижаете и отнимаете, и притом у братьев.¹³⁰⁵ В этих словах точно также странно и непозволительно находить порицание и отвержение каких бы то ни было юридических судов. Апостол порицает лишь дух сутяжничества, всегда и везде действительно ненавистный, и взаимные притеснения среди членов юной христианской общины, долженствовавшей, как и всякая позднейшая христианская община, быть совершенно чуждою всего этого, как безусловно дурного.

Апостол не хотел бы, чтобы имя христиан позорилось среди язычников, и чтобы в глазах последних набрасывалась тень на самую христианскую религию. Он желал бы, чтобы христиане лучше с терпением и благодушием переносили личные взаимные обиды, чем судиться и судиться. Ему угодно, чтобы мелкие недоразумения и тяжбы решались кем-либо из христиан же, ими самими избранных, если у них не хватает взаимной любви для попечительного внимания к интересам и правам друг друга и не достает уступчивости и терпения по отношению к

обидчикам. Где же здесь отрицание всяких судов? Напротив, Апостол, в видах общего блага христиан, желал, чтобы у них был организован даже особый суд, очевидно, подобный тому, о котором, как мы видели, говорил Христос. Разумею суд церковной общины.¹³⁰⁶ Но из этого вовсе нельзя выводить того заключения, будто бы Апостол окончательно воспрещал христианам обращаться и к существовавшим тогда гражданским судам в случаях особенной важности и ради успехов какого-либо несомненно доброго дела.

Справедливость этого очевидна из образа действий самого ап. Павла. Быстрые и поразительные успехи его проповеди не давали покоя иудейским фанатикам, и они во что бы то ни стало старались убить этого великого Апостола, чтобы положить конец успешному распространению христианства. Лично ап. Павел имел горячее желание разрешиться и со Христом быть.¹³⁰⁷ Но, как ни радостно встретил бы он в особенности мученическую смерть за дело Христово, он, однако, сознавал, что, чем долее продлятся его жизнь, тем более он послужит великому и святому делу проповеди Христовой и устроения церкви Божией, составляющему благо для человечества.¹³⁰⁸ Проникнутый этим убеждением, Апостол неоднократно обращался вообще к римской судебной власти и однажды требовал даже суда кесарева над собою, чтобы охранить от свирепствовавших евреев свою безопасность, свободу и жизнь для служения делу Христову.¹³⁰⁹ Истинолюбивый гр. Толстой, конечно, не без умысла, нашел нужным умолчать о столь важном обстоятельстве, говоря о воззрении этого Апостола на государственные и на всякие суды. Между тем, подобного рода данные весьма существенны и знаменательны, они сами за себя громко говорят для имеющих уши, чтобы слышать, разум, чтобы понимать слышанное, и уважение к истине, чтобы не бежать от ней и не скрывать ее злонамеренно. Указанный образ действий великого Апостола красноречиво говорит, как о том, что суды отнюдь не суть зло сами по себе и способны по-своему служить добру и благу людей, так и то, что и каждый христианин бывал и бывает нравственно обязан обращаться к судебным властям и учреждениям, коль скоро дело шло и идет не об его

личных своекорыстных интересах, а о торжестве истины и добра и о действительном благе ближних. В этом случае со стороны чьей-либо не подражать св. апостолу Павлу значило бы оказываться как преступно горделивым и самомнительным, так и совершенно равнодушным к интересам истины и добра и ко благу ближних.

Но коль скоро Христос и Его св. апостолы признавали юридические суды, уважительно относились к ним и внушали мысль об их благотворном значении, поскольку они отвечают своей идее и задаче, то нельзя и ожидать того, чтобы православные церковные писатели и первых веков христианства относились как-нибудь иначе к судам. В одном из древнейших памятников христианской письменности мы встречаем увещания, обращенные к судьям, чтобы они справедливо, не взирая на лицо подсудимого, совершали судопроизводство и в частности не оказывались своекорыстными защитниками богачей и таковыми же притеснителями бедных.¹³¹⁰ Разве возможны были бы подобные внушения, если бы самые первые по времени церковные учителя отвергали суды или видели в них зло? Те же самые внушения встречаем и у апостольского мужа св. Варнавы.¹³¹¹ Св. Климент, епископ римский, обращаясь к судьям, приводит слова Ветхого Завета, говорящие им, чтобы они особенно заботились о соблюдении правды в судебных делах и брали под свою законную защиту обиженных, вдов, сирот.¹³¹²

Толстой ссылается лишь на Афинагора и Оригена в доказательство того, что первые церковные писатели, будто бы, отвергали суды. Но чем же он доказывает это? Они, говорит Л. Толстой, никого не судили и не казнили. Опрометчивое доказательство! Ведь ни эти, ни другие писатели православной Церкви не состояли и не могли состоять судьями в государственных судебных учреждениях. Вот почему они никого не судили и не приговаривали к наказаниям. Другое было бы дело, если бы гр. Толстой привел из сочинений самых ранних и авторитетных церковных писателей такие слова, которые доказывали бы, что они действительно видели во всяческих судах зло и в принципе отвергали суды. Таких слов, однако, не

нашел бы он у них.¹³¹³ Иные же слова, говорящие в пользу судов, он злонамеренно замалчивает и теперь.

Возьмем хотя бы то, что говорит Афинагор о судах и судебных наказаниях. «Если кто, говорит он, может обличить нас, т.е. христиан, в великом или малом преступлении, мы не просим избавить нас от наказания, но признаем справедливым нести наказание, как бы оно ни было сильно и жестоко.¹³¹⁴ Есть ли в этих словах хотя бы намек на то, что суды уже сами по себе суть зло и что они не должны существовать? Напротив, из слов Афинагора следует совершенно иное заключение, весьма неблагоприятное для всех основных правил морали Л. Толстого. Но сказанное Афиногором мы находим у св. Иустина мученика,¹³¹⁵ и вообще у всех древнейших православных церковных писателей, которые касались рассматриваемого вопроса.

Оказывается, таким образом, что как филологическая и логическая стороны изречений Спасителя о не осуждения ближних, так вообще Его учение и собственный пример, затем учение и пример св. апостолов и писания древнейших авторитетных церковных писателей безусловно противны мысли гр. Толстого, будто бы юридические суды вообще суть зло и не должны существовать. Но неправ ли Л. Толстой, утверждая, будто бы судебные преследования и наказания противны нашему чувству и будто бы наука свидетельствует, что судебные преследования и кары лишь возбуждают и поддерживают зло?

Прежде всего спросим и обсудим, чьему и какому именно чувству противны судебные преследования и кары? Обратимся сперва к совершающим какие-либо преступления, в особенности же тяжкие. Правда ли, что всем преступникам противны судебные преследования и кары? В данном случае это весьма важный вопрос, и отрицательный ответ на него способен ниспровергнуть все софизмы гр. Толстого.

Незабвенный отечественный художник-писатель, Ф. М. Достоевский, изобразил яркими и живыми красками и с поразительной психологической правдою, как герой его романа «Преступление и наказание», Раскольников, терзался в своей совести, убивши неповинную старушку из-за денег, и как затем

он сам отдался в руки правосудия, чтобы понести заслуженное наказание, чрез то по возможности искупить совершенный великий грех и обрести душевный мир не со злобою и ненавистью, а с радостью Раскольников встретил и понес назначенную ему тяжкую кару. Её жаждало и требовало все его внутреннее существо, лучшие и святейшие его чувства, мысля и стремления. Да и не сам ли Л. Толстой в своей драме «В пасть тьмы» изображает, как крестьянин Никита, совершивший немало преступлений и наконец почувствовавший всю великую виновность свою пред Богом и людьми, сам домогается, для успокоения своей совести и для возвращения себе внутреннего мира, того, чтобы попасть в руки правосудия и понести заслуженную кару? К судебскому преследованию и к казни влекло и Никиту самое лучшее чувство, какое только есть в человеке.

То, что изображено в указанных произведениях Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, представляет собою лишь художественное воспроизведение явлений, нередко происходивших и происходящих в действительности. Судебная практика знает массу таких случаев, когда человек, совершив какое-либо наиболее тяжкое и важное преступление, затем глубоко раскаивался, сам отдавался в руке карающей власти и умолял о возможно большей каре, которую и переносил радостно, как искушение своей вины и как средство примирения со своей совестью и людьми.¹³¹⁶

Нам припоминается сообщавшееся в свое время в газетах о разбирательстве в петербургском окружном суде дела по обвинению некоего Сумарокова в убийстве гимназиста. Когда подсудимым дали последнее слово, то Сумароков взволнованным голосом умолял судей, чтобы его осудили по всей строгости действующих законов, потому что только несение тяжкой кары способно избавить его от ужасных угрызений совести и сделать дальнейшую его жизнь не мучительною.

17 ноября 1893 года в г. Гайсине Подольской губернии слушалось в окружном суде дело по обвинению крестьянина Михаила Брацлавского в убийстве своей жены. После

выслушания речей прокурора и адвоката было предоставлено преступнику последнее слово защиты. Преступник задрожал и, сложив руки как бы для молитвы, сказать: «Господа судьи и присяжные заседатели! Пред вами стоит величайший преступник, я убил ни в чем неповинную жену, убил на 7-й день после брака, убил преднамеренно, приготовившись к убийству в течение нескольких дней. Я не знаю, есть ли другой такой преступник, как я... Потому прошу и умоляю вас назначить мне наибольшее наказание, какое только назначает закон в самой высшей мере. Не знаю, простит ли мне Господь совершенное мною крайне тяжкое преступление... Но если понесу самую тяжелую кару, то, быть может. Он помилует меня и простит мой ужасный грех. Я не знаю покоя ни днем, ни ночью, и теперь все во мне как бы горит». При этих словах покаяния плакали многие и из присутствовавших на судебном заседании. Присяжные заседатели вынесли обвинительный приговор, а суд назначил преступнику 15 лет каторги.¹³¹⁷

Можно было бы указать много и других, даже и нам известных, случаев подобного рода.¹³¹⁸ Всякий согласится, что преступники, оказывающиеся способными к этому исканию ответственности и кары за свои злодеяния, суть нравственно лучшие из людей и что мысли и чувства, приводящие их к решимости отдаться в руки правосудия и терпеливо понести заслуженную казнь, суть благороднейшие чувства и мысли. А если это несомненно, то с этой стороны гр. Толстой менее всего в праве ратовать против судов и судебных наказаний, что ни говорило бы его личное чувство и что другие люди не толковали бы даже во имя якобы науки. Тем более, никто не в праве противопоставлять указанным фактам несоизмеримо многочисленнейших случаев, когда преступники усиливаются всячески ускользнуть от суда, лгут или клеветают на других и со злобою встречать постигшую их кару. Это люди, заглушившие в себе нравственное чувство и возведшие свои лично животные интересы во что-то святое и неприкосновенное. Если из-за них отменять судебные преследования и наказания, то следует отменить, если можно, даже всякие нравственные требования и

самую совесть, ибо и существование всего этого не по вкусу озверевшим людям...

Относительно же действия судебных преследований и кар на посторонних преступникам лиц гр. Толстой, конечно, скажет, что эти преследования и кары возмущают в нас чувства сострадания и милосердия. Конечно, несправедливые и ненужные истязания даже самых гнусных злодеев способны возмущать и оскорблять эти чувства. Но ведь таковые истязания вовсе не входят необходимо в состав судебных наказаний преступников. Что же касается до наказаний чуждых истязания и жестокости, то их действие на посторонних преступникам лиц обыкновенно бывает такое. Слабые степени наказания тяжких и злобных преступников большей частью возмущают чувство справедливости в людях, сколь сострадательны и милосерды вообще ни были бы они.¹³¹⁹

Так, недавно чуть ли не вся Европа возмущалась снисходительностью первоначальных судей Ревашеля. Прислушиваясь к толкам самых разнообразных по своему образованию и положению лиц касательно существующих у нас наказаний, например, для злостных поджигателей своего и особенно чужого достояния, или для укрывающих с корыстной целью хлеб в голодные годы, или в это же время злонамеренно поднимающих на него цену, мы замечаем большей частью сильное недовольство снисходительностью и мягкостью этих наказаний, а тем более отсутствием их. Это неоспоримый факт. Проповедники же сострадания и милосердия ко всем такого рода варварам обыкновенно заподозриваются в отсутствии всякого сострадания и милосердия к массам ни в чем неповинных людей, но жестоко иногда страдающих и бедствующих из-за динамитчиков, поджигателей и подобных им бессердечных эгоистов. Нужно думать, что такое воззрение на проповедников полной безнаказанности самых вредных злодеев безусловно справедливо. Значит, и с этой стороны странно было бы ратовать за совершенное уничтожение судебных преследований и кар. Можно и должно желать лишь того, чтобы они были беспристрастны, справедливы и чужды жестокости.

Но что же сказать касательно того мнения, подтверждаемого, будто бы наукою, по которому судебные преследования и кары, якобы, лишь возбуждают и поддерживают зло? На этот вопрос в другом месте настоящего нашего сочинения мы уже дали отрицательный ответ. Теперь же уместно сказать лишь следующее. Если бы не было судов, то в преследовании христиан первых веков и в преследовании разных еретиков в средние века было бы еще более необузданности и зверства. Достаточно припомнить хотя бы кровавые неистовства, совершенные в Варфоломеевскую ночь, благодаря вспышке народного религиозного фанатизма, раздутой и разожженной отнюдь не судьями и не судебными наказаниями, а иным фактором. Если бы в первые века христианства и в средние века народный религиозный фанатизм, возбуждавшийся и поддерживавшийся антихристианскими влияниями, не сдерживался в известных границах действиями судов, хотя иногда далеко не беспристрастных и неудержимо увлекавшихся общим бурным течением, то еще более зла произошло бы от народного религиозного фанатизма, предоставленного самому себе и ничем несдерживаемого в своих проявлениях.

Да и зачем так далеко ходить за примерами? Недавние так вызываемые еврейские погромы в некоторых местах Западной Европы и у нас и их прекращение разве не доказали до очевидности, что судебные преследования и кары в известной степени сдерживают и обуздывают своеволие. Хотя оно было вызвано эксплуататорской бессовестной деятельностью евреев, но неуместно в благоустроенном государстве,¹³²⁰ тем более, что способно переступить последние пределы гуманности, если не встретит твердого оплота. О том же самом свидетельствуют энергичные меры, в 1892 году предпринимавшиеся административной и судебной властями против «черни» с её низкими подстрекателями, бунтовавшей и неистовствовавшей во время холеры.

Признав же, что суды и наказания, назначаемые по суду, сдерживают проявления злой воли, мы тем самым вынуждаемся допустить, что, благодаря судам, не растет, а в

той или другой степени уменьшается зло в жизни людей при одних и тех же нравственных качествах человеческой среды. Под злом же мы здесь разумеем, согласно взгляду Толстого на его сущность, разные страдания, лишения и бедствия людей. Но сказать только это недостаточно. Суды с их карами, как это видно, например, из жизни св. апостола Павла, которого римские суды несколько раз спасали от еврейского фанатизма, посредственно содействуют иногда¹³²¹ уже прямо нравственному благу людей. В самом деле, представим, что евреям удалось бы привести в исполнение первый же их заговор против жизни этого Апостола. Какие же последствия произошли бы из этого? Во-первых, человечество не имело бы в таком случае многих посланий этого величайшего из апостолов, которого ставят в ряду первых благодетелей человечества даже такие мыслители, как Огюст Конт.¹³²² Не будь самых важных посланий этого Апостола вследствие более ранней мученической его кончины, тогда сущность и характер христианства не были бы так точно и глубоко уяснены, как это сделано в его творениях. Не будь их, и миллионы людей были бы лишены того лучезарного света, который изливается в религиозно-нравственное сознание человечества из боговдохновенных творений великого Апостола. Во-вторых, умри раньше от рук убийц ап. Павел, и тогда самое распространение христианства пошло бы другим путем, более узким и медленным. Римский уголовный кодекс и суд, значит, косвенно содействовали нравственному благу человечества, поскольку это зависело от них.

VII. О патриотизме и о войне

Нам остается рассмотреть последнее правило: не воюй, предлагаемое гр. Толстым и органически связанное у него с отрицанием всякого патриотизма. Этот писатель отвергает патриотизм и предполагаемую им борьбу с неприятелями за интересы и благо отечества, исходя из следующих слов Христа: Вы слышали, что сказано, люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А я говорю вам, любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашею небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. Если вы будете любить дубящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники? Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный.¹³²³ Каким образом и почему Л. Толстой усматривает в этих словах Спасителя отрицание всякого патриотизма и недозволительность борьбы с чуждыми вам народами за интересы и благо наших соотечественников, это видно из следующих его рассуждений.

В чем собственно состоит правило, заключающееся в приведенном изречении Христа, я долго, говорит о себе гр. Толстой, не мог понять. Не внушает ли Христос в этом изречении любовь ко врагам? Но ведь можно не вредить своему врагу, а любить его нельзя. Не мог же Христос предписывать невозможного. Чтобы понять смысл изречения, я прежде всего постарался понять значение слов неверной ссылки на закон. Христос обыкновенно пред каждым своим правилом приводит слова закона: не убивай, не прелюбодействуй и т.п. и затем противопоставляет этим словам Свое учение. Здесь же Он приводит слова: ненавидь врага твоего, которые нигде не сказаны в законе. Не поняв того, что Он понимает под этими словами, нельзя понять и того, что Он предписывает.

Обращение к церковным толкованиям мне нисколько не помогло, в толкованиях говорится, что Христос приводит слова, которых нет в законе, но не указывается, почему же сделал это Христос и что значит эта неверная ссылка. И я спросил себя, что значит слово «ближний» и слово «враг» на языке Евангелия? Справившись с лексиконами и с библейским контекстом, я убедился, что слово «ближний» на языке евреев постоянно означало еврея. Такое определение ближнего дается и в Евангелии притчею о самарянине. По понятию еврейского ученого, спрашивавшего, кто такое ближний, самарянин не был ближним. Такое же понятие о ближнем предлагается в 27-м стихе VII главы Деяний апостольских. Ближний на евангельском языке значит земляк, человек, принадлежащий к той же нации. А потому я предполагаю, что противопоставление Христом ближнего и врага есть не иное что, как противопоставление земляка и чужеземца. Спрашиваю себя, что же такое враг вообще по понятию евреев? И нахожу подтверждение моего предположения. Слово «враг» употребляется в Евангелии почти всегда в смысле неличного врага, но врага нации (Лк.1:71,74; Мф.22:44; Мк.12:36; Лк.20:43 и т.д.) Единственное число, в котором употреблено слово «враг» – в этих стихах, именно в изречении «ненавидь врага», показало мне, что здесь идет речь о враге народа. Единственное число означает совокупность вражеских наций. В Ветхом Завете понятие вражеского народа всегда выражается единственным же числом.¹³²⁴

Как только понял я это, продолжает гр. Толстой, тотчас же разрешился вопрос, зачем и каким образом Христос, всякий раз приводивший подлинные слова закона, на этот раз вдруг приводить такие слова, которых нет в законе? Стоит только понимать слово «враг» в смысле народного врага, а слово «ближний» в смысле земляка, и устраняется всякое недоразумение. Христос говорит о том, как по закону Моисея предписано евреям обращаться с народным врагом. Все те места, рассеянные в разных книгах Писания, в коих предписывается угнетение, избиение и уничтожение других народов, Христос соединяет в одно выражение «ненавидь врага, делай ему зло», а затем говорит: вам сказано, чтобы вы

любили своих соотечественников и ненавидели народных врагов, а Я вам говорю, что вы должны любить всех людей, к какой бы национальности они ни принадлежали. И как только я понял эти слова, тотчас отпало и другое, главное, затруднение, как понимать слова о любви ко врагам? Нельзя любить личных врагов. Людей же чужой национальности можно любить также, как и своих соотечественников. И для меня стало очевидным, что Христос, говоря «вам сказано, любите ближнего и ненавидь врага, а Я говорю вам любите ваших врагов», сказал этим, что хотя все люди приучены считать своими ближними земляков своих, а в чужих народах видеть своих врагов, однако же не нужно следовать этому. Христос говорит: «по закону Моисея сделано различие между евреем и не евреем, как народным врагом, а Я говорю вам, вы не должны делать этого различия». И действительно, вслед за этим правилом, по Матфею и Луке, Он говорит, что перед Богом все одинаковы, что Он повелевает солнцу светить на всех, всем ниспосылает дождь, не делает никакого различия между народами и всем им одинаково благодетельствует, а потому и люди должны делать добро всем, без различия национальностей, и не подражать язычникам, разделяющим себя на разные народы.¹³²⁵

Таким образом, заключает Л. Толстой, снова с разных сторон подтвердилось для меня простое, ясное и приложимое значение слов Христа. Опять, вместо туманной и неопределенной философии, предстало предо мною ясное, определенное, важное и исполнимое правило, не делай никакого различия между своим и чужим народом и не делай решительно ничего, что предполагается таким различием, не враждай с чужим народом, не веди никакой войны, не принимай участия в войне, не вооружайся для войны, но относись ко всем людям, к какой бы народности ни принадлежали они, также, как относишься к своим.¹³²⁶

Вот в каком смысле истолковывает гр. Толстой слова Спасителя о любви ко врагам. Оказывается, будто бы Спаситель отверг, как недозволительную, всякую предпочтительную любовь человека к своему родному народу и безусловно воспретил всякую войну с чужими народами. В виду

своеобразной аргументации Л. Толстого в пользу этой мысли мы должны рассмотреть один за другим следующие вопросы: а) возможна ли любовь к личному врагу; б) кто в Ветхом и Новом Завете разумеется под врагом и какие отношения тем и другим требуются ко врагам; в) воспрещается ли христианским учением патриотизм и г) допустима ли, или нет, война с христианской точки зрения?

А) Мысль гр. Толстого, будто бы решительно нельзя любить личного врага, но что можно любить вражеский народ, прежде всего заключает в себе внутреннее противоречие. Если нельзя любить тех, кто систематически вредит и отравляет жизнь вам лично, то как же возможна любовь ко всякому чужому народу? Ведь чужой народ, в лице разных своих представителей, и военных, и не военных, может всячески оскорблять людей из среды нашего родного народа, грабить, насиловать их и вообще всевозможно вредить им? Любовь к такому вражескому народу возможна лишь под тем условием, если мы непременно узкие эгоисты, лишенные всякой любви к своему народу и безусловно равнодушны к его благополучию. Впрочем, и в этом случае требуется, чтобы народ, враждебный к нашим соотечественникам, был благорасположен к нам лично и оказывал нам какую-либо пользу. Иначе откуда же возьмется в таком эгоисте особое расположение к другому народу? Но коль скоро мы не бездушные эгоисты, и наше сердце бьется горячей любовью к родному народу, коль скоро мы дорожим благополучием его сынов, то в нас, с точки же зрения Л. Толстого, должно быть такое же чувство к вражескому народу, какое наполняет наше сердце в отношении к личному нашему врагу. Мало этого, наиболее горячие патриоты могут гораздо равнодушнее относиться даже к козням личных врагов, чем к козням врагов своего народа. Такие люди обыкновенно стоят высоко в мнении людей, и мы преклоняемся пред их моральным величием. Значит, если гр. Толстой не допускает возможности любить личных врагов, то он не должен допускать любви и ко вражескому народу. Этого требует уже простая последовательность.

И наоборот, если он допускает любовь ко вражескому народу, то должен допустить возможность любви и к личным нашим врагам. Другого разумного выхода нет из этой альтернативы. Эти затруднения гр. Толстой, очевидно, предвидел и потому умолчал о нашем отношении специально к такому народу, который враждебно относится к нашим соотечественникам и всевозможно вредит им. Оставаясь верным своей мысли, что никак нельзя любить личного врага, Л. Толстой, если бы упомянул о таком народе, должен был бы прямо признать невозможность любви и к нему. По тогда пришлось бы ему иначе толковать в слова Иисуса Христа. Ведь было бы слишком наивно со стороны гр. Толстого сослаться на то, что мы любим же своих соотечественников, хотя многие из них причиняют немало зла своим братьям, и что весь чужой народ не в состоянии участвовать в причинении зла родному для нас народу, а, следовательно, может быть предметом любви для нас.

Само собою разумеется, странно переносить на весь наш народ негодование, возбуждаемое в нас действиями некоторых его членов. Но совсем иное дело, когда целая армия другого какого-нибудь народа вторгается в пределы нашего отечества, умерщвляет наших братьев по племени, выжигает разные селения и вообще причиняет великое зло нашим соотечественникам. За этой армией стоит целая народность, радующаяся нашим бедствиям и жаждущая их увеличения. Тут, с точки зрения гр. Толстого, нет места для любви к такому народу. Между тем, Иисус Христос, заповедуя любить врагов, предписывает, конечно, возможное, исполнимое дело.

За исполнимость заповеди о любви ко врагам говорит и психология. Даже психологи, отрицающие свободу воли в человеке. как, например, Локк, Бэн и другие, признают, однако, что человек в состоянии до известной степени распоряжаться своими чувствованиями, т.е. может сообщать им то или иное направление.¹³²⁷ Это воздействие наше на наши же собственные чувствования, на изменение их характера и направления, производится, конечно, не прямо, а посредственно, именно чрез особый подбор представлений, под

влиянием коих и изменяется целый строй души с её чувствованиями и желаниями. Действуя таким образом, мы можем давать пищу одним наклонностям и усиливать их насчет других, а следов участвовать нашей волею в настроении нашей души, от которого зависит и самый характер чувствований. Всякий легко может сделать это наблюдение над самим собою, когда одно в тоже представление вызывает в нем различные чувствования, смотря по тому, на какую сторону представления он обращает преимущественное внимание. Стоит только переменить ряд мыслей, чтобы почувствовать, например, благодарность к тому самому человеку, на которого мы незадолго перед тем сердились. Стоит только переменить ряд мыслей, чтобы почувствовать презрение к тому самому поступку, которому мы еще недавно удивлялись и т.п. Никаким моментальным усилием, конечно, нельзя переменить отвращение в любовь, но этого можно достигнуть терпеливым и настойчивом подбором представлений.¹³²⁸ Если бы совершенно нельзя было достигнуть этого, то Спаситель и не потребовал бы от нас любви ко врагам. Сила живущего в людях предрасположения ко злу, на которую указывает ап. Павел,¹³²⁹ была еще более известна Христу, как всеведущему по Своему божеству. В виду её для подавления нашей ненависти ко врагу необходим только подбор таких представлений, которые более всяких других в состоянии направить поток наших мыслей в желательную сторону и заставить нас иначе отнестись даже к самому злейшему нашему врагу. Богатый ряд таковых представлений может дать нам христианская религия и её история. Уже один образ Христа, молящегося на кресте за Своих распинателей и отдавшего Свою жизнь за грешное человечество, живо вспомнутый нами в минуты нашей злобы на врага, способен охлаждать ее...

Исполнимость заповеди о любви ко врагам и фактически доказана прежде всего и более всего Самим Божественным Виновником её, молившимся на кресте за Своих распинателей и мучителей. Исполнимость этой заповеди свидетельствуется действиями необозримого сонма христианских мучеников, начиная с первого из них, Стефана, всячески

благожелательствовавших своим врагам и горячо молившихся Богу об их прощении и благоденствии. За исполнимость заповеди о любви ко врагам говорят и многие позднейшие примеры поразительного христианского великодушия и благожелательства в отношении к несомненным личным врагам. Действия Спасителя, христианских мучеников и других людей, по-христиански настроенных, в отношении к личным врагам выражали именно любовь к ним, а не были проявлением желания лишь не вредить им. Подобное желание неспособно обнаруживаться в тех действиях, какими ознаменовал Спаситель Свое отношение к личным врагам и какими ознаменовали свое отношение к ним же христианские мученики и многие другие истинные христиане. Да и какую нравственную ценность может иметь желание лишь не вредить своему врагу? Оно представляет собою чисто фарисейское явление, коль скоро в душе человека живет злоба и ненависть ко врагам, и он удерживается от соответственных этому настроению действий лишь какими-либо утилитарными соображениями.¹³³⁰

Но если любовь ко врагам возможна, осуществима, и Спаситель внушал ее словом и делом, то кто же собственно разумеется под врагом на библейском языке? Гр. Толстой ради своих задних целей хочет во чтобы то ни стало доказать, будто бы под врагом на библейском языке разумеется не всякий личный враг, кто бы Он ни был, соотечественник или иноплеменник, а только и единственно чуждый нам народ. Но это воззрение отечественного писателя опровергается как Ветхим, так и Новым Заветом. Хотя дело идет только о словах Нагорной проповеди, но для правильного уразумения их смысла необходимо обратиться к Библии вообще.

Б) Не мало можно привести различного рода данных в пользу мысли, что евреи, начиная хотя бы со времен Моисеевых, вовсе не относились ко всем иным народам, лишь как ко врагам своим. За это говорить прежде всего следующий неопровержимый исторический факт. В еврейском законодательстве вовсе не воспрещалось еврейскому народу искать дружественных и мирных союзов и отношений с чужими народами. Потому-то мы и видим, что, например, царь Давид

вступал в дружественные отношения с тирским царем Хирамом¹³³¹ и с аммонитским царем Анноном.¹³³² Было ли бы все это мыслимо, если бы в глазах евреев всякий чужой народ был не иначе, как нетерпимым врагом? С теми, в ком видят врагов, не завязывают дружественных и мирных сношений, хотя бы к таковым отношениям и побуждали политические или экономические соображения. Положим, Моисеев закон прямо и строго воспрещал израильтянам вступать в союз с некоторыми народами, как, например, с Аморреями, Хананеями. Хеттеями и прочими. Но причиной этого запрещения отнюдь не была какая-либо национальная вражда, заносчивость или само замкнутость евреев, а совершенно другое. Эта причина указывается самим законодателем. Смотри, говорит он, не вступай в союз с жителями той земли, в которую ты войдешь, дабы они не сделались сетью среди вас.¹³³³ Под этой сетью разумеются языческая религия и языческие нравы Аморреев. Хананеев и прочих.¹³³⁴ В виду этого все ссылки даже на то, что евреям внушалось прямо истребление некоторых чуждых народов, нисколько не доказывают, будто евреи видели врага в каждом чужом народе.

Преследование и истребление некоторых чуждых народов внушалось евреям только и единственно потому, что, с одной стороны, эта народы, как, например, Амаликитяне, упорно стремились совершенно истребить евреев и вообще отличались варварскими качествами, служа источником бедствий и для других народов, а, с другой стороны, способны были оказывать и оказывали самое губительное влияние на религиозно-нравственную жизнь народа Божия, предназначавшегося к выполнению великой исторической миссии.¹³³⁵ Что и в этом случае действительно не внушалась племенная вражда, не проповедовался узкий национальный эгоизм, это видно из следующего. Весьма суровым же карам и нередко истреблению подвергались со стороны своих соотечественников, по повелению Моисея, те из среды самих евреев, которые являлись упорными отступниками от истинной религии и производили весьма растлевающее влияние на других.¹³³⁶ Над

такими чудовищами-народами и отдельными лицами совершался в сущности суд Божий.

Замечательно, что так именно смотрели на это некоторые и из обреченных на какую-либо суровую казнь. Так, например, когда пленный царь. Адони-Везек, узнал о состоявшемся распоряжении отсечь у него большие пальцы на его руках и ногах, то сказал: этим Господь воздаст мне за то, что я некогда отсекал большие пальцы на руках и ногах у семидесяти царей и приказывал последним собирать крохи под моим столом.¹³³⁷ Нисколько не говорит о том, будто бы еврею внушалось видеть врага во всяком чуждом народе, и то обстоятельство, что Моисей повелевает израильтянам не желать мира и благополучия Аммонитянам и Моавитянам.¹³³⁸ Замечательно, что он же вслед за этим повелением говорит: не гнушайся Идумеянином, ибо он брат твой.¹³³⁹

Уже одно это заставляет думать, что Моисей внушает не благорасположение только к тем народам, которые являлись злейшими врагами царствия Божия и непримиримыми ненавистниками евреев, а нередко и всякого другого народа. На это есть и прямые указания в Пятикнижии этого Пророка. Да и не весь ли Ветхий Завет исполнен угроз лишить самих евреев всякого мира и благополучия за отступничество от Бога и за неисполнение Его святых велений?¹³⁴⁰ Отсюда ясно, что в частности Аммонитяне и Моавитяне составляли предмет особого предубеждения для евреев, не как чужой народ, а по совершенно другой причине. Неприязнь ко всем таковым народам была собственно неприязнью к богоотступничеству и к опасной нравственной заразе, а не к иному чему.¹³⁴¹

Говоря все это, мы отнюдь не забываем, что при ветхозаветном порядке вещей евреям отводилось почетное место среди всех народов. Но, во-первых, это вызывалось высокими, благодетельными для всех народов, целями,¹³⁴² а, во-вторых, при этом на евреев возлагались весьма сложные и трудные обязанности.¹³⁴³ Уже отсюда видим, что гр. Толстой не имеет права утверждать, будто Спаситель в словах: ненавидь врага твоего, выразил ветхозаветное библейское воззрение на всякий нееврейский народ и на отношение к нему израильтян.

Такого обобщения не мог сделать Христос, знавший более, чем все люди, что ветхозаветные книги Священного Писания совершенно чужды такого взгляда.

Враждебное отношение, в которое поставлялись евреи к некоторым народам, имело вовсе не политические, и подобные им мотивы и цели, а религиозно-нравственные. Поэтому, странно утверждать, будто древние евреи видели непременно врага во всяком чужом народе и вообще отличались национальной исключительностью и нетерпимостью. Религиозно-нравственные мотивы и цели способны вносить разделение и вражду даже в недра одного и того же семейства, а тем более в международные отношения. Но это совсем иное дело.

Из дохристианских народов именно евреям была присуща мысль о родстве всех народов между собою, обусловленном уже происхождением их от одних и тех же прародителей. Лучших людей из еврейского народа никогда не покидала мысль и о духовном сближении и единении всех народов. Вот о чем, между прочим, молился Соломон к Богу по построении храма: Если и иноплеменник, который не от Твоего, Господи, народа приидет из земли далекой ради имени Твоего и помолится у храма сего, услышь с неба, с места обитания Твоего, и сделай все, о чем будет взывать к Тебе иноплеменник, чтобы все народы земли знали имя Твое.¹³⁴⁴ В последствии пророк Исаия предсказывал появление на всей земле одного царства Божия, обнимающего все народы в качестве единой братской семьи, и приглашает все племена к тесному духовному общению между собою.¹³⁴⁵ Разве мирится со всем этим взгляд евреев на все прочие народы, как на врагов? Такой взгляд измышлен Л. Толстым.

В доказательство того, будто евреи считали ближним лишь еврея же, толстофилы напрасно ссылаются на такие постановления Моисеева закона, по которым евреям давалось право взыскивать в юбилейный год долг с иноземца, давать последнему деньги в рост и прочее, тогда как все это воспрещалось делать по отношению к еврею.¹³⁴⁶ Изумительная логика у толстофилов! Следуя ей, мы должны бы думать,

например, что русские, дающие деньги под проценты русским же и рассчитывающие на получение долга от последних, вовсе не видят в них ближних, а усматривают в них каких-то врагов своих. На самом деле этого не бывает.¹³⁴⁷ Мало того, в жизни встречаются такие случаи, когда совершенное не взимание ни малейшего процента с врученной денежной суммы и тем более нежелание получить долг с родственника способно нарушать добрые отношения последнего к лицу, снабдившему его деньгами.

Но независимо от странности логики толстофилов не видно в них и знания того, о чем они говорят смело. Моисеев закон разрешал евреям давать деньги в рост отнюдь не всякому иноплеменнику и позволял взыскивать долг не с каждого иноплеменника. Напротив, он требовал от евреев относиться к живущим среди них иноплеменникам также, как к своим единоплеменникам. Если брат твой обеднеет, гласит Моисеево законодательство, и придет в упадок у тебя, то поддержи его, пришлец ли он, или поселенец. Не бери с нею роста и прибыли¹³⁴⁸ и т.д. Вообще в Пятикнижии Моисея находим много мест, внушающих евреям любовное отношение к представителям чужой народности. Пришлец, поселившийся у вас, говорит Моисей, да будет для вас тоже, что туземец ваш, и люби его, как себя.¹³⁴⁹ Под пришельцем разумеется здесь всякий иноплеменник, представитель какого бы то ни было чужого народа. Даже египтянин должен быть для еврея предметом любви, хотя евреи много потерпели некогда от египетского народа. Не гнушайся египтянином,¹³⁵⁰ не раз повторяет Моисей своим соотечественникам.

Во все времена между израильтянами, по справедливому замечанию Кейля, обитали чужестранцы, т.е. индивидуумы языческих народов, и если они воздерживались от идолослужения и соблюдали некоторые еврейские религиозные постановления, то закон доставлял им не только защиту и терпимость, но и гражданские права, одинаковые с правами израильтян, так что они могли даже приобретать недвижимую собственность, не исключая поместьев и прочего, хотя еще не принадлежали к обществу Иеговы.¹³⁵¹ Тот не знает или не

понимает дела, кто утверждает, будто такое уравнивание в правах еврея и иноплеменника зависит только от того, что пришельцы были наполовину евреями по своим верованиям и правилам. Из того, что пришельцы иноплеменники были лишь наполовину евреями по своим верованиям и правилам, следовало бы и уравнивание их с евреями в указанных правах только наполовину. Между тем, закон Моисеев позволял пришельцу-иноплеменнику даже покупать себе еврея, для своих надобностей, если еврей продается.¹³⁵² С другой стороны, далеко не всякий иноплеменник приходил к евреям, будучи наполовину евреем по своим правилам и верованиям, а между тем Моисеев закон вообще предписывает евреям добрые братские отношения к иноплеменникам, поселяющимся среди них,¹³⁵³ но, конечно, не оскорбляющим религии евреев какими-нибудь публичными своими заявлениями или действиями.

Было ли бы возможно все это, если бы Моисеево законодательство, как полагает гр. Толстой со своими единомышленниками, ограничивало понятие о ближнем – понятием только об евреях и трактовало иноплеменников в качестве врагов? Закон Моисеев шел еще дальше в уравнивании иноплеменников с евреями. Он отнюдь не принуждал иноплеменников к обрезанию, предоставляя это доброй их воле. Но если бы они пожелали подвергнуться обряду обрезания, то им, по совершении этого акта, открывался вход даже в общество Иеговы. Тогда они, как и евреи, могли есть пасхального агнца и таким образом участвовать в заветном или священном пире израильского народа.¹³⁵⁴ Это обстоятельство неопровержимо доказывает, что, с точки зрения Моисеева закона, иноплеменник совершенно такой же человек, как и еврей, и что между тем и другим возможно даже самое тесное духовное братство.

Спрашивается, из чего же гр. Толстой усмотрел, будто бы евреям внушалось видеть ближнего только в евреях же, а во всяком чужом народе врага, и будто бы они разумели под последним лишь иноплеменника? Если бы этот писатель поглубже изучил ветхозаветные книги Священного Писания и добивался лишь одной истины, то взглянул бы на дело

совершенно иначе. Что евреи считали ближними и представителей чужой народности, об этом ясно свидетельствуют и союзы, в которые вступали они с языческими народами, не могшими пагубно влиять на строй их религиозно-нравственной жизни, и в особенности отношение их даже к тем иноплеменникам, которые хотя и поселялась среди них, но не принимали обрезания. Правильность нашего заключения подтверждается и буквою ветхозаветных книг Священного Писания. В Пятикнижии Моисеевом египтяне названы ближними евреев в следующих словах Господа, обращенных к Моисею: внуши народу, чтобы каждый (еврей) у ближнего своею (египтянина) и каждая женщина (еврейка) у ближней своей (египтянки) выпросили вещей серебряных¹³⁵⁵ и прочее.

В преподанных Господом евреям заповедях, воспрещающих, например, кражу у ближнего, лжесвидетельство на него и тому подобное, никто, полагаем, не решится же усматривать разрешение воровства у не евреев, лжесвидетельства на не евреев и прочее. Преподавая эти и другие заповеди, Господь внушал израильтянам, чтобы они старались уподобляться Ему в святости.¹³⁵⁶ А это решительно не согласимо с дозволением кражи у не евреев, лжесвидетельства на не евреев и т.п. Значит, под ближним в заповедях разумеется всякий человек, к какой бы национальности он ни принадлежал. В опровержение мысли о том, что еврею заповедовалось видеть ближнего во всяком человеке, напрасно стал бы кто-нибудь ссылаться на слова Моисеева закона, гласящие, что для еврея иноземец – не брат.¹³⁵⁷ Здесь имеется в виду особое, религиозно-нравственное братство евреев, или общество Иеговы, к которому действительно не принадлежали и никак не могли принадлежать необрезанные из иноземцев.

С другой стороны, не без причины же не сказано, что иноземец не ближний еврею. Но если несомненно, что евреям внушалось видеть ближних и в иноземцах или иноплеменниках, то уже из этого ясно, что евреи называли врагом собственно личного врага и уже отсюда переносили название врага на чужой народ, коль скоро он находился во враждебных

отношениях к еврейскому народу. Что в Ветхом Завете называются врагами прежде всего личные чьи-либо враги, это не подлежит сомнению. В доказательство этого достаточно привести следующие слова: если найдешь вола врага твоего или осла его заблудившимся, приведи его к нему; если увидишь осла врага твоего упавшим под ношею своею, то не оставляй его, а развяжешь вместе с ним.¹³⁵⁸ Это наставление составляет одно из многих наставлений, следующих за десятью заповедями закона Божия и обращенных к каждому из евреев для урегулирования их личных отношений друг к другу. Не ясно ли, что в приведенных словах под врагом разумеется личный чей-либо враг? Пророк Михей ясно же говорить, что враги человеку домашние его.¹³⁵⁹

А коль скоро и в Пятикнижии Моисея с понятием о враге вовсе не соединяется непременно понятия о чужом народе и под врагами разумеются также личные чьи-либо враги, то напрасно было бы искать в Новом Завете под понятием о враге понятия о чужом народе. Все тексты, на которые ссылается гр. Толстой, говорят вовсе не в пользу его мысли, а против неё.¹³⁶⁰ Указываемые им и другие места в Евангелиях от Матфея, Марка и Луки ясно говорить о совершенно другом предмете. В том стихе, который указывается Л. Толстым в Евангелии от Матфея, значит следующее: сказал Господь Господу Моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих.¹³⁶¹ Это же самое содержится в 36 стихе 12 главы Евангелия от Марка и в 42–43 стихах 20 главы Евангелия от Луки, на которые ссылается же гр. Толстой.

Во всех этих местах нет и намек на врагов нации. В них говорится собственно о Мессии, как о Главе благодатного царства, и об Его духовных врагах, каковы злые духи и согласно с ними действующие люди, кто бы они ни были. Не будет, впрочем, ни малейшей натяжкой, если в приведенных словах станем видеть косвенное указание и на врагов каждого истинного христианина, дорожащего делом своего религиозно-нравственного возрождения и совершенствования. Сам Спаситель благоволил представлять Себя под видом виноградной дозы, а верующих в Него под видом её ветвей.¹³⁶²

При таком теснейшем отношении между Богочеловеком и истинными христианами враги Его и Его царства не могут не быть и нашими врагами, если мы христиане не по имени только.

Что касается до приведенных Л. Толстым слов Захарии о грядущем Мессии, Христе, что Он спасет нас от врагов наших и от руки всех ненавидящих нас,¹³⁶³ то и эти слова не подтверждают того, будто под врагами разумеются непременно все иноплеменники, все люди иной, чем евреи, национальности. Пророческая речь священника Захарии имеет в виду собственно пришествие Мессии и основание Им благодатно-духовного царства. Отсюда и под врагами, о которых упоминает он, должно разуместь прежде всего и главным образом врагов же Мессии и Его духовного царства, кто бы ни были эти враги. Но если понимать под врагами, упоминаемыми Захарию, и врагов израильтян, то и в этом случае гр. Толстой оказывается неправым. Захария вовсе не отождествляет всякий чуждый иудеям народ с их врагами, а имеет в виду, очевидно, только народы, действительно враждовавшие против них и лишь поэтому заслужившие наименование врагов. А так как спасение есть личное дело каждого человека, то и в этом случае указанные враги, будучи врагами царствия Божия, суть в то же время и личные враги каждого человека, дорожащего делом своего религиозно-нравственного возрождения и совершенствования.

Ссылка Л. Толстого и на 27 стих 7 главы Деяний Апостольских тоже не доказывает ничего другого, кроме или его поспешности в суждениях, или его склонности извращать истину в личных интересах. Он утверждает, будто бы в этом месте врагом называется иноплеменник, а между тем здесь в сущности и намек нет на это. Вот подлинные слова Деяписателя: обижающий ближнего оттолкнул его, сказавши: кто тебя поставил начальником и судьей над нами? Тут речь идет только о Моисее, хотевшем примирить дравшихся евреев, и об ответе ему со стороны одного из дравшихся. А о том, что египтяне суть вражеский народ, нет ни малейшего упоминания. Последующие же слова еврея: не хочешь ли ты убить и меня, как вчера убил египтянина,¹³⁶⁴ скорее говорят о том, что сам

Моисей был в глазах этого еврея врагом, а не египетский народ, в среду коего иногда порывались, как известно, евреи даже после того, как этот вождь вывел их из Египетской страны на свободу.¹³⁶⁵ Если же гр. Толстой имеет в виду то обстоятельство, что два еврея: обидевший и обижаемый называются Дееписателем ближними по отношению друг к другу, то разве следует из этого правильность его мнения, которое обсуждается нами? Ведь уже известно нам, что Дееписатель называл и египтян ближними евреев.

Л. Толстой имел бы твердую почву под собою только в том случае, если бы ему удалось доказать, что как пророк Моисей, так и Христос в учительной части Священного Писания понимают под врагом лишь чужой народ. Относительно Моисея уже доказано нами, что ему никак нельзя усвоить понятия о всяком чужом народе, как враге. Приведенные гр. Толстым из Нагорной проповеди Христа слова об отношении ко врагам, как и вся она, свидетельствуют о том, что в них идет речь лишь о личных чьих-либо врагах. Нагорная беседа Спасителя повсюду имеет в виду отношения только человека к человеку, а не народа к народу. Конечно, и отношения народа к народу должны измениться у христиан к лучшему. Но изменение международных отношений должно быть результатом изменения отношений между человеческими индивидуумами. Значить, Христос даже не имел побуждения останавливаться своим вниманием прямо на том, какие отношения узаконил Моисеев кодекс между евреями и теми или другими народами. Что Спаситель говорит исключительно о личных наших врагах, это не должно бы подлежать ни малейшему сомнению. В самом деле, проклинать, ненавидеть, обижать, преследовать нас могут только личные наши враги, кто бы они ни были, соотечественники наши или иноплеменники, с коими мы находимся в непосредственных отношениях, а отнюдь не какой-нибудь чужой народ. Последний легко может не подозревать и обыкновенно не подозревает даже самого существования всех тех, кто не играет какой-либо выдающейся государственно-общественной роли. Между тем, проклинаемым, ненавидимым, обижаемым и преследуемым может быть каждый человек, хотя

бы он занимал самое незаметное и даже самое жалкое место среди других людей.

С другой стороны, вражда народов выражается не в проклятиях, адресуемых отдельным лицам, не в ненависти к ним, не в причинении обид кому-либо из них и не в преследовании того или другого гражданина. Не только неизвестность тысяч и миллионов отдельных лиц чужому народу, но и их отдаленность от него не допускают всего этого. Вражда народов выражается в войнах, в дипломатических столкновениях их друг с другом, в усилиях повредить торговле и финансам друг друга и в других подобного рода действиях. Если же неприязнь и козни какого-либо народа иногда и могут быть направлены на отдельные лица из среды иного народа, то лишь на государей, крупных дипломатов, министров, полководцев, на влиятельных и патриотичных публицистов, выдающихся церковных иерархов и на тому подобных лиц. Но ведь не решится же кто-либо сказать, будто бы Христос обращал Свои слова именно к этим людям, желая преподать им урок, как они должны поступать по отношению к своим политическим противникам, или прямо имел в виду какой-либо народ, неприязненно относящийся к властным и влиятельным представителям чужой нации. Мысль гр. Толстого ведет еще к большей нелепости, если станем прилагать ее с надлежащей последовательностью к объяснению слов Спасителя, касающихся любви ко врагам. Так, Христос повелевал подставлять врагу другую нашу щеку, если он ударит нас по одной, отдавать ему и рубашку, если он потребует верхней одежды, давать ему займы без отдачи.¹³⁶⁶ Неужели же нужно делать все это по отношению к чуждому народу? Но тогда выйдет, что Спаситель нарочито говорит о немыслимых обидах и притязаниях со стороны одних и нарочито заповедал другим делать то, что для них решительно невозможно. Ведь не может же, в самом деле, весь чуждый народ ударять нас по щеке, требовать от нас верхней одежды и брать у нас деньги займы. Не можем и мы подставлять для удара щеку целому народу, отдать ему рубашку и выдать деньги без возврата или с возвратом.

К таковым нелепым выводам неизбежно приводит мысль Л. Толстого, будто под врагом, к коему в Нагорной беседе заповедуется любовь, нужно разуместь отнюдь не частное или отдельное какое бы то ни было лицо, а только чуждый народ. Напротив, мнение, что под врагом должно разуместь не иначе, как только личного чьего-либо врага, оказывается во всех отношениях самым естественным и основательным. Мы видели, что как в Ветхом, так и в Новом Завете вовсе не соединяется с понятием о враге непременно понятие о чужом народе или об иноплеменнике, а с понятием о ближнем понятие только о своем народе или об единоплеменнике. Кроме этого, мнение, которое защищаем, имеет безусловное преимущество перед мыслию гр. Толстого и в том отношении, что дает ключ к разрешению вопроса, чьи слова имел в виду Спаситель в приведенном Им изречении, ненавидь врага? Этого изречения нигде в Ветхом Завете не находится. Вместо того, чтобы учить ненависти ко врагам, как это предполагается приведенным изречением, Моисеев закон внушал евреям оказывать и им некоторые услуги.¹³⁶⁷ Значит, нельзя вывести учения о ненависти ко врагам и путем логических умозаключений из Ветхого Завета.

Ничего другого не остается, как допустить, что слова: ненавидь врага твоего, выражают собственно книжническое и фарисейское воззрение на отношения ко врагам. То обстоятельство, что Спаситель, приводя слова, люби ближнего и ненавидь врага твоего, не предварил замечанием касательно их известности «древним»,¹³⁶⁸ уполномочивает нас утверждать, что сам Он отнюдь не видел в словах ненавидь врага твоего, какой-либо заповеди Моисеева закона, а привел их в качестве книжнического и фарисейского толкования Моисеевых постановлений. В среде книжников и фарисеев, благодаря, с одной стороны, их привязанности к букве закона и невниманию к его духу, а, с другой, заносчивости и жесткости нравов, легко могло сложиться превратное понятие не только об отношении ко врагу, но и о том, кого нужно преимущественно считать врагом.

В Моисеевом же законодательстве, как и во всяком другом, не трудно было книжникам и фарисеям подобрать такие постановления, которые, при казуистическом и софистическом истолковании, принимали желательный для этих лиц смысл. Так, например, дозволение со стороны Моисеева закона евреям преследовать обидчика могло быть истолковано в смысле повеления мстить ему и ненавидеть его. В особенности легко могли книжники и фарисеи превратно истолковать слова этого закона об отношении евреев к другим народам. Хотя Моисеев закон постоянно напоминает евреям, что вовсе не ради их достоинств Господь избрал их в особенно близкий Себе народ и преимущественно печется о них,¹³⁶⁹ однако же еврейская национальная само мнительность росла и росла. Проявления её находим даже в 3-й, неканонической, книге Ездры.¹³⁷⁰

Талмудисты же в конце всего пришли к тому убеждению, что нужно считать ближним только единоплеменника, т.е. еврея, и стали проповедовать ненависть к представителям иных национальностей. Можно было бы привести немало данных из талмуда, свидетельствующих о таком его отношении к не евреям, но ограничимся ссылкой на следующее. «Если иудей увидит, говорит Маймонид, что язычник падает в море, то отнюдь не нужно вытаскивать его, ибо написано, не восставай на кров ближнего твоего, а это вовсе не ближний для тебя».¹³⁷¹ По отношению к иноплеменнику талмуд разрешает ложь, обман, коварство всякого рода, какую угодно эксплуатацию и вообще всякие низости, повсюду трактуя его как врага, для причинения вреда которому все средства дозволены.¹³⁷²

Превратное понятие книжников и фарисеев Спаситель обличил особенно в известной своей притче о самарянине. В Нагорной же беседе Он, как новый нравственный законодатель, провозглашает совершеннейшее учение о любви. Книжники и фарисеи воображали, что любовь обязательна только к тем людям, которые не проявили неблагоприятных отношений к нам. А что касается до врагов, кто бы они ни были, то к ним, по их воззрению, законна даже и ненависть. Вопреки этому мнению книжников и фарисеев Моисей требует, чтобы евреи оказывали некоторые услуги и врагам своим. Однако, Моисеев закон,

сообразуясь с степенью духовной восприимчивости евреев, предлагает в не совсем совершенном виде даже и заповедь о любви к людям вообще, ибо с настойчивостью не выдвигать идеи братства всех народов. А что касается любви ко врагам, то он не только нигде её не провозглашает, но как бы ослабляет некоторыми своими постановлениями значение собственной заповеди об оказании услуг врагу.¹³⁷³ Имея все это в виду, Господь Иисус Христос в Своей Нагорной проповеди возвещает человечеству совершеннейшую и новую заповедь о любви ко всем без исключения людям, хотя бы среди них были явные наши враги.

В) Коль скоро же заповедь Христа касается лишь ваших отношений к личным нашим врагам, то уже само собою устраняется все то, что говорит гр. Толстой о неуместности и не дозволительности предпочтительной¹³⁷⁴ любви к родному нам народу. Оказывается, что Спаситель в данном случае даже не касался её, а, следовательно, не мог порицать и отвергать её. Чтобы доказать, что предпочтительная любовь к своему народу неуместна в христианине и недозволительна для него, Л. Толстой должен был бы доказать, что ветхозаветные книги Священного Писания не внушают её и что как Т. Христос, так и апостолы, и церковные писатели первых веков христианства осуждают ее, а не заповедают. Но разве мыслимо доказать это? Напротив, взгляд гр. Толстого на патриотизм,¹³⁷⁵ как на нечто дурное и непозволительное, сполна противоречит всему тому, что внушается в ветхозаветных книгах Священного Писания и что находим в Новом Завете и в творениях указанных церковных писателей.

Даже Л. Толстой не станет отвергать того, что изложенное Моисеем законодательство и вообще все, что говорится в ветхозаветных книгах Священного Писания касательно отношений еврея к его родному народу, направлено к тому, чтобы представить патриотическое чувство высоким и возжеланным чувством и воспитать его. Пророки, эти лучшие люди из среды евреев, не даром же были, начиная с Моисея, и великими патриотами. Они являются в то же время и вдохновенными выразителями патриотических чувств,

одушевлявших еврейский народ особенно в години его общего горя и бедствий. Какой патриотизм одушевлял ветхозаветных пророков, это знает каждый, читавший, например, книгу Плач Иеремии. Как дорога была самая Родина для евреев, это видно из следующих слов Давида, говорящего от лица их: Если я забуду тебя, Иерусалим, забудь меня десница моя. Прильпни язык мой к гортани моей, если не буду помнить тебя, если не поставлю Иерусалима во главе веселия моего.¹³⁷⁶

Но коль скоро изложенное Моисеем законодательство и вообще ветхозаветное библейское учение стоит на стороне патриотизма, то нельзя ожидать уже поэтому одному, чтобы Христос был против предпочтительной любви людей к их отечеству и к их родному народу. Ведь ясно и определенно сказал Он, что пришествие Его на землю, Его жизнь и учение имеют целью не разрушить, не отметить того, чему в догматическо-нравственном отношении учат закон или пророки, но исполнить и усовершенствовать. На самом деле мы и видим, что, хотя любовь Спасителя объемлет собою весь человеческий род, не допускает нравственного различия между природою иудея и язычника, обрезанного и необрезанного, раба и свободного, однако же не обращается в космополитизм и отвращенную гуманность, в отсутствие чувства национальности и индивидуальных особенностей. Не смотря на то, что израильтяне не приемлют Богочеловека, Он, с терпением перенося предрассудки и ожесточение Своего народа, проповедует прежде всего ему царствие Божие.¹³⁷⁷ В предварительном наставлении Своем касательно проповеди об этом царствии Он заповедует ученикам Своим идти с нею сперва к погибшим овцам дома Израилева.¹³⁷⁸

Не ясно ли, что Сам Христос был в указанном отношении патриотом? Он не только не отверг того, чему в общем и существенном учит Ветхий Завет касательно патриотизма, но самым делом показал правильность и непреложность этого учения. Насколько живо и глубоко было в Нем патриотическое чувство, это особенно видно из следующего. За несколько времени пред крестными Своими страданиями Он торжественно входил в Иерусалим. Среди народных ликований

и благоговейно-восторженных восклицаний со стороны почитателей и учеников Своих приближался Он от горы Елеонской к Иерусалиму. Взглянув на открывшийся Его взорам Иерусалим во всей его чудной красоте, Христос, повествует Евангелист, заплакал о нем и сказал: о, если бы и ты хотя в сей твой день узнал, что служит к миру твоему!¹³⁷⁹ Плач Спасителя и эти нежно-любовные слова были выражением мучительной скорби о той ужасной участи, какая ожидала Иерусалим и иудеев в последствии времени.¹³⁸⁰

Это ли не самое яркое, чистое и поучительное проявление патриотизма в Самом Христе? Объяснять Его плач и слова просто чувством сожаления, независимо от патриотического настроения, нельзя уже потому, что Ему ведома была скорая плачевная участь не одного Иерусалима. Будучи воплощенной любовью, Он, конечно, скорбел о всём, что вызывает скорбь. Однако, последняя не сказалась в Нем с такой силою и в такой форме по отношению к иным предметам и лицам. Но коль скоро Христос не был чужд патриотизма, то Ему не за чем было и проповедовать людям на словах о нравственной законности любви к Родине и к родному народу. Спаситель Сам был, так сказать, живой проповедью или живым одобрением надлежащего патриотизма. Не распространяемся уже о том, что тогда никто и не сомневался в естественности и в нравственном достоинстве последнего.

Само собою разумеется, св. апостолы не могли смотреть и не смотрят на патриотизм иначе, чем их Божественный учитель. Они, подобно ветхозаветным пророкам, нередко направляют свое слово против еврейской национальной само мнительности и еврейского национального эгоизма, но не только словом, а и самым делом свидетельствуют о нравственной необходимости в христианине надлежащего патриотизма. Прежде, чем оправдать эту нашу мысль, находим не излишним остановить внимание читателей на следующем знаменательном факте, о котором повествует Евангелие. У одного из римских сотников опасно заболел слуга. Узнавши об Иисусе Христе, не только как о великом учителе, но и как о великом чудотворце, он послал к Нему иудейских старейшин просить Его, чтобы Он пришел

исцелить его слугу. Спасителя окружали, кроме народа, и ученики Его. Чтобы склонить Христа оказать милость сотнику, поставляли на вид именно то, что последний любит еврейский народ.¹³⁸¹ К такому доводу могли обращаться те только, которые сами горели любовью к родному своему еврейскому народу и считали патриотизм добродетелью. Иисус Христос внял и такого рода ходатайству, поспешив к просящему о помощи. Что патриотизм есть именно добродетель, а не просто нечто лишь терпимое, это св. апостол Павел высказывает, между прочим, в следующих знаменательных словах: кто о своих не печется, тот отрекается от веры и хуже неверного.¹³⁸² Под своими здесь разумеются, конечно, и соотечественники, ибо Апостол о домашних и родственниках упоминает особо. Все величие любви к своему народу он высказал в следующих словах: истину говорю во Христе, не лгу, свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом, что великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему: я желал бы сам быть отлученным за братьев моих, родных мне по плоти, т.е. израильтян.¹³⁸³ Достаточно знать одни эти слова Апостола, чтобы оставить всякую речь о том, будто бы христианство и патриотизм несовместимые понятия. Нужны, с одной стороны, превратное понимание христианства, а, с другой, необычайная гордость и наглость, чтобы вообразить себя лучшим христианином, чем каким был, например, св. апостол Павел....

Ссылки на первенствующих христиан, совсем, будто бы, отчуждавшихся от своей Родины и избегавших служения своему народу, несколько же не доказывают правоты воззрения гр. Толстого. Напротив, эти христиане и в эпоху гонений на них содействовали благу своего народа и своей Родины, как могли.¹³⁸⁴ Отрекались же иногда они только от такой государственно-общественной службы, которая то в одних, то в других отношениях была связана с оскорблением и поруганием их религиозных верований. Когда во время пыток и истязаний грозили им изгнанием из отечества, ссылкой в чужие края, они действительно высказывали иногда, что изгнание не существует для того, кто имеет Бога в своем сердце, ибо Господня земля и сущее на ней, и что для них истинное отечество на небе.

Однако, странно было бы заключать из этого, будто бы первенствующие христиане были совершенно равнодушны к своей земной Родине и к своему народу. Учение о том, что земля временное для вас пристанище, есть общехристианское учение. Между тем, Сам основатель христианской религии, Христос, любил Свою по человечеству Родину и Свой по Его человечеству же народ и даже плакал в виду бедствий, имевших разразиться над ними. В словах христианских мучеников, что для них не на земле настоящее отечество и что для них повсюду Родина своего рода, выражалась, конечно, только та мысль, что потерять Родину и быть удалену от своего народа за христианские убеждения не значит еще быть в таком несчастье, с которым для человека все потеряно и которое должно повергать его в отчаяние. Находясь и в изгнании, христианин, с другой стороны, не лишался же возможности любить преимущественно свою Родину и свой народ и выражать свою любовь к ним добрым словом и молитвою за них. Разве могут противники патриотизма доказать, что гонимые первенствующие христиане не делали ничего такого? Если бы они вздумали сделать это, то исторические факты оказались бы не на стороне их, а против них.

Обращаясь к наиболее авторитетным церковным писателям первых веков христианства, мы не найдем и у них какого-либо порицания и отвержения того, что есть в патриотизме естественного и прекрасного. Любовь к Родине и к своему народу не только признается, как факт, но одобряется и ими, поскольку им приходилось касаться её в своих творениях. Так, например, св. Климент, епископ римский, говорит одобрительно о любви к Родине и к родному народу, указывая в особенности на наиболее доблестные примеры проявления её. «Многие цари и вожди, замечает он, предавали себя во время моровой язвы на смерть, чтобы своей кровью спасти граждан. Многие удалялись из своих городов, чтобы прекратилось возмущение в них. Блаженная Иудифь, во время осады города, испросила позволение у старейшин пойти в стан иноплеменников. И пошла она, подвергая себя опасности из любви к своему отечеству и осажденному народу, и Господь предал Олоферна в руки

женщины. Не меньшей опасности подвергла себя совершенная по вере Есфирь, дабы избавить от предстоявшей гибели двенадцать колен израилевых.¹³⁸⁵

Одним словом, нельзя указать никаких твердых оснований для той мысли, будто бы с христианским учением несовместна идея патриотизма и будто бы он есть что-то дурное и вредное, как старается гр. Толстой уверить в этом людей малознающих и доверчивых.¹³⁸⁶ Напротив, учение и пример Спасителя и Его учеников, равно как пример христианских мучеников, самых древних, живших задолго до Константина Великого, церковных писателей свидетельствуют, что патриотизм, по-христиански направленный и выражающийся, есть дело вполне доброе и высокое. Все же возражения, какие выставляются Л. Толстым против патриотизма, падают сами собою по внимательном и беспристрастном обсуждении их.

Так, он утверждает, будто бы Христос не придавал никакого значения плотским связям и что, поэтому, предпочтительная любовь к своему народу неуместна в христианине, тем более, что христианство требует одинаковой любви ко всем людям и служения им без выбора лиц с нашей стороны.

Нет никаких оснований для той мысли, будто бы Спаситель не придавал никакого значения плотским связям.

Таким основанием отнюдь не могут служить даже следующие Его слова: кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и мать.¹³⁸⁷ Не Сам ли Христос, как мы видели, питал предпочтительную любовь к еврейскому народу, к которому по своей национальности принадлежала Его пречистая Мать? Разве Он не проявил особенной любви к этой Последней, даже вися на кресте? Такая любовь была бы не возможна в Богочеловеке, если бы Он не придавал никакого значения плотским связям. Не можем не сказать и о том, что между всеми людьми, хотя бы они принадлежали к самым различным одна от другой национальностям, неизбежно существует плотская связь. Следуя своеобразной логике гр. Толстого, не должны ли мы отвергнуть на этом основании и вообще любовь между людьми? Коль скоро же уже тот факт, что все люди происходят от одной первозданной четы и состоят

друг с другом в духовном и кровном родстве, справедливо выставляется всегда, как основание и побуждение для людей любить друг друга, то наибольшее таковое родство, существующее между людьми одной нации, должно логически предполагать и требовать и наибольшей любви со стороны всякого человека к родному для него народу. Любовь людей к своему отечеству и к своему народу отнюдь не зиждется лишь на одних общих психофизических основах. У человека этого рода связи определяются и обуславливаются единством верований, преданий, языка, обычаев и т.п. Дорожить племенной связью и племенными интересами значить дорожить и всем этим. Если бы этот духовный элемент, сплачивающий людей в один народ, был сам по себе несостоятелен или дурен, тогда, конечно, не следовало бы дорожить им, как святынею, и отстаивать его.

Этого сказать, между тем, нельзя касательно всех духовных уз, объединяющих людей той или другой национальности. Приведенные слова Спасителя, поэтому, нет никаких оснований рассматривать, как порицание и отрицание и национальной психофизической связи. Смысл этих слов Богочеловека вообще состоит в том, что, и кроме той психофизической связи, которая в один народ соединяет людей, еще не вступивших в основанное Им благодатное царство, существуют особые, высшие и теснейшие духовные узы, выражающие отношение людей к этому царству и к Верховной его Главе, Христу, что этим узам должно уступить свое место все, что есть не согласного с ними в национальном духовном элементе, объединяющем людей в один народ, и что отношения наши к Спасителю и к Его благодатно-духовному царству должны давать направление всей нашей жизни и всяческим нашим отношениям, а, следовательно, и национальной жизни и национальным сношениям. Таков действительный смысл слов Богочеловека.

Представляется, поэтому, странным искать в них отрицания как родственных и семейных связей, так и патриотизма. Первые и последние, по свидетельству Евангелия, освящены Его собственным примером. Приведенные слова Христа, вместо

отрицания семейной ли то, или же национальной связи, указывают лишь, в чем состоит высший смысл и высшее назначение той и другой. По отношению к национальному союзу они гласят, что смысл и назначение его заключается в том, чтобы люди, его образующие, находились в теснейшем отношении ко Христу и деятельно служили самыми национальными особенностями своими утверждению и распространению на земле царства Его, царства истины, любви, правды и духовной свободы. Такое понимание слов Спасителя оправдывается и другими местами Евангелий. Замечательно, что Господь Иисус Христов, после славного Своего воскресения, посылая учеников Своих проповедовать Евангелие царства Божия, не сказал им: идите и научите всех людей, а выразился – идите и научите все народы.¹³⁸⁸

Этим ясно внушается мысль, что разные народы, именно как народы, призваны воспринять Христово учение и участвовать в созидании и распространении царства Божия на земле. В день страшного Своего суда Спаситель соберет пред Собою народы же,¹³⁸⁹ конечно, и для того, чтобы потребовать у них отчета, как они употребили дарованные каждому из них особенные таланты и силы в деле созидания и утверждения на земле царства Божия. Апостол Павел говорит, что по воле Божией произошли «от одной крови» разные народы и что сам Бог предназначил даже как известные границы их местожительства, так и периоды их исторического развития.¹³⁹⁰ Всё это предполагает само собою естественность и законность патриотизма. Без последнего люди, образующие известный народ, не могли бы выполнять и своего предназначения.

Говоря, что в благодатно-духовном царстве Божиим нет различия между иудеем и эллином,¹³⁹¹ Апостол, значит, указывает вовсе не на то, будто христианство сглаживает и уничтожает национальные разности и не придает никакого значения национальному элементу в домостроительстве царства Божия. Апостол прямо говорит, что под отсутствием этого различия между иудеем и эллином он понимает равенство их пред Богом. Нет различия между иудеем и эллином, говорит он, потому что один Господь у всех, богатый для всех,

призывающих Его. Эти свои слова направляет Апостол против господствовавшего тогда воззрения, по которому «иудеи и язычники, эллины и варвары» противопоставлялись друг другу, как существа высшие и низшие, и отделялись одни от других непроходимой пропастью. Говоря иначе, Апостол осуждает национальную само мнительность и враждебность.

Духу христианства противен не патриотизм; ему противна, в частности, не любовь к своему народу, а противен патриотизм, дурно направленный; противен, в частности, так называемый национализм, выражающийся в национальной заносчивости, в национальной обособленности, в национальной вражде и т.п. Еще более непримиримо с духом христианства поставление национальности верховной целью человеческой жизнедеятельности, как это допускают некоторые моралисты.¹³⁹² Возводить национальность в каком бы то ни было смысле на степень некоего кумира значит возвращаться к чисто языческой точке зрения и направлять человеческую жизнь к большему и большему злу.

С такого рода национализмом должен бороться всякий христианин, тем более, что в наше время принцип национальности боготворится чуть ли не повсюду. В международных отношениях он питает и разжигает вражду и воинственное настроение. В государствах, образующихся из нескольких народностей, он мешает им мирно уживаться друг с другом и совместно работать для общего блага и порождает сепаратистские и революционные стремления в утративших свою политическую самостоятельность народах. Чуть ли не каждый из них, как бы ни был ничтожен по своей численности, как ни оказался неспособным к самостоятельной политической жизни, какими скудными творческими силами ни обладает, как ни полезно для него жить и развиваться под защитой и руководством вождей господствующего в данном государстве племени, однако же предается пламенным мечтаниям о создании своего государства, хотя бы игрушечного.

Это нравственная болезнь. С ней-то и следовало бы бороться гр. Толстому, как и вообще с национальной само мнительностью, притязательностью и т.д. Тут он действовал бы,

несомненно, как во имя христианства, стремящегося объединить все народы в своего рода единую семью, так и в интересах, образующих человечество отдельных племен.

Между тем, Л. Толстой усиливается уверить своих читателей даже в том, будто патриотизм вообще есть чувство неестественное и должно быть уничтожаемо всеми зависящими от разумных людей средствами.¹³⁹³ Мысль эта до такой степени странная, что едва ли стоит обстоятельно опровергать ее.

Странность этой мысли видна уже из правильного понятия о патриотизме. Он есть прежде всего любовь к стране, к той части земли, где впервые открылись наши глаза на свет Божий, где с нами говорили на родном языке и передавали нам этот язык, где мы росли и учились. Но патриотизм не есть только любовь к почве самой по себе, к этим полосам земли или полям, к этим лугам и лесам, к этим озерам или рекам, так как всё это еще не составляет само по себе окончательного его возбудителя. Он в тоже время есть любовь к земле, как земле наших дедов и отцов, на которой они разнообразно трудились, которой они придали особый отпечаток, в которой погребены тела их, которую завещали нам, как свое наследие. Отсюда патриотизм есть в тоже время любовь и к известному народу, к его натуре и особенностям, находящим для себя яснейшее выражение в известном языке, в известной форме речи, посредством которой сознаём себя и чрез которую получаем разнообразное наше духовное наследство. Как любовь к стране, к народу, к языку, патриотизм есть, в тоже время, любовь к истории народа, к воспоминаниям об его прошлом, к его героям и знаменитым людям, к его лучшим преданиям, нравам и обычаям, к его произведениям в искусстве и литературе, ко всему этому, не как к законченному прошлому, но как к предположению настоящей жизни, как к продолжению и усовершенствованию предшествующего. А поскольку государство со своим правовым порядком, сложившимся во многих отношениях вследствие своеобразного характера народа, представляет собою необходимую и всеобъемлющую форму для исторического развития народа, то любовь к отечеству получает особое нравственное достоинство, коль скоро является любовью и к

известному особому государству, которому мы обязаны столь многим, ко всему лучшему в его настоящем состоянии и к его историческому будущему.¹³⁹⁴

Спрашивается: что же нашел гр. Толстой неестественного в патриотизме? Не имея никакой возможности доказать неестественность того, что проистекает из условий жизни и из самого существа людей и без чего они были бы нравственными уродами, Л. Толстой ограничивается лишь голословным повторением фразы о неестественности патриотизма, как будто бы нелепая фраза станет разумною от частого повторения. А что фраза эта нелепая, об этом засвидетельствовал сам же он. Так, в своем сочинении «Царство Божие внутри вас» он не только говорит о том, что естественно любить, например, свое племя, свой народ, поддерживающий и защищающий нас,¹³⁹⁵ но и относит вообще патриотизм к числу почтенных чувств.¹³⁹⁶

Чтобы хоть как-нибудь оправдать свой странный взгляд на патриотизм, как на нечто неестественное, гр. Толстой обращается к своей теории развития, прогресса. Патриотизм, говорит он, некогда был высшей идеей и совершенно законным явлением, но теперь эта идея должна уступить место народившейся более высокой идее братства всех народов и представляется отжившей, а, следовательно, неестественной.¹³⁹⁷ Тут встречаемся с путаницею понятий, а не с серьезным аргументом. Патриотизм не есть какая-либо идея, какая-нибудь мысль, возникшая сперва в человеческой голове, а затем переводимая им в сердце. Не подлежит сомнению, что люди часто даже не знают, почему и за чем они любят свою Родину и свой народ, как не знают, почему и за чем они любят, например, свою мать, своего отца. Мы лишь чувствуем и знаем, как любим мы дорогую для нас Родину и наш народ. Эта любовь бессознательно зарождается и мало-по-малу растет с раннего возраста в душе каждого человека, способного живо и глубоко чувствовать и нравственно не изуродованного какими-нибудь дурными влияниями. Возникши в раннюю пору жизни человека, патриотизм никогда, не покидает его. Во многие моменты своей жизни человек может даже не знать, как глубоко и сильно проникает его душу патриотическое чувство. Но

достаточно человеку уехать, например, за границу и очутиться среди чужой природы и чужого народа, как заговорит в нём тоска по Родине.

Этим можно объяснить патриотическую исповедь Герцена, писавшего из чужбины к своим друзьям соотечественникам, как все его существо проникнуто пламенным и безграничным чувством любви к Родине, к русскому народу, к русскому складу ума, к русскому быту. Усвоенные людьми разумные понятия и идеи не порождают и не подавляют патриотизма, а лишь осмысливают его так или иначе и сообщают то или другое направление нашей патриотической деятельности. В частности, идея братства всех народов не устраняет собою патриотизма, а только придает ему особый смысл и побуждает людей надлежаше ценить присущий и другим народам патриотизм.

О том, что последний теперь представляет собою отжившее и неестественное явление, гр. Толстой имел бы основание говорить только в том случае, если бы уже исчезли те объекты или предметы, которыми возбуждается и к которым привязано патриотическое чувство. Но ведь Л. Толстой не может же оспаривать, что и в настоящее время люди рождаются, воспитываются, живут и действуют среди своеобразной природной обстановки, будучи сынами известного народа и гражданами известного государства. А коль скоро это несомненно, то и патриотизм представляется самым естественным и благовременным явлением. Он останется до тех пор таковым, пока люди будут рождаться и жить на определенной территории, пока будут существовать разные народы и пока все государства не сольются в какое-либо единое всемирное государство. Одним словом, пока будут существовать объекты, которыми возбуждается и к коим приурочивается патриотическое чувство, до тех пор и последнее пребудет самым естественным и благовременным явлением, а останется неестественною и напрасною только проповедь об его неестественности и несвоевременности.

Но, говорит Л. Толстой, патриотизм, как чувство исключительной любви к своему народу и как учение о доблести жертвований своим спокойствием, имуществом и даже

жизнью для защиты слабых от насилия и избиения врагами, был уместен, когда всякий народ считал возможным и справедливым подвергать, для своего блага и могущества, грабежу и избиению людей другого народа, но в настоящее время все народы, за исключением их правительств, живут и хотят жить в мирных отношениях друг с другом, а потому патриотизм теперь излишен.¹³⁹⁸ Этот аргумент несколько же не говорит против ненужности патриотизма, если бы и была справедлива мысль гр. Толстого о том, что современные народы миролюбиво относятся друг к другу. Миролюбивые отношения между ними ни мало, не исключают собою в представителях этих народов особенной любви у каждого к своей Родине, к своему народу и к своему государственно-общественному укладу. Ведь эта любовь не есть плод боязни каких-либо обид и преследований со стороны чужого народа, а порождается в человеке происхождением его от одного и того же племени с другими соотечественниками, воспитанием и жизнью среди одинаковых условий природы и общественной среды, единством языка, верований, общих исторических воспоминаний и прочим, возникшим отсюда сродством понятий и душевных расположений и т.п. С другой стороны, напрасно Л. Толстой определяет здесь¹³⁹⁹ патриотизм, как исключительную любовь только к своему народу. Это не патриотизм, а самый грубый национальный эгоизм, заслуживающий всегда и повсюду безусловного осуждения. В доказательство неуместности патриотизма ссылаться на национальный эгоизм значит прямо свидетельствовать о невозможности выставить какой-либо разумный аргумент против патриотизма. Между тем, гр. Толстой повсюду обращается к проявлениям национального эгоизма для подбора аргументов против патриотизма.

Так, рассматривая патриотизм в качестве «учения» и желая показать вред его, он говорит, что если каждый народ, согласно этому «учению, будет считать себя наилучшим из народов, то все они очутятся в грубом и вредном заблуждении».¹⁴⁰⁰ Учение, уполномочивающее каждого считать свой народ наилучшим, существует, конечно, только в фантазии Л. Толстого, но не в действительности. Могут найтись, в качестве лишь исключений,

такие странные люди, которые думают, что если патриотизм не выражается в национальной само мнительности, т.е. в предпочтении всего своего, как лучшего, всему чужому, как худшему, хотя бы свое было и хуже чужого, то патриотизм, будто бы, превращается в пустое слово. Но об этих людях должно сказать только, что они или неспособны, или не хотят рассуждать толково. У кого же здравый смысл не утрачен, кто не хочет двоедушничать, тот не в состоянии думать так. Ведь наша любовь не только к родным братьям и сестрам, но даже и к родителям отнюдь не предполагает непременно того, чтобы мы считали их наилучшими из всех людей. Напротив, именно любовь-то часто и открывает нам глаза на присущие им недостатки, побуждая нас в тоже время желать, чтобы близкие и дорогие нам существа прежде других людей освободились от тех или иных недостатков и сделались безупречными. Тоже самое должно сказать и о патриотизме.

Всем народам желая достигать большего и большего совершенства и освобождаться от наличных недостатков, патриот, умственно и нравственно развитый, способен особенно глубоко скорбеть при виде разных недостатков в родном своем народе и наиболее горячо желать прежде всего ему преуспевания во всем добром. Преимущественно же в христианине патриоте предполагается строгая и честная оценка всех сторон жизни родного народа, и посильное содействие ему в освобождении от разных недостатков и во всестороннем самоусовершенствовании. Тупое самодовольство и «почивание на лаврах» являются грехом для такого патриота. Обращая прежде всего внимание на недостатки в жизни родного народа и невозможности содействуя, так или иначе, устранению их, христианин-патриот исполняет чрез то и заповедь Спасителя, осуждающего отыскивание «сучков» в глазах чужих лиц и примирение с присутствием «бревен» в собственных очах.¹⁴⁰¹ Не теоретические только соображения, но и факты заставляют говорить так об истинном патриотизме. Возьмите хотя бы историю израильского народа. Никогда еще никто в дохристианском мире не любил своего народа более, чем Моисей, который сам готов был купить его благо своим личным

счастьем, но и никто дотоле не был строже к недостаткам и преступлениям этого народа. По его же пути шли все великие мужи Израиля. Резкие, бичующие речи пророков и их грозные предвещения суда Божия были выражением их любви, которая в страхе и надежде ревновала о будущности своего народа. Так это было во все времена. Те, кто наиболее горячо любили свой народ и желали ему блага, были самыми строгими и суровыми его судьями.¹⁴⁰² Итак, великую несообразность говорит гр. Толстой, будто патриотизм несовместен с желанием, чтобы родной народ не поступал дурно,¹⁴⁰³ и будто патриотизм тождествен с национальным самохвальством и самодовольством.

Особенный вред патриотизма Л. Толстой усматривает в том, будто именно патриотизм и только он один является причиною вооруженных международных столкновений.¹⁴⁰⁴ Эта эксцентричная мысль прежде всего опровергается самим же гр. Толстым.

Мы уже знаем, что, по его собственным словам, идея братства всех народов стала в настоящее время всеобщим достоянием и что все народы живут между собою в мирных, взаимно друг другу выгодных, дружеских торговых, промышленных, умственных сношениях, нарушать которые им нет ни смысла, ни надобности.¹⁴⁰⁵ Между тем, несомненно, что патриотизм существует среди всех этих народов. Значит, он сам по себе нисколько не ведет к международным распрям и войнам. Откуда же взял Л. Толстой, будто патриотизм неразлучен с воинственными настроениями и стремлениями? Как всегда и во всем, у гр. Толстого оказывается виновато в этом собственно правительство, разжигающее де патриотизм в народах разными средствами и чрез то возбуждающее в них взаимную вражду и воинственный пыл.¹⁴⁰⁶ Предложенное Л. Толстым объяснение в сущности ничего не объясняет.

Если справедливы его слова касательно братских и миролюбивых отношений между всеми народами и о решительном нежелании последних нарушать эти отношения, то представляется совершенно невозможным для правительств делать то, что им приписывает этот писатель. Остается

признать, что народы настроены относительно друг друга не так, как утверждает он ради своих целей. Но и в этом случае патриотизм ли является причиной готовности народов ко взаимному истреблению путем войн? Не патриотизм, конечно, но другие различные причины, каковы, например, крайняя заносчивость, алчность, зависть, честолюбие, властолюбие и т.п.

Патриотизм, как любовь к родной стране, к своему народу и своему государству и проистекающая из этой любви заботливость об их благополучии и процветании, способен скорее сдерживать воинственные стремления, чтобы не подвергать того, что нам дорого, случайностям и превратностям войны. С другой стороны, кто разумно и глубоко любит свою отчизну и свой народ, тот неизбежно становится способным понимать и ценить патриотические чувства и в людях всякой другой национальности, а вместе с этим делается недоступным для таких стремлений и затей, которые имеют целью причинение вреда и зла чуждому народу. Патриотизм может побуждать взяться за оружие и начать кровавую борьбу с другим народом только тогда, когда угрожает несомненная опасность нашей Родине, нашему народу или вашим народным святыням от иноземных врагов или, когда уже терпят они от этих последних.

Впрочем, и в этих случаях действительный патриотизм может побуждать нас идти скорее на некоторые уступки, если враг очень силен и, если борьба с ним повлечет за собою тяжчайшие бедствия для родной нашей страны, для её обитателей и для всего дорогого и священного нам. В истории отечественной можно указать много примеров именно такого проявления патриотизма. Когда Россия находилась под монгольским игом, то как архипастыри, так и князья, вместо призыва народа к свержению этого тяжкого и позорного ига, всячески старались самоотверженно смягчить суровость и притязательность иноземных властелинов, чтобы отклонить от родной страны и её обитателей новые удары и страдания. Так, святитель Алексей дважды ездил в орду и, рискуя даже своей жизнью, спасал Россию от окончательного погрома и

порабощения со стороны жестоких ханов. Св. Александр Невский из-за патриотизма, по первому требованию Батыя, ездил не только к нему на поклон в Орду, но и к великому хану в самую глубь Азии, испытавши массу неприятностей и невзгод в пути и вынеся много унижений и обид от татар, но за то спасши Россию от новых и тягчайших зол.

Гр. Толстой указывает на то, будто именно патриотизм заставляет финляндцев, поляков и прочих покоренных народов предпринимать против своих покорителей меры борьбы и насилия.¹⁴⁰⁷ Но он опускает из виду, что самый пламенный из ветхозаветных патриотов, пророк Исаия, убеждал своих соотечественников, подпадавших чуждому игу, не предаваться борьбе с чужеземной властью, смириться пред волею Божией, терпеливо отдаться водительству Промысла Божия.¹⁴⁰⁸ Когда народ сам довел себя до порабощения своими насильственными действиями против соседнего народа или другими своими грехами, а покорители не посягают ни на его религию, ни на его язык, ни вообще на мирное его развитие и совершенствование в области земледелия, промышленности, науки, искусств и прочего, то вооруженные мятежи и бунты, как и всякая неприязнь к поработившему, во справедливому правительству и народу, особенно являются не доказательством патриотизма поработленного народа, а доказательством его гражданской неустойчивости, угрожающей и общему спокойствию народов. Ведь патриотическому чувству покорённого народа достаточно пищи и удовлетворения под иноплеменной властью при указанных условиях.

Вообще напрасно Л. Толстой слагает ответственность за войны на патриотизм. Ради своих целей, не имеющих ничего общего с истиною, он усиливается объяснить патриотизмом даже варварскую войну англичан с доблестными бурами, заслуживающими всякого сочувствия и участия.¹⁴⁰⁹ Между тем, если бы сами англичане мотивировали патриотизмом свой возмутительный образ действий по отношению к бурам, ни один сведущий и честный человек не поверит им. Кто руководится патриотизмом, тому нет ни малейшей надобности нападать на далекое и мирное племя, никого не затрагивающее. С другой

стороны, патриотизм не позволяет позорить себя и подрывать честь и достоинство своего народа такими жестокостями, какие проявили англичане в войне с бурами, внушив к себе презрение во всех, кто чуток к правде и добру. Не патриотизмом, а самым грубым своекорыстием и не насытимым властолюбием вызвана Трансваальская война. Англия издавна прославилась алчными стремлениями к захватам чужого добра и крайне пренебрежительным отношением к другим народам. Золотоносная трансваальская земля разожгла хищнические аппетиты англичан и побудила их к войне с бурами, а не что-либо другое. В доказательство того, будто патриотизм подвинул Англию к этой братоубийственной войне, гр. Толстой голословно ссылается на настроение английского общества.

Но не странно ли ожидать, чтобы англичане публично, перед целым миром, стали раскрывать истинную причину, толкнувшую их правительство в войну с бурами? То обстоятельство, что англичане проявляют живейший интерес к этой войне и не хотят прекратить ее, пока не добьются преследуемой цели, объясняется не патриотическими побуждениями, а свойственным им упрямством и гордостью. Военные неудачи, следовавшие одна за другою, и чуть ли не из всех стран мира раздавшиеся протесты против варварства англичан заставили их лишь сильнее и дружнее проявить эти качества, но в то же время и прикрывать последние мнимо возвышенными побуждениями и целями, якобы одушевляющими этот фарисействующий народ в его отношениях к бурам. Что же во всем этом общего с патриотизмом? Крайнее своекорыстие, упрямство, гордость и фарисейство не суть сколько-нибудь необходимые и естественные принадлежности патриотизма. Вообще должно сказать, что не он истинная причина и весьма многих других войн, когда-либо бывших.

Что же касается той мысли гр. Толстого, будто бы патриотизм не нужен, как несоединимый с обязанностью христианина любить всех людей одинаково и служить всем людям одинаково, то и эта мысль держится на ложном основании. В нашем сочинении «Любовь к людям в учении графа Л. Толстого и его руководителей» с особенной

обстоятельностью и всесторонностью разъяснено и доказано, что одинаково любить всех людей и одинаково служить всем, кто бы ни потребовал от вас службы себе, не только недостойно человека, как разумно-нравственного существа, но и значит в сущности никого не любить и никому не служить, как следует. Здесь же заметим лишь следующее.

Напрасно думает гр. Толстой, будто бы всякий патриотизм неизбежно предполагает неприязненное отношение к чужому народу и невозможность служения ему. Не должно бы подлежать сомнению, что патриотизм, по-христиански направленный, решительно несовместим с неприязненным отношением к чужому народу. Как предпочтительная любовь, например, к нашим родителям и к другим кровным родственникам не предполагает неприязненного отношения к другим людям из наших соотечественников, точно также и патриотизм сам по себе не вызывает неприязненного отношения к чужому народу. Что любовь к кровным родственникам не исключает любви к другим людям из среды наших соотечественников, это обязан признать и Л. Толстой, недаром же ратующий против патриотизма, как обычной принадлежности духовно неискалеченных людей. Что сам по себе патриотизм нисколько не исключает любви к другим народам, это также обязан признать гр. Толстой не только в виду любви ко всем народам со стороны Христа, Его апостолов и всех истинных последователей Его, но и в виду всех известных и несомненных симпатий одних народов к другим. Вообще должно сказать, что любовь к своему народу потому и называется предпочтительною любовью, что она лишь большая сравнительно с любовью к другим народам, по отнюдь не исключаящая последней. Это всякий может наблюдать, между прочим, в государствах, в состав коих входит несколько национальностей. Так, в России представители коренного населения нередко относятся самым приятельским образом, например, к татарам. Бывают и такие случаи, когда чувство справедливости заставляет предпочесть того или иного инородца даже и русскому...

Патриотизм, побуждая человека служить преимущественно своему народу, нисколько не исключает собою служения в другим народам. Конечно, далеко не все люди, принадлежащие к такой-то нации, могут, служа своему народу, служить и другим. Но ведь и следование правилу и Толстого: служи, кому ни пришлось, не допускает служения всем людям уже в силу решительной невозможности этого. Лица же поставленные во главе правительства того или другого народа, пастыри церкви Христовой, писатели, художники и тому подобные люди не только могут, служа своей Родине и своему народу, в то же время служить и чужим народам, но нередко весьма много, разнообразно и плодотворно служат им. Что это так, едва ли решится оспаривать кто-либо из людей беспристрастных и сведущих. Но мы решаемся сказать даже больше, например, истинный пастырь Христовой церкви, воспитывая и утверждая в своих пасомых твердые православно-христианские убеждения и истинно-христианское нравственное настроение, чрез то самое не только сам служит другим народам, но заставляет и своих пасомых служить им. В нравственном, как и в физическом мире, ничто не пропадает бесследно, как господствующее нравственное настроение людей, так и их внешняя жизнь незримыми, но верными путями воздействуют на других людей иногда вопреки физическим расстояниям и преградам. Между тем, народы христианские не живут же замкнутой жизнью, и их представители часто и различно соприкасаются друг с другом. Спрашивается, доброе христианское влияние представителей одного народа на представителей другого разве не может и не должно быть названо служением первых последним, а чрез них и целому народу? Это не подлежит ни малейшему сомнению.

Но если неоспоримо, что с христианской точки зрения надлежащий патриотизм безусловно одобрителен и что делаемые против него возражения несостоятельны, то что же должно сказать о войнах между народами? Суть ли они безусловное зло, как думает гр. Толстой, и безусловно ли недозволительны истинному христианину? Ответ на этот вопрос заключается уже в нашем трактате о непротивлении злему, но

здесь он должен быть раскрыт применительно к особенностям данного вопроса.

Г) Для решения вопроса о дозволительности или не дозволительности войны, как и в других случаях, должно прежде всего обратиться к тому, что высказывается относительно этого в Ветхом Завете. В нем неоднократно указывается, что сам Бог чрез Своих пророков иногда повелевал евреям начать войну против того или другого народа и обещался быть их покровителем и помощником в борьбе с вражеским народом.¹⁴¹⁰ Всякий должен признать, что Господь ни в каком случае не только Сам не давал бы таких повелений евреям и не содействовал бы успеху их оружия, но и осуждал бы решение их самих начать войну, если бы она всегда и во всех случаях была не иным чем, как безусловным злом. Повелевать делать его и помогать его совершению решительно недостойно всесовершенного Существа, каков Бог, и прямо противоречит Его святости. В каких бы исключительных условиях ни находились евреи и каков бы ни был их национальный характер, никак не мог бы Бог вызывать их на начатие войны и помогать им в ведении её, коль скоро она на самом деле была бы безусловным злом. Господь неоднократно указывал евреям на Свое совершенство и в частности на Свою святость и внушал им по возможности уподобляться Ему.¹⁴¹¹ А если все это так, то, значит, война, какими тяжкими бедствиями ни сопровождается, иногда может быть добрым делом со стороны предпринимающих и ведущих ее и способна вести к благим для людей последствиям. Так именно и трактует ее Ветхий Завет, коль скоро она ведется не ради угнетения слабых, не из злобной мстительности, не по корыстолюбивым или властолюбивым соображениям, не из-за страсти к победным лаврам и т.п., а по требованию правды и добра и вообще ради достижения каких-либо святых целей.

Когда последние не могли быть достигаемы иначе, как путем войны, благодаря господству нечестия в людях и вследствие упрямого противления их планам Божественного промысла, война является горькой, но неизбежной необходимостью. В этом только смысле одобрялась,

разрешалась и благословлялась война и по Ветхому Завету. Что, с его точки зрения, убийство человека и на войне представляется все-таки прискорбным фактом, хотя и необходимым. Это не подлежит сомнению. Так, после вынужденного истребления мадианитян израильтянами. Господь повелел каждому израильтянину, убившему человека, совершить над собою установленное очищение.¹⁴¹² Но в особенности замечательны в этом отношении следующие слова Господа, обращенные к Давиду: не строй дома имени Моему, потому что ты человек воинственный и проливал кровь.¹⁴¹³ Этим Бог не только порицает склонность к войнам без настоящей необходимости в них, но косвенно внушает людям, что, при нормальном порядке вещей, т.е. при добром нравственном настроении людей и при надлежащих взаимных отношениях между ними, не должно быть места войнам и что именно мир между людьми, являющийся плодом такого порядка вещей, всего желательнее Ему. Уже прямые и бесспорные указания на это находим в ветхозаветных мессианских пророчествах.¹⁴¹⁴

Всем этим ветхозаветное воззрение на войну резко отличается от господствовавшего в языческом мире взгляда на нее. Война признавалась здесь сама по себе вождем и хорошим делом. Известно, что, по словам Гомера, война является одним из самых любимых занятий даже богов. В мифологии разных языческих народов находим непременно представление об особом божестве, специально заведующем войнами. Так, например, у древних индийцев таковым божеством является Индра, у египтян Гор, у ассирийцев и вавилонян Адар и т.д. У древних германцев война была относима к тем особенно приятным развлечениям, какие достанутся в загробном мире в удел всем читателям Одина бога войны. Заслуживает внимания то обстоятельство, что, например, у греков и римлян самое понятие о добродетели выражалось словами, означающими собственно храбрость, мужество (*ἀρετή*, *virtus*) на войне. Взгляд на войну, как на нечто само по себе доброе и плодотворное, встречается и в христианском мире у некоторых мыслителей и ученых. В этом

отношении заслуживает упоминания особенно Прудон, воспевший своего рода хвалебный гимн войне в известном своем сочинении «Война и мир».¹⁴¹⁵ Из отечественных ученых весьма близко приближается к Прудону во взгляде на войну г. Стронин. Он категорически и настойчиво заявляет, что, по его мнению, не существует никакой другой, лучшей чем война, справедливости, хотя последняя и возвещается здесь «кровавыми устами физической силы»,¹⁴¹⁶ и что война навсегда останется наилучшим показателем, кто из соперничающих народов прав и кто виноват, кто из них заслуживает и кто не заслуживает сохранения.¹⁴¹⁷

Таким образом, уже ветхозаветное библейское воззрение на войну чуждо как той крайности, в которую впадает гр. Толстой со своими единомышленниками по вопросу о войне, так и той крайности, которую допускают поклонники войны. Естественно ожидать, что и христианство, поставляя идеалом взаимных отношений между людьми мир во имя правды и добра и ублажая истинных миротворцев, тем не менее не расходится существенно с ветхозаветным взглядом на войну и позволяет ее, но, конечно, лишь под теми же условиями, под какими разрешал ее Бог в дохристианском мире.

На рубеже между Ветхим и Новым Заветом косвенно, но неоспоримо высказался в пользу дозволительности войны Иоанн Креститель, о котором заметил Христос, что из рожденных женами не восставал больший Предтечи Его.¹⁴¹⁸ В Евангелии повествуется относительно Иоанна Крестителя, между прочим, следующее. Однажды пришли к нему креститься воины, принадлежавшие, вероятно, к армии Ирода Антипы, и спрашивали его: что им делать?¹⁴¹⁹ Едва ли уместно сомнение в том, что воины желали знать от Иоанна Крестителя и о том, должны ли они совсем оставить военную службу и избрать другой род занятий или нет? В их положении этот вопрос был весьма естествен. А что воины действительно спрашивали о дозволительности или не дозволительности военной службы и исполнения сопряженных с нею обязанностей оружием защищать, по требованию власти, народ и существующий государственно-общественный порядок от их внутренних и

внешних врагов, за это достаточно говорит уже характер ответов, дававшихся Иоанном Крестителем. Он восстает именно против тех пороков, которым преимущественно предавался представитель данного сословия, являвшийся к нему. Так, люди, не занимавшие никакого официального положения и в тоже время отличавшиеся своекорыстием и невниманием к нуждам бедных, спрашивали Иоанна Крестителя о том, что им делать в виду наступающего важного времени, требующего раскаяния в прежнем дурном образе жизни и решительной её перемены к лучшему? Он ответил им: у кого две одежды, тот дай неимущему; у кого есть пища, делай тоже.¹⁴²⁰ Нравственный урок, преподанный Иоанном Крестителем этого рода людям, прямо направлен против того морального недуга, которым они страдали. На вопрос мытарей о том, что им делать, Иоанн Креститель отвечал: ничего не требуйте более определенной вам, т.е. не домогайтесь от народа никаких других денег, кроме указанных правительством в качестве подати.¹⁴²¹ Это наставление прямо направлено против склонности мытарей взыскивать с граждан лишние пошлины для собственного обогащения. Как видим, состоявшим на государственно-общественной службе людям Иоанн Креститель советует лишь свято соблюдать их обязанности и в этом главным образом проявлять свою любовь к ближним. Что же ответил Иоанн Креститель воинам? Вот его слова, обращенные к ним специально: никого не обижайте, не клеветайте и довольствуйтесь своим жалованием.¹⁴²²

Для всякого беспристрастного человека ясно из этих слов Крестителя, что он отнюдь не воспретил военной службы и неразлучного с нею сохранения оружием внутренней и внешней безопасности народа и государства.¹⁴²³ Это обстоятельство весьма важно. Оно обязывает нас думать, что Иоанн Креститель не порицал самой службы воинов лишь в силу признания её вполне дозволительною. Если бы он видел вообще в военной службе что-либо само по себе греховное и недозволительное, то разве не воспретил бы её? Та или другая служба ведь не есть что-либо безразличное по отношению к нравственной жизни человека. Напротив, избранный человеком род

деятельности иногда может решительно не совмещаться с нравственным достоинством человека и с выполнением им обязанностей к Богу и к ближним. Допустим даже, что воины не спрашивали Иоанна Крестителя о нравственной дозволительности проходимого ими служения. Не мог не возникать у самого Крестителя вопрос о совместности с чисто нравственными обязанностями и целями человека службы лиц военных, призванных даже к умерщвлению людей в предписываемых правительством случаях. Само собою разумеется, св. предтеча Спасителя имел ясное представление о нравственной допустимости или недопустимости военной службы. Спрашивается, есть ли хотя какая-нибудь разумная возможность объяснить не воспрещение им этой службы чем-нибудь другим, кроме признания её дозволительною? Ведь нельзя же объяснить этого какой-либо боязнью Иоанна Крестителя прямо и ясно высказаться о щекотливом предмете. Нисколько не убоаясь же он громко и настойчиво обличать самого Ирода за то, что этот последний вступил в незаконную связь с женой родного брата своего, Филиппа.¹⁴²⁴

Но, говорят толстофилы, Иоанн Креститель беседовал с воинами, как проповедник покаяния, и воины видели в нем только проповедника покаяния, а не политического реформатора. Это правда. Однако, разве следует из этого, что Иоанн Креститель умолчал, только как проповедник покаяния, о нравственной не дозволительности военной службы, хотя внутренне и порицал последнюю? С понятием о проповеднике покаяния ведь не вяжется понятие о человеке неискреннем, вступающем в компромиссы с наличным порядком вещей, сколь нравственно предосудителен ни был бы он. Если бы Иоанн Креститель лишь в силу посторонних соображений не порицал пред воинами их профессии и не настаивал на оставлении её, в таком случае он не стал бы и осуждать их прямо за их профессиональные грехи, а предоставил бы только подлежащей власти ведать это. Между тем, что же видим? Воины, пользуясь своим сравнительно выгодным положением, часто оклеветывали многих граждан, как возмутителей, чтобы

иметь возможность на мнимо легальном основании притеснять их и материально обирать.

Предтеча Господень и направил свое слово прямо против этого, свойственного тогдашним воинам, профессионального порока. При этом было бы с его стороны естественно осудить и саму профессию воинов, если бы она представлялась нравственно непозволительной на его взгляд. Этого требовала уже и логическая последовательность речи. Однако, Иоанн Креститель ограничился внушением, чтобы воины проходили честно свою службу. А это неоспоримо свидетельствует о том, что, хотя он и не был каким-либо политиком реформатором, тем не менее разделял свойственный и им взгляд, по которому военная служба, при наличных условиях человеческой жизни, должна считаться и считается добрым делом, коль скоро проходит честно. Если бы Иоанн Креститель чужд был этого взгляда, то ни в каком случае не остановился бы пред публичным осуждением военной службы. Ведь гр. Толстой, видя в войне и в военной службе лишь одно зло, отрицает же их безусловно. Мог ли же иначе поступить даже Иоанн Креститель? Если же он сказал воинам: довольствуйтесь своим жалованьем, то, значит, этим прямо признал дозволительность военной службы, а вместе с нею и войны. Не мог же он учить воинов даром получать жалованье.

Уже общее отношение учения и образа действий Спасителя к Ветхому Завету, к тому, чему учат закон и пророки, не допускает мысли, чтобы Он запрещал войну всегда и во всех случаях и видел в ней безусловное зло.

Нет, однако, сомнения в том, что Он прямо и обстоятельно не высказался о ней, поскольку об этом можно судить на основании евангельского повествования. В сущности, не было Христу и особой нужды говорить об этом предмете. Причиной этого, однако, не могло быть то, на что указывает Л. Толстой. По уверению последнего Спаситель прямо и ясно не высказался относительно войны потому, будто бы, что никак не мог себе представить, чтобы люди, верующие в Евангелие смирения, любви, всеобщего братства, могли спокойно и сознательно допускать войны, т.е. убийство своих братьев.¹⁴²⁵ Но такое

объяснение причины, по которой Христос категорически не высказался касательно войны, несостоятельно. Во-первых, в таком случае Спасителю не было бы никакой надобности говорить и о многом другом, о чём Он, однако, несомненно говорил и что цитируется самим же Толстым. Во-вторых, Христос даже прямо предсказывал, что в отдаленном будущем имеют быть наиболее частые и жестокие войны между братьями – людьми.¹⁴²⁶

В-третьих, как ниже увидим, Спасителю несколько раз представлялась даже особая и настоятельная надобность со всей решительностью высказаться о войне и о военной службе. А если это так, то, значит, была иная причина, побуждавшая Христа специально не касаться вопроса о войне. Какая же это причина? Во-первых, война относится к области государственно-политической, а Он имел в виду лишь религиозно-нравственную сферу человеческой жизни. Во-вторых, общее отношение Богочеловека к требованиям государства и государственной власти было весьма ясно для Его слушателей, с одной стороны, уже из Его слов: воздавайте кесарево кесарю, а, с другой, из Его собственного, обязательного для всех, образа действий, касавшихся выполнения гражданского долга. Но хотя Спаситель прямо и нарочито не говорил о том, позволительна ли война и в каких случаях законна, однако же из некоторых Его слов и действий мы в праве со всей безошибочностью и основательностью заключить, что Его отношение к войне в общем и существенном действительно тоже, что и отношение к вей Ветхого Завета.

Так, когда Пилат на суде указал Христу на то, что Он обвиняется еврейским начальством в присвоении Себе прав и звания еврейского царя, то Он отвечал Пилату следующее: если бы от мира сего было царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы я не был предан иудеям.¹⁴²⁷ Смысл этих слов несомненно следующий. Во-первых, Спаситель противопоставляет здесь Свое благодатно-духовное царство не языческому только государству, а всякому государству, какое только существовало, существует и может существовать в этом мире. Во-вторых, Он указывает один из

отличительных признаков основанного Им совершенно особого царства. Последнее, как предназначенное для религиозно нравственного обновления и совершенствования людей, безусловно исключает в своей сфере употребление каких бы то ни было мер насилия хотя бы и для добрых целей. Но если бы Христос был царем не этого духовного, или религиозно-нравственного, царства, которое Он основал, а обычного социально-политического царства, или государства, в таком случае Он имел бы войско, обязанное сражаться за Него против врагов. Несомненно, таков именно смысл слов Спасителя.

А если это бесспорно, то, значит, в приведенных Своих словах Он прямо признает за всяким государством право иметь войска и в случае действительной необходимости предпринимать войну. Коль скоро Он смотрел бы на то и на другую, как на безусловное зло, то разве сказал бы Он Пилату эти слова? Напротив, из уст Богочеловека вышла бы совершенно иная речь. Он непременно заметил бы Пилату, что защита оружием и война суть вообще зло и никогда и никому недозволительны. Иначе не мог Христос ответить, если бы правильно было мнение гр. Толстого, будто война всегда и во всех случаях есть, с точки зрения Спасителя, величайшее из зол. Так как Богочеловек впервые предстал пред носителем той власти, от коей обыкновенно зависит ведение войны, то Он, конечно, воспользовался бы прекрасным случаем однажды навсегда безусловно высказаться против войны. Не сделать этого ведь значило собственным Его авторитетом утвердить свойственное и Пилату, как и всем людям, исключая немногих, воззрение на войну.

Самые бедствия, коими сопровождается война, требовали от любвеобильного Христа сказать Пилату о решительной её не дозволительности. Но что же мы видим на самом деле? Наш Спаситель нашел нужным пред Своими крестными страданиями и крестной смертью проповедать язычнику, Пилату, что Он, Спаситель, есть небесный Глашатай истины и Основатель духовного царства, но в тоже время не только не внушил Пилату иного взгляда на войну, чем какой имеют люди, которых Л. Толстой и его единомышленники называют

заблуждающимися, а, напротив, прямо и ясно указал на естественность и надобность защиты царя и его подданных войною с его и их врагами. Это служит непререкаемым доказательством, что Христос вовсе не отвергал войны в потребных случаях. Но, быть может, скажут, что Он просто указал на то, что делалось бы, если бы Он был обыкновенный царь, и что дал такое указание лишь для того, чтобы помочь Пилату наилучше понять особенности основанного Им царства.

Однако, нельзя допустить, чтобы Спаситель и в этом случае не высказал Своего суждения о том, что, хотя и делается, но составляет величайшее преступление и сопряжено с безмерными иногда бедствиями для людей. Из сказанного следует, что Богочеловек потому только и не сделал этого, что находил войну в некоторых случаях неизбежною и вполне дозвоительною.

Но и независимо от этого в Евангелии есть данные, свидетельствующие, что Спаситель именно так взирает на войну. Приведем один из наиболее важных, по нашему мнению, фактов, относящихся сюда. Однажды подошел к Нему воинский сотник, один из младших начальников римского гарнизона, с мольбою об исцелении его слуги. При этом обнаружилась и вся глубокая вера этого человека в Христа. Услышав искренние заявления её, Спаситель сказал окружавшим Его, что Он и среди израильтян не нашел такой веры, и таким образом поставил сотника в пример им.¹⁴²⁸ Спрашивается, почему Христос, особенно в виду такой веры со стороны сотника, прямо не сказал ему, что он был бы только тогда близок к царствию Божию, когда совсем оставил бы военную службу, необходимую связанную с существованием войн? Пусть сотник пришел к Спасителю в качестве лишь человека, а не солдата. Из этого, однако, никак не вытекает, что Христос не должен был сказать ему о необходимости совсем бросить военную службу. Это тем нужнее было сказать, что сотник распространился пред Богочеловеком о том, как он распоряжается и командует находящимися под его начальством солдатами. Дело, значит, касалось даже не одного сотника, а потому тем настоятельнее требовало надлежащего вразумления. Во всяком случае, если

бы гр. Толстой был прав, усвояя Христу учение о военной службе и о войне, как безусловном преступлении и зле, то Богочеловек никак не мог бы не высказать сотнику всего нужного касательно преступности и недопустимости военной службы и войны. А если это несомненно, то из сказанного получается следующий вывод. Христос только потому и не повелел сотнику покинуть его службу, что не считал военной службы и войны безусловно непозволительным делом.

Сделанный нами вывод толстофила напрасно стали бы объявлять натянутым или недостаточно логичным. Чтобы иметь надлежащее право на это, они обязаны доказать несправедливость тех фактов и соображений, на которых зиждется наш вывод, а не отделяться голословными его осуждениями. Последние дело весьма легкое, но совершенно бесплодное, никого и ни к чему необязывающее. Доказать же неосновательность нашего вывода едва ли можно. Так, напрасно стали бы указывать на то, что не все, прямо не воспрещенное, есть уже дозволительное. Это азбучная истина, но она отнюдь не безусловная, а лишь относительная истина. К рассмотренному случаю решительно неприменима она, как это само собою ясно для рассудительного читателя. Безусловное зло требует прямого и безусловного запрещения. Если военная служба и война суть таковое зло, то Христос не мог оставить их без прямого и ясного осуждения, тем более, что они отнюдь не представляют собою какого-нибудь мимолетного или единичного явления. Против сделанного нами вывода не может служить сколько-нибудь резонным возражением ссыла как на то, что Спаситель одобрил собственно веру сотника, несколько не зависевшую от его военного звания, так и на то, что Он прямо не осудил языческой религии, которую исповедовал де сотник, хотя она и была в очах Господа несомненным и великим заблуждением. Тут встречаемся прежде всего с явным и грубым самопротиворечием. Если Христос не только одобрил веру сотника, но поставил ее даже в пример израильтянам, то разве дозволительно говорить о сотнике, как об язычнике по его религиозно-нравственным убеждениям? Что в числе язычников было немало прозелитов, это общеизвестно. Затем, одобряя

веру сотника. Спаситель тем самым осудил верования, свойственные язычникам и вообще нехристианам. Наконец, уже одно то обстоятельство, что живая вера во Христа и вообще благочестие совместимы с несением обязанностей воина, достаточно говорит о том, что военная служба и война не суть непременно преступление и безусловное зло, не смотря на все заверения гр. Толстого и его гласных иди негласных единомышленников. Для живой веры во Христа и вообще для благочестивой жизни безразлично, например, ношение человеком того или другого костюма, но, напротив, имеет прямое и важное значение главный предмет наших занятий. Некоторые из них не допускают самой возможности в людях живой веры во Христа и вообще благочестия. Не такова, оказывается по Евангелию, военная служба, взятая в своем существе или со стороны своего специального призвания.

Толстой, однако, настойчиво утверждает, будто военная служба и война безусловно осуждаются и отвергаются учением Спасителя. Христос не только не отменил «главной заповеди» Бога, осуждающей всякое убийство и «написанной во всех законах и во всех сердцах людей»,¹⁴²⁹ говорит гр. Толстой, но и воспрещает всякую вражду к людям, внушая нам смирение, кротость, бескорыстие, любовь ко врагам, всепрощение, братство в миролюбие. Уча всему этому, Иисус прямо и ясно отвергает военную службу и войну, а потому не имел никакой надобности особо говорить о том, что «ненужно резать людей на большой дороге» или что «воевать, т.е. убивать чужих, незнакомых нам, людей без всякого повода, есть самое ужасное злодейство».¹⁴³⁰

Касательно этого заметим прежде всего следующее. Л. Толстой как в других случаях, так и в настоящем, никак не хочет признать того, что Спаситель знал и понимал Свое учение безмерно лучше и правильнее, чем он. Если бы гр. Толстой отрешился от своей само мнительности, и от своего предвзятого взгляда, то отнюдь не стал бы уверять, будто учение Иисуса Христа безусловно осуждает военную службу и войну при наличных условиях человеческой жизни и в её настоящем состоянии. Надлежаще понимая учение Спасителя,

Л. Толстой говорил бы лишь о том, что, поэтому учению, в мире не было бы ни войск, ни войн, если бы все люди были внутренне настроены и поступали согласно преподанному Христом учению, т.е. если бы были проникнуты живой верой в Богочеловека, смирением, кротостью, правдолюбием, бескорыстием, миролюбием и самыми братскими чувствами друг к другу. А так как они весьма далеки от такого настроения, и нередко с зверскими чувствами нападает один народ на другой, то потребна защита обижаемого народа, каковая защита иногда не может обойтись без содействия войска, без войны. Такого рода мысль и была, как мы видели, высказана Спасителем Пилату. Но её то и не хочет брать во внимание гр. Толстой, как будто она вовсе не относится к учению Богочеловека. Мало этого, наш язычествующий¹⁴³¹ писатель не постеснялся ради своих целей приравнять войну вообще к избиению людей без всякого повода. Такая война, конечно, есть «самое ужасное злодейство» не по учению только Христа, но, думаем, и по взгляду всех не озверевших людей. Но разве о таких войнах должна быть и идёт речь?

Допускаются христианством не эти войны, а совершенно противоположные им по своим мотивам, характеру и цели. Для примера укажем на две такого рода войны. В XII веке не давали покоя русскому народу и половцы. Удельные князья, предпочитавшие воевать по личным своекорыстным побуждениям, не соглашались идти в поход на половцев, не смотря на призывы князя Владимира Мономаха, и отговаривались тем, что им жалко подвергать людей бедствиям войны. Владимир Мономах, наконец, обратился к удельным князьям с следующей речью: «Вы жалеете людей. а не думаете о том, что вот придет весна, выедет смерд (крестьянин) в поле с конем пахать землю. Приедет половчин, крестьянина убьет, коня уведет. Потом наедут половцы большой толпой, перебьют всех крестьян, заберут их жен с детьми в полон, угонят скот, а село выжгут. Что же вы в этом-то людей не жалеете как Эти слова Мономаха заставили князей устыдиться своего эгоизма и идти войной против половцев, вследствие чего русская земля сравнительно благоденствовала при Владимире Мономахе.¹⁴³²

При св. благоверном князе Александре Ярославиче (Невском) шведский король задумал завладеть Новгородской землею и обратить православных в католичество, для чего раздобылся и особой буллой от Римского папы. Последний возбуждал ею шведов к войне против православных, обещая отпущение грехов всем, кто выступит в поход. Нашлась, конечно, масса охотников, и король назначил главнокомандующим лучшего полководца, зятя своего, Биргера, выступившего в 1240 году в поход. Александр Невский не ждал нападения и не был готов к обороне, но, дорожа православием, решился защищать народную и свою святыню, собрал ратников и после горячей молитвы в соборном храме св. Софии выступил против врагов дорогого русским православия. Господь благословил блестящим успехом предпринятое Александром Невским святое дело, и русские люди были спасены от насильственного обращения в католичество.¹⁴³³

Какими кровавыми жертвами ни сопровождаются такого рода войны, назвать их «самым ужасным злодейством» не решится никто из тех, у кого сохранились здравый разум и совесть. Подобного рода войны представляют собою служение правде и добру со стороны предпринимающих и ведущих их. Здесь нарушителями заповедей Божиих являются те, которые своими действительными злодействами вынуждают к защите родных очагов и священных алтарей. Защита всего этого составляет прямую обязанность представителей верховной государственной власти и находящегося в её распоряжения войска.

Спаситель несомненно воспрещает не только убийство, но и всякую вражду, и заповедует смирение, кротость и бескорыстие. Но ведь не нужно забывать, что Он же говорит: блаженны алчущие и жаждущие правды и блаженны милостивые. Если бы представители верховной государственной власти не прибегали к оружию для защиты граждан, их святынь и достояния от насилий и хищничества со стороны иноземных врагов, то они оказались бы не только несправедливыми и немилосердными к собственному народу, но и соучастниками вражеского народа в причинении разных бедствий своим подданным. Защищая же

последних, их святости и достоинство, государственная верховная власть и её воины могут вовсе не нарушать Божеских заповедей, касающихся убийства и вражды и предписывающих смирение, кротость и бескорыстие.

Заповедь: не убий нарочито передается гр. Толстым и его единомышленниками без тех дополнительных слов, которыми она сопровождается в Нагорной беседе Спасителя. Здесь вслед за словами: не убивай стоят слова: кто же убьет, подлежит суду.¹⁴³⁴ Последние слова указывают на необходимость и законность противодействия убийцам со стороны надлежащей власти для того, чтобы не пострадали от них другие лица. Это не подлежит сомнению. Значит, законна защита граждан и от иноземных вражеских действий. Средства же или способы защиты указываются средствами или способами, какие пускает в ход нападающая сторона. Если бы защита упускала это из виду, то она была бы совершенно бесплодной. Употребление смертоносного оружия нападающей стороной делает необходимым и для защищающей стороны употребление такого же оружия. При этом и убийство врагов является делом неизбежным.

Но разве оно должно считаться нарушением упомянутой заповеди? Ею воспрещается произвольное убийство, обусловливающееся злой волей человека и имеющее в виду дурную цель, а не вынужденное убийство, при том происходящее из желания спасти своих близких от избиения врагами и имеющее целью положить конец новым и новым злодеяниям со стороны обидчиков. В этом случае не нарушаются даже и заповеди, запрещающие вражду и предписывающие смирение, кротость и бескорыстие. Защищать отечество и родной народ от врагов на поле брани не значит непременно пылать враждой к противнику, быть самомнительным и самонадеянным, отличаться свирепостью и домогаться каких-нибудь личных выгод. Напротив, и во время войны человек может быть проникнут совершенно противоположными качествами. В действительности это и бывает весьма часто, например, в Крымскую кампанию наши солдатики, после самых убийственных схваток с врагом,

нередко вступали в весьма дружественное общение с французами и братски делились с ними, кто чем мог. Воину-христианину, постоянно рискующему положить свою жизнь за веру, за отечество и за царя на бранном поле и могущему ежеминутно предстать пред Верховного Судию, нашего Господа, вообще свойственно ли носить в своей душе вражду к кому-либо, быть заносчивым и самонадеянным. отличаться свирепостью и помышлять о каких-нибудь своекорыстных выгодах и приобретениях? Тут всего уместнее помыслы лишь о наилучшем выполнении своего долга. О войне справедливо говорят, что она и во всех нравственно неиспорченных гражданах способна пробуждать наилучшие помыслы и чувствования, призывая их от расслабляющих наслаждений миром и от мелочных себялюбивых интересов к самоотвержению и к жертвам в пользу общего дела и усиливая сознание брэнности или шаткости наших расчётов и дел, научая молиться и смиренно преклоняться пред неисповедимыми судьбами Промысла Божия. Тем более должно быть свойственно такое настроение тем людям, чрез которых ближайшим и непосредственным образом имеет осуществиться воля премудро-всемогушего и праведного Бога касательно дорогого нам отечества. Но, само собою разумеется, тот или другой воин и на бранном поле может нередко проявлять свойственное грешным людям настроение. Однако, оно и тут не есть что-либо неизбежное и роковое.

После сказанного нет надобности много распространяться о том, что и заповедью Спасителя о любви ко врагам безусловно не отвергается война. Эта заповедь только тогда исключала бы войну во всех случаях, если бы она устраняла любовь к не врагам нашим и в частности к нашим соотечественникам. на самом деле этого нет. Питать любовь только ко врагам или питать к ним предпочтительную любовь Христос не только нигде не заповедует в Евангелии, но и не мог заповедать. Напротив, мы знаем, что Он освятил и узаконил собственным примером преимущественную любовь к людям, наиболее тесно связанным с нами узами кровного и духовного родства. В известной первосвященнической Своей молитве Спаситель

прямо говорит, что Он молится об учениках Своих и о верующих в Него, но не о всем мире,¹⁴³⁵ в котором есть закоренелые враги истины и добра. Вися на кресте, Христос молится за прямых и косвенных виновников тех страданий и мук, которые Он пережил и испытывает. Однако, лишь для раскаявшегося и уверовавшего в Него разбойника Он отверз двери рая.¹⁴³⁶ В

сё это свидетельствует о неодинаковом отношении Богочеловека к людям. Согласно Его примеру, рассуждали и поступали Апостолы. Так, например, возлюбленный ученик Его, Иоанн Богослов, воспрещает христианам близкие и дружественные отношения к упорным лжеучителям.¹⁴³⁷ Но коль скоро любовь ко врагам не должна вытеснять из нашего сердца предпочтительной любви к нашим соотечественникам, то уже поэтому одному защита последних от первых представляется делом естественным с христианской точки зрения. Бездействовать, когда враги отечества вторгаются в его пределы, грабят достояние наших соотечественников, умерщвляют последних и творят им разное зло, значило бы любить только врагов, а к своим страждущим соотечественникам обнаруживать холодность или равнодушие и даже соучаствовать в причинении им горя и бедствий.

Но, говорят толстовцы, Христос всё-таки повелел любить врагов. А разве любовь к последним не может проявляться и на войне различным образом, например, в отсутствии всякой жестокости по отношению к воюющим с нами, в сердечном уходе за их ранеными, в благожелательных попечениях о попавших в плен и т.д.? Утвердительный ответ на этот вопрос должны дать и толстовцы, если не захотят фальшивить.

Восставать против вашей решимости силою обуздать врагов отечества совсем не следует же ни во имя христианского всепрощения, ни во имя христианского братства. Во-первых, мы уже знаем, что снисходительность должна иметь свои пределы, чтобы не переходить в преступное попустительство зла и в преступное же покровительство ему.

Во-вторых, прощать мы обязаны лишь личному нашему врагу. Народ же, вредящий благосостоянию наших соотечественников и даже умерщвляющий их, или тоже самое

совершающий по отношению к другому какому-либо народу, вовсе не есть наш личный враг. Прощать ему мы не имеем ни права, ни оснований. Именно братское-то чувство к нашим страдающим соотечественникам или к чужому угнетаемому народу и должно побуждать нас к тому, чтобы защитить и охранить бедствующих братьев от разного рода Каинов, хотя бы нам самим пришлось не только потерять из-за этого все наше имущество и быть искалеченными, но и лишиться жизни в неизбежной кровавой схватке с упорным и жестоким врагом. Вот какую обязанность налагает на нас христианство своим учением о братстве людей.¹⁴³⁸ Но братское же чувство, подвигнувшее христианина на войну с упорными и жестокими Каинами, требует от нас сделать все возможное для того, чтобы совсем не пострадали или, как можно, меньше пострадали люди невинные из вражеского народа и чтобы мы боролись с противником столько же честно, сколько и сострадательно. Ничего иного не требует от нас братское чувство ко всем людям.

Наконец, нельзя отвергать войну и на том основании, что христианская религия есть религия мира. Что христианство есть действительно таковая религия, это правда. Христос возвещал людям мир и оставил его им. Святая православная Церковь ежедневно возносит, в лице её иерархов и истинных сынов, молитву к Богу о мире всею мира и всем своим учением, равно как всеми своими священнодействиями, внушает людям жить в мире друг с другом, народ с народом. Но, будучи религией мира, христианство не учит и не может учить созидать мир в прямой и губительный ущерб святейшим интересам и благосостоянию каких-либо людей и народов.

Учить так, значило бы попирать должные требования правды, любви и вообще добра. Вот почему Спаситель и отличает возвещаемый Им мир от того мира, какой нередко терпится или устрояется грешными людьми. людьми «мира сего».¹⁴³⁹ Мир, ими водворяемый путем уступок неправде и злу, есть лишь наружный, кажущийся мир, скрывающий под внешней спокойной оболочкою внутреннюю вражду и борьбу и готовый при малейшем поводе смениться страшной бурей. Такой мир

может быть даже хуже иной открытой вражды. Не в виду ли и этого сказал о Себе Христос, что Он пришел дать земле не мир только, но и разделение?¹⁴⁴⁰ Это, конечно, не значит, будто Его учение и жизнь таковы по существу своему, что способны производить несогласия и разъединение между людьми. Напротив, вера в Богочеловека и согласная с Его учением жизнь являются единственным условием прочного объединения людей и непоколебимого мира между ними. Пришествие Христа вызвало и должно было вызвать разделение даже в недрах одного и того же семейства, а не между народами только, потому, что одни из членов семейства оказались способнее к восприятию учения Спасителя, а другие, по причине особого духовного своего настроения, отнеслись к нему даже со враждой. Это разделение из-за истины Христовой между членами одной и той же семьи, конечно, лучше, чем мир между ними, основанный на общности заблуждений и на одинаковости дурного нравственного настроения. Сказанное приложимо и к международным отношениям. Лучше война, предпринятая во имя справедливости и жалости и ради избавления какого-либо народа от разорения и избиения врагами, чем наш мир с последними. Поэтому, христианство, будучи и религией мира, не воспрещает и не может воспрещать войны, если она, по господствующему в чуждых людях настроению и по установившимся отношениям между народами, является необходимою. Как религия мира, христианство и в этом случае требует только того, чтобы сперва испробованы были все разумные и гуманные меры для склонения свирепствующей народности и её правительства к требованиям правды и добра.

Нигде и у св. апостолов не находим ничего такого, что благоприятствовало бы взгляду Л. Толстого в его единомышленников на военную службу и на войну. Напротив, все направлено против них как бы нарочито. Так, в Деяниях апостольских один из воинских начальников, по имени Корнилий, прямо назван благочестивым человеком, чтущим Бога и творящим много милостыни народу.¹⁴⁴¹ Спрашивается: разве допустимо наименование человеком благочестивым по отношению к такому лицу, самая профессия коего, по мнению

гр. Толстого, есть зло и специально рассчитана на служение якобы самому возмутительному злу? Странно было бы называть людьми благочестивыми разбойников, поставивших себе задачей убийство ближних ради своекорыстных целей. Воины же, по взгляду Л. Толстого, суть те же разбойники, но лишь разрешенные и поощряемые правительством. Наш писатель прямо выражается, что можно разве в насмешку называть солдат и их начальников Христолюбивым воинством.¹⁴⁴² Если бы св. апостолы держались того же, как и Л. Толстой, взгляда на военную службу и войну, то разве они дерзнули бы назвать Корнелия и подобных ему по своей профессии лиц благочестивыми людьми?

Напротив, от св. апостолов, строго осуждавших корыстолюбцев, хищников, блудников и всяких грешников, какие только встречались, следовало бы ожидать лишь прямого, ясного и строгаго воспрещения как всякой военной службы, так и всякой войны. Кроме того, разве Корнелий мог бы быть человеком, исполненным преданности Богу и горячей любви к ближним, если бы военная профессия была такова, за какую выдает её гр. Толстой? Очевидно, он глубоко заблуждается со своими единомышленниками. Апостолы совершенно иначе, чем он, взирали на военную службу и войну. Потому-то и находим у них благоприятные той и другой воззрения. Так, например, ап. Павел, обращаясь со своими назиданиями и к представителям всех государственно-общественных профессий, вступающим или вступившим в лоно Христовой Церкви, говорит: в каком звании кто призван, братия, в том каждый и оставайся пред Богом.¹⁴⁴³ Положим, Апостол вслед за этим говорит и следующее: рабом ли ты призван, не смущайся; если же можешь сделаться свободным, то воспользуйся лучшим.¹⁴⁴⁴

Однако, он не сделал подобной оговорки касательно воинов, хотя нередко говорить о них в разных своих посланиях. Мало того, в них находим несомненные похвалы доблестным воинам и их доблестному служению во время самых войн, поскольку Апостол смел в виду честное исполнение воинами своего долга, их мужество, самоотвержение и религиозную настроенность (например, упование на Бога), особенно

обнаружившиеся на бранном поле.¹⁴⁴⁵ Ап. Петр, внушая христианам повиноваться верховной и всякой государственной власти и поставляя призвание последней, между прочим, в ограждении граждан от вредных и опасных для них замыслов и деяний со стороны внутренних врагов,¹⁴⁴⁶ имел в виду ограждение граждан силою же и от бедствий, могущих прийти извне, со стороны иноземных врагов.

Толстофилы дерзают трактовать ап. Петра как бы младенцем, не ведающим всего круга обязанностей и призвания государственной власти, уверяя, будто бы он вовсе не имел в виду защиты ею граждан и от внешних врагов, предполагающей войско и войну. Надлежащим образом относясь к наставлениям, преподанным этим Апостолом в его посланиях, мы в праве утверждать даже, что он хотя не прямо, но несомненно внушал христианам и самим не отказываться от военной службы и от несения обязанностей воина, коль скоро верховная государственная власть потребует этого от кого-либо из них. Ведь он предписывает повиновение ей вообще, исключая дел веры, и ясно одобряет службу, заключающуюся в охране граждан от всяких их врагов. Какого же еще лучшего свидетельства нужно для того, чтобы видеть, что и св. апостолы, следуя примеру Господа Христа, отнюдь не видели в военной службе и во всякой войне чего-либо дурного и непозволительного?!

Что касается, наконец, церковных писателей первых веков христианства, то наиболее авторитетные из них тоже не отвергали дозволенности военной службы и войны, коль скоро имели случай и повод высказаться относительно этого предмета. Так, мы уже знаем, что говорил о нем св. Климент, епископ римский. Восхваление им героев патриотов, прибегавших к оружию для защиты своего отечества и своего народа, разве не есть прямое и ясное признание как дозволенности военной службы, так и дозволенности войны в уважительных случаях? Св. Афанасий александрийский в своем послании к монаху Аммуну, между прочим, говорит, что должно различать убийство, совершенное каким-либо преступником, от убиения врагов на поле брани, вынуждаемого

защитою отечества. Первое из убийств, по выражению этого св. отца церкви, не позволительно, а второе законно. «Потому-то, продолжает он, великих почестей сподобляются доблестные в брани, и им воздвигают столпы, возвещающие превосходные их деяния. Таким образом, одно и тоже, смотря повремени и в некоторых обстоятельствах, непозволительно, а в других обстоятельствах и благовременно и допускается и позволяется».¹⁴⁴⁷

Св. Василий Великий свидетельствует, что и другие отцы церкви не вменяли убиения на брани за убийство.¹⁴⁴⁸ Не излишне упомянуть и о том, что происходивший в 314 году собор в Арле предал церковной анафеме тех, которые, прикрываясь христианством, отказывались от военной службы.¹⁴⁴⁹ Церковь запрещала только членам её иерархии и монахам упражняться в военном деле.

В оправдание своего отрицательного взгляда на войну гр. Толстой ссылается на слова Оригена, от лица христиан говорившего, в ответ на нападки Цельса, следующее: «мы не только не служим, но и не станем служить под знаменами Римского императора, если бы он даже принуждал нас к этому».¹⁴⁵⁰ Основываясь на этих словах Оригена, Л. Толстой уверяет, будто вообще христиане первых веков и их учителя относились отрицательно к военной службе и к войне.¹⁴⁵¹ Уже из того, что сказано нами выше, видна крайняя произвольность сделанного гр. Толстым обобщения. К тому же, Ориген один из заблуждавшихся церковных писателей, каждое мнение которого нельзя усвоить всем христианам и их учителям первых веков. Впрочем, и слова Оригена, приведенные Л. Толстым, еще не говорят о том, что Ориген и его единомышленники отвергали законность всякой войны и возможность участия христиан во всякой войне. У Оригена идет речь о воинской службе и о войне под языческими знаменами Римских императоров. Нет ничего удивительного в том, что многие христиане затруднялись примирить требования христианского богопочтения и благочестия с тогдашними условиями военной службы и характером войны. А что и тогда немалое число христиан всё-таки состояло на военной службе, и они окончательно не

отказывались от несения воинской повинности, об этом говорят непререкаемые свидетельства.¹⁴⁵² Если бы вместо ссылки на Оригена гр. Толстой привел свидетельство какого-либо одного даже из отцов церкви, говорящее безусловно против войны, то и в таком случае он несколько не доказал бы правоты своего взгляда на нее. Дело в том, что в пользу её дозволенности в известных случаях говорят, как мы видели, сам Христос, Его апостолы и верные Его учению отцы и учителя церкви.

Последняя, будучи хранительницею заветов своего Божественного основателя и главы, поставляла и поставляет христианский мир между народами истинным их благом, содействуя наступлению этого мира с помощью тех средств, какие находятся и могут находиться в её распоряжении. Никогда не считала и не может считать церковь войну, как войну, каким-либо добром. Убийство врага и на войне в глазах её истинных представителей является всё-таки печальным фактом, хотя неизбежным, а по своим последствиям иногда даже и плодотворным. Этим взглядом на убийство, как всё-таки на прискорбное дело, объясняется, всего несомненное, и то обстоятельство, что, например, по мнению св. Василия Великого было бы, быть может, добрым делом подвергать убивавших на войне некоторой церковной эпитимии.¹⁴⁵³

Тем не менее церковь не могла и не может смотреть на военную службу, как на преступление, а на войну, как на безусловное зло. Вот почему и представители отечественной церкви в одних случаях удерживали наших древних князей от войн, а в других случаях благословляли на войну. Под последними разумею такие случаи, когда было неизбежно защищать от врагов веру, Родину и всё священное для русского человека. Известно, как, например, преп. Сергей воодушевлял и благословил Дмитрия Донского на борьбу с Мамаем. Но, даже и благословляя на войну и молясь об успехе нашего оружия, истинные представители церкви, вопреки мнению Л. Толстого, благословляют собственно не убийство, а защиту правого деда, и молятся не о наибольшем истреблении врагов, а о торжестве справедливости. Для церкви и её христиански настроенных вождей было бы всего радостнее, если бы Господь устроил все

дело брани так, что враги и без выстрела со стороны русских воинов подчинились бы требованиям правды и любви и прекратили бы свои злодеяния. Быть же равнодушными к поруганиям народных святынь, к разорению отечества и к избиению его сынов, или же оставаться равнодушными к варварскому угнетению и истреблению даже чужого народа его врагами, и в силу этого равнодушие удерживать правительство и войска от войны значило бы для пастырей церкви перестать быть христианскими пастырями.

Спрашивается, не странно ли же со стороны гр. Толстого и его единомышленников отвергать во имя христианства вообще военную службу и всякую войну? В самом деле, отвергать все это во имя христианства, ведь, значит воображать себя лучше понимающими последнее, чем понимают его сам Божественный его Основатель, Его непосредственные ученики и их ближайшие преемники. Противники военной службы и всякой войны, однако, не хотят видеть этой странности и считают себя правыми, выходя из того, что война, как сопровождающаяся бедствиями, есть безусловное зло для людей и является, будто бы, совершенно противною совести всякого человека. Но таково ли и это основание, каким оно кажется Л. Толстому и его единомышленникам?

Что война влечет за собою разные бедствия и сопровождается ими, все это правда. Если кто, то именно каждый истинный христианин не может не находить бедствий бедствиями, не скорбеть в виду их всей душой и не стараться о совершенном устранении или по меньшей мере о смягчении их. Но из того, что война сопутствуется бедствиями, вовсе не вытекает, как мы уже знаем, мнение гр. Толстого, будто бы она всегда есть безусловное зло. Безусловным злом и для разума, к которому тоже апеллирует Л. Толстой, является лишь нравственное зло, грех. Все же то, от чего и во время войны страдают здоровье, благосостояние и жизнь людей, является лишь последствием господствующего среди них нравственного зла и не может само по себе считаться безусловным злом. Уже отсюда видно, что принимать участие в войне не значит принимать участие в безусловном зле. А так как понятие об

условном зле само собою предполагает, что оно в некоторых случаях может вести и к добру, то в деле войны всё зависит от своеобразных отношений, в коих стоит к ней человек. Смотри по особым отношениям к ней человека, участие в ней может быть и добрым с его стороны делом в нравственном отношении. Всегда так и смотрело человечество на войну. Тогда как совесть всех, нравственно не умерших, людей внушает каждому из них, что грех всегда есть дурное явление, та же самая совесть издавна говорила и говорит людям, что участие в войне, не смотря на все её бедствия, само по себе и во всех случаях не есть нечто дурное, а иногда бывает даже весьма добрым делом.

Разве можно объяснить это явление чем-нибудь другим, кроме согласия некоторых войн с требованиями нашей совести? Справедливо всегда указывали и указывают, в доказательство дозволительности и нравственной доброкачественности некоторых войн, на то, что воин, даже совсем искалеченный в сражении, оставшийся навсегда больным и совершенно почему-либо обойденный заботливостью о нем правительства, утешает себя сознанием свято исполненного долга и встречает великое расположение и уважение к себе во всех благородных людях. Напротив, разбойник, лишивший жизни своего ближнего из-за корыстных целей, но окончательно еще не озверевший, всегда испытывал и испытывает угрызания совести за попрание своих обязанностей в отношении к людям. В последних он не встречает ничего другого, кроме гнушательства его поступком и сознания необходимости обуздания его. Откуда же такая глубокая разница, по суду и нашей совести, между убившим кого-либо на войне и разбойником? Очевидно, она коренится не в унаследованной нами привычке смотреть на дело известным образом. Если бы тут всё дело было в привычке, в таком случае требования нашей совести изменились бы и по отношению к другим явлениям жизни, которые часто происходят и о которых мы ежедневно слышим иди читаем в газетах. Таково воровство, убийство и прочее. Почему же привычность этих явлений не ослабила и не заглушила в людях протестующего голоса совести против этих и подобных им, часто случающихся, дурных явлений? Причина этого лежит, очевидно, в нравственном

отличии этих явлений от участия человека в войне. Воровство, грабеж, убийство и подобные им деяния дурны в нравственном отношении, а потому и осуждаются нашей совестью, тогда как, напротив, мужество и самоотвержение воина, бившегося с врагами отечества и родного народа, хороши в нравственном отношении, а потому мы и чтим таких героев войны.¹⁴⁵⁴ А поскольку все это правда, то откуда же взял гр. Толстой, будто бы всякая война есть безусловное зло и будто бы войны «претят» чувству и разуму всякого человека?

Конечно, совесть и разум говорят нам, что было бы прекрасно, если бы народы не доводили себя до войн между собою. Но ведь это совершенно иная вещь. Коль скоро самая уступчивость правительства какому-либо вражескому народу, не возбраняемая священными интересами отечества и его сынов, лишь разжигает его хищнические аппетиты, то совесть и разум сами не могут не побуждать нас к тому, чтобы силою укротить и обуздать этот народ. Л. Толстой, конечно, скажет, что, вместо избиения одних людей из-за других, лучше и гуманнее подставить собственные спины за последних. Но что же из этого выйдет? Ничего, кроме поощрения и, пожалуй, наибольшего развития хищнических и разбойничьих аппетитов у варваров. Мы уже указывали, что наша уступчивость может действовать на иных людей раздражающим образом.

История же и опыт неопровержимо свидетельствуют, что и некоторые народы чтут лишь физическую силу и пред ней одной склоняются. К таковым народам относятся не дикие только племена, но и некоторые из цивилизованных. Возьмите хотя бы англичан. Продолжительный опыт засвидетельствовал, что они готовы находить и преследовать свои интересы повсюду, где не должно бы быть и речи о них, и останавливаются только пред энергичной угрозой со стороны сильного народа. Даже гр. Толстой обмолвился замечанием касательно предосудительности того, что никто не попытался и не попытается остановить Трансваальскую войну.¹⁴⁵⁵ Но ведь заставить англичан прекратить ожесточенное кровавое преследование буров можно лишь тогда, когда они ясно увидят, что если не остановятся от своих варварских подвигов, то им

придется иметь дело с чьей-нибудь сильной армией или с чьим-либо могущественным флотом.

Таким образом, и мысль гр. Толстого о недозволительности войны ничем и никак не подтверждается с христианской точки зрения, а лишь опровергается и разрушается. Осуждается эта мысль и, вообще, как здравым разумом, так и голосом не помраченной совести. Поэтому, нельзя не считать нравственно-преступным агитирование Л. Толстого, чтобы призываемые к отбыванию воинской повинности настойчиво отказывались исполнить волю правительства. Не честно поступают и внимающие голосу этого агитатора. Кто не хочет исполнять воли правительства и служить государству, тот нравственно обязан не пользоваться решительно ничем, что создано государством и обуславливается его бытием, и переселиться на какой-нибудь без государственный остров, предварительно уплатив государству за все, чем он так или иначе пользовался раньше...

Заключение

Кто внимательно прочитал наше полемическо-апологетическое исследование, тот, полагаем, мог убедиться в следующем. Доктрина гр. Толстого безусловно противоречит истинно-христианскому учению, беспристрастным требованиям разума и внушениям здорового нравственного чувства как по вопросу о сущности религии вообще и христианской религии в особенности, так и по вопросу о непротивлении злу, о негневливости, о расторжении браков, о клятве и присяге, о не осуждении ближних и об юридических судах, о патриотизме и о войне. Оказывается, что Л. Толстой не друг, а злейший и непримиримый враг действительного христианства, взятого во всех его существенных сторонах и особенностях. Он отвергает догматы православной церкви во имя таких метафизических воззрений, которые по сравнению с этими догматами должно признать жалким бредом помрачившегося разума. Взявши из христианства нравственное учение, но совершенно оторвав последнее от догматических его основ и корней, гр. Толстой вынужден был связать это нравственное учение с метафизическими основными началами своей доктрины и истолковать его более или менее согласно с ними.

Вследствие всего этого нравоучение Л. Толстого получило в сущности антинравственный характер и, не смотря на все фразы этого писателя о любви, проникнуто в конце всего несомненным эгоизмом. Настойчиво называя свою доктрину религией, гр. Толстой на самом деле не дает в этой доктрине ничего другого, кроме учения, отличающегося своеобразным пантеизмом и по-своему преследующего лишь анархо-коммунистические цели. С необузданным фанатизмом самого яркого агитатора призывая к уничтожению всякой наличной государственно-социальной формы жизни, этот писатель, однако, не разъясняет, ради какого же именно общественного строя должны быть ниспровергнуты в самом существе своем теперешние государственно-общественные формы жизни.

В виду всего этого должно признать учение гр. Толстого одним из самым вредных учений, какие только когда-либо провозглашались. Лишь не понимающие сущности и основ этого учения могут приписывать ему что-либо полезное. В действительности же оно должно бы вызвать и вызывать против себя энергичный протест из среды всех слоев общества и народа. Напрасно стали бы указывать нам на некоторые идеи Л. Толстого, отличающиеся де возвышенным характером. Нужно брать их не отрывочно, а в той органической связи, в какой находятся они с началами его доктрины. Тогда на взгляд всякого рассудительного человека они окажутся не возвышенными, а очень низменными. Да и не странно ли находить что-нибудь возвышенное в учении, лишаящем человеческую жизнь всякого смысла. А таково и есть учение гр. Толстого. Напрасно пытаюсь придать, со своей точки зрения, разумный смысл человеческой жизни, он тщетно же обещает людям и счастье в случае их следования его учению. Он потратил не мало усилий на доказывание той мысли, что, сколько бы каждый человеческий индивидуум ни старался без помощи других устроить свое земное благоденствие, однако не достигнет его вследствие ли неожиданно застигшей его смерти, или по причине противодействия со стороны прочих людей, или в силу пресыщения земными благами, а вследствие этого не придаст и своей жизни разумного смысла.

Но если счастье не достижимо для отдельного лица, то каким же образом станет оно достоянием всей совокупности людей? Ведь и все они не могут же быть такими распорядителями и хозяевами в мире, которые были бы в состоянии всё в нем устроить так, как им хотелось бы. Всегда возможны не только сплошная засухи или излишние дожди летом, из-за которых должно сильно страдать материальное благосостояние людей, но и какие-либо ужасные катастрофы в природе, влекущие за собою разнообразные бедствия для человечества. Не распространяясь, за тем, об уродствах, увечьях и разных болезнях, могущих быть печальным уделом тех или иных лиц даже с самого раннего возраста и не оставляя их в течение всей их жизни, делая её мучительною и причиняя много горя и скорбей родственникам и друзьям этих несчастливцев, спросим, могут ли люди быть гарантированы от страданий, происходящих вследствие гордости, недоброжелательства, зависти и подобных дурных качеств?

Тот чисто эгоистический мотив, который выставляется Л. Толстым в качестве якобы самого рационального и самого сильного побуждения к тому, чтобы люди самоотверженно помогали один другому в созидании общего благоденствия, не способен искоренить в них дурных инстинктов и вожделении. Таких же могущественных побуждений к добродетели, какие может давать только христианская религия, доктрина гр. Толстого не признаёт. Далее, нельзя же забывать о смерти, одна мысль о которой способна отравлять жизнь человека, видящего в земном благоденствии цель своего бытия к неверующего в загробную жизнь. Как ни уверял бы Л. Толстой, будто с точки зрения его доктрины можно смотреть спокойно на ожидающую нас смерть, все его речи об этом напрасны. Тому, кто отвергает посмертную личную жизнь и ставит целью своего бытия земное благоденствие, всего естественнее крепко цепляться за настоящую свою жизнь и ужасаться совершенного уничтожения своей личности, как и уничтожения близких и дорогих ему лиц. Перед смертью же может возбудиться у него вопрос и о том, не совершил ли он великого греха, отвергнувши бытие личного Бога в загробную личную жизнь и весь свой век

прослуживши в сущности не иному чему, как животности.¹⁴⁵⁶ Ярko и во всей силе выступивши пред сознанием и совестью умирающего человека, вопрос этот способен еще больше увеличить его страдания. Это потому, что он не имеет никаких твердых оснований дать себе вполне успокоительный ответ на указанный вопрос.

Полагаем, что для наших читателей очевидна недостижимость того счастья, которое гр. Толстой сулит людям. А коль скоро это так, то должно быть более и более ясно, что человеческая жизнь лишена всякого разумного смысла по толстовской доктрине. Ведь одно из самых основных её положений составляет мнение, что жизнь человеческая являлась бы осмысленною только в том случае, когда благо или счастье, к которому стремятся люди, вполне достигалось бы ими в их наличной жизни. Но мы в праве идти дальше Л. Толстого и утверждать, что, если бы люди и достигали на земле безмятежной и преисполненной материального довольства жизни, все-таки последняя не имела бы разумного смысла. В самом деле, какой же смысл в том, что люди проживут в материальном отношении хорошо, а затем уничтожатся совсем? Если животное живет и затем уничтожается, то в этом есть смысл. Сам Бог создал его таким образом, чтобы жизнь его исчерпывалась преследованием индивидуальных и родовых животных потребностей и затем прекращалась. Между тем, уже одно существование в человеке различных чисто-духовных потребностей и стремлений, не находящих на земле полного удовлетворения, свидетельствует, что назначение человека не только вовсе не тождественно с назначением животных, но существенно отлично от него. А если это бесспорно, то, значит, смысл человеческой жизни заключается в выполнении совершенно особого назначения. Оно пред указано ей, конечно, Самим Богом, ибо не сам же человек и не природа же с её материей и механическими силами одарила человека теми чисто духовными потребностями и стремлениями, из которых в особенности религиозно-нравственные потребности и стремления ясно и громко говорят об особом его назначении и о призвании его для вечной жизни.

Итак, Л. Н. Толстой, поставивши верховной целью человечества безмятежное и исполненное материального довольства существование, в конце всего превращает жизнь людей в величайшую из бессмыслиц. Для того же, чтобы совершенно обесмыслить человеческую жизнь, этот писатель в конце всего попирает и отвергает все святое и дорогое для духовно-здоровых людей, не исключая даже религии и связанной с нею нравственности. Не пора ли хотя его последователям и защитникам¹⁴⁵⁷ посерьезнее отнестись к внушениям Божественного Учителя, чтобы мы всего прежде искали непрерывающегося общения с живым Богом и свойственной Его сынам праведности или святости, если искренно желаем подлинного блага себе и нашим ближним и коль скоро стремимся действительно осмыслить свою земную жизнь.

Примечания

- ¹ - Стр. 261 и т.д. по нем. переводу (Берлин; 1885 г).
- ² - Стр. 1 в I т. (Берлин; 1894 г).
- ³ - Стр. 125, 126–128, 140, 269 и т.д. в «Worin besteht mein Glaube».
- ⁴ - См. «Новое Время» от 6 сент. 1891 г.
- ⁵ - Стр. 156, 157 и т.д. в сочинении «Воспоминания и отрывки».
- ⁶ - Там же стр. 156
- ⁷ - См., например, слова г. Сталинского на 13 стр. его сочинения «Бродячие идеи и гр. Толстой» (Москва. 1892 г)
- ⁸ - Стр. 12, 22 и т.д. в «Worin besteht mein Glaube».
- ⁹ - См., например, слова А.С. Суворина в «Новом Времени» от 13 апр. 1890 года, стр. 903–904 в 12 кн. «Вестника Европы» за 1888 год, слова профессора Гренкова на 105 стр. в 1-й кн. «Православный Собеседник» за 1887 год, стр. 99 в 9 кн. «Вопросы философии и психологии» за 1891 год, стр. 187–188 в т. 2 «Руководства для сельских пастырей» за 1891 год.
- ¹⁰ - См. стр. 4 в 1 номере «Русской жизни» за 1893 год.
- ¹¹ - Стр. 139, 143, 150, 155, 157, 158 и др.
- ¹² - Стр. 134–135.
- ¹³ - Стр. 134, 141, 145, 149.
- ¹⁴ - Стр. 309, 310 и др. во 2-й кн. «Странника» за 1893 год.
- ¹⁵ - Стр. 37, 38 и др. в 3-й кн. «Вопросы философии и психологии» за 1890 г. (статья Волынского). Стр. 900 во 2-й кн. «Русского Обозрения» за 1892 г.
- ¹⁶ - Оно, как некоторые другие сочинения гр. Толстого, напечатано в типографии революционного журнала «Общее дело» в Женеве и издано одним из наших эмигрантов-революционеров М. Элпидиным, в 1890 году. Весьма красноречив тот факт, что и революционеры находят нужным всячески содействовать распространению «богословско-философских» сочинений гр. Толстого. Эти сочинения дороги

им, конечно, постольку, поскольку они отрицают религию, церковь, государство, собственность и т.п.

¹⁷ - Стр. 54–55 в «Кратком изложении Евангелия». Как увидим ниже, слова «Отец», «Бог» в изложении гр. Толстого отнюдь не означают того, что ими выражал Спаситель Слова «царство небесное» также употребляются у гр. Толстого не в христианском смысле.

¹⁸ - Там же, стр. 57–58.

¹⁹ - Там же, стр. 58–62.

²⁰ - Стр. 66. Здесь, как и в других случаях, гр. Толстой под словами: не противься злу выражает заповеди свои не судись и не воюй. Вместо же слова не разводишься он часто употребляет слово не распутничай.

²¹ - Там же, стр. 81–82.

²² - Гр. Толстой не без умысла повсюду в этом сочинении употребляет слово православные по отношению к фарисеям и книжникам и представляет их врагами безусловно всего доброго и истинного...

²³ - Там же, стр. 83–84.

²⁴ - Там же, стр. 108.

²⁵ - Там же, стр. 133.

²⁶ - Там же, стр. 134–136.

²⁷ - Оказывается, что Христос, будто бы, признавал Богом лишь духовное начало в себе и в людях и обращался к этому началу за поддержкою в виду плотского чувства, или инстинкта самосохранения, будто бы побуждавшего Его силою воспротивиться осуществлению замыслов со стороны фарисеев и книжников. Такова вера гр. Толстого в Живого Бога, в молитву!

²⁸ - Там же, стр. 155.

²⁹ - Там же, стр. 103.

³⁰ - Там же, стр. 66 и др.

³¹ - Стр. 56 и 57 и в «Worin besteht mein Glaube».

³² - Там же, стр. 107, 21 и др.

³³ - Там же, стр. 22 и др.

³⁴ - Там же, стр. 79–80 и др. Стр. 30, 36 и др. в «Uber Leben» (Leipzig 1889 г.)

³⁵ - Там же, стр. 55.

³⁶ - Там же, стр. 79 и др.

³⁷ - Там же, стр. 15 в женевском издании на русск. языке сочинения «В чем моя вера» (2-е издание).

³⁸ - Там же, стр. 45 в «Worin besteht mein Glaube».

³⁹ - Там же, стр. 49 и др.

⁴⁰ - Там же, стр. 179 и др.

⁴¹ - Там же, стр. 177.

⁴² - Там же, стр. 121 и др.

⁴³ - Там же, стр. 275 и дальнейшие.

⁴⁴ - Стр. 30 в брошюре о. архим. Антония «Беседы о православном понимании жизни и его превосходстве над учением гр. Толстого» (СПб. 1889 г)

⁴⁵ - Стр. 9 в женевском издании на русском языке.

⁴⁶ - Стр. 106–107 в 13 томе Сочинений (1е издание).

⁴⁷ - Там же, стр. 108.

⁴⁸ - Стр. 146 в I части. Интересно бы узнать от гр. Толстого, кто будет виновником будущих заповедей и останется ли тогда христианство христианством? Удивительно, до каких абсурдов договаривается Л. Толстой...

⁴⁹ - Ин.15:12 и 17.

⁵⁰ - Мф.5:34 и 17.

⁵¹ - Стр. 145 в 1 ч. сочинения «Царство Божие внутри вас».

⁵² - Там же, стр. 272. Все это сочинение построено на идее непротивления, как на верховной и руководящей.

⁵³ - Названное сочинение напечатано и издано в 1898 году в Англии г. Чертковым, ярким приверженцем учения гр. Толстого. В 1900 году оно выпущено вторым изданием.

⁵⁴ - Слово это мы употребляем в наиболее общем его смысле, указывающем на переустройство существующего порядка вещей и существующих отношений в человечестве, но без определения средств и путей к этому переустройству.

⁵⁵ - Стр. 102 в 13 томе Сочинений.

⁵⁶ - Стр. 253 и др. в сочинении Эм.-де Лавеле.

«Современный социализм» (СПб 1882 г.) Замечательно, что, и, по мнению Бакунина с ниспровержением всего существующего порядка и строя вещей, собственности, семьи, государства, церкви, наук и т.д. водворится на земле царство Божие (Там же, стр. 244). Все различие между Бакуниным и гр. Толстым заключается лишь в том, что последний – сторонник ненасильственного переворота.

⁵⁷ - Стр. 275–288 и др. в «Worin besteht mein Glaube». С особенной подробностью и настойчивостью излагает свои мысли об этом предмете гр. Толстой в сочинении: «Царство Божие внутри вас».

⁵⁸ - Стр. 38 и др. в сочинении «Письма о книге гр. Толстого О жизни» (Москва, 1891 г.).

⁵⁹ - Стр. 87

⁶⁰ - Стр. 371 и др. в 12-м томе Сочинений (Москва. 1887 г)

⁶¹ - Стр. 269 и др. в «Worin besteht mein Glaube». В брошюре гр. Толстого, изданной в Женеве, под заглавием «Понятие о Боге» он сам свидетельствует, что употребляет слово «Бог» в различных смыслах, смотря по тому, с кем о Нем ведет речь (стр. 5). На этом основании усматриваем лишь дипломатический прием и в словах гр. Толстого о том, будто принятие его правил не связано ни с какими определенными теологическими или метафизическими воззрениями. Ведь эти слова слишком не философичны...

⁶² - Стр. 7 в женевском издании.

⁶³ - Стр. 278 в т. 2 «История христианской церкви» Робертсона (перевод А.П. Лопухина. СПб. 1891 г)

⁶⁴ - Там же, стр. 288, 293.

⁶⁵ - Там же, стр. 115. Кроме указанных протестантских сектантов, не малое число и других так или иначе, но сближается же в своем нравоучении с упомянутыми нами (см. сочинение Дресбаха «Die protestantischen Sekten»).

⁶⁶ - Стр. 109 в 9-й кн. «Православное Обозрение» за 1890 г.

⁶⁷ - Стр. 237 и др. в сочинении Новицкого «Духоборы, их история и вероучение» (2-е издание)

⁶⁸ - Стр. 154 и др. в сочинении г. Юзова «Русские диссиденты» (СПб. 1881 г.).

⁶⁹ - Стр. 186 и др. в сочинении о. Рождественского «Южно-Русский штундизм» (СПб. 1889 г.)

⁷⁰ - Мы имели случаи лично знать нескольких людей, из-за увлечения толстовскими правилами то оставивших военную службу, то отказывавшихся от присяги и т.п.

⁷¹ - Стр. 80–81 во «Всепопданнейшем отчете Обер-прокурора Св. Синода» за 1887 год.

⁷² - Стр. 104 в 1-й кн. «Северного Вестника» за 1893 г.

⁷³ - Стр. 492 в т. 3 «Православный Собеседника» за 1886 год. Самым существованием своим эта фирма обязана гр. Толстому вместе с В.Г. Чертковым (стр. 77 в 1-й кн. «Северного Вестника» за 1893 год).

⁷⁴ - См. подробности в № 51 «Церковных Ведомостей» за 1889 год.

⁷⁵ - Стр. 160 в 1-й кн. «Богословского Вестника» за 1893 г.

⁷⁶ - № 49 «Церковного Вестника» за 1889 г.

⁷⁷ - Стр. 161 в 1-й кн. «Богословского Вестника» за 1893 г.

⁷⁸ - И лично нам приходилось узнавать об этом как из устных, так и из письменных сообщений от лиц, заслуживающих полного доверия.

⁷⁹ - Стр. 134 и др. в изданном Чертковым в 1901 году сочинении «Изложения Евангелия с примечаниями», взятыми из книги Л.Н. Толстого «Соединение и перевод 4-х Евангелий».

⁸⁰ - Стр. 37 в брошюре «Любовь к людям в учении графа Л. Толстого и его руководителей».

⁸¹ - Стр. 55 и 56 в 1-й части «System Der Etbik» (1889 г.).

⁸² - Стр. 223 во 2-й книге сочинения «Philosophie on Umiess» (отдел под заглавием «Критика религии»). Автор, очевидно, начитался католических сочинений и смотрит на дело глазами католичества, которое, как известно, воспрещает развод и вступление во второй брак.

- ⁸³ - Стр. 440 в т. 3 сочинения «Theologische Briefe».
- ⁸⁴ - Стр. 190–198 и 223–224. Русский перевод, СПб. 1901 г.
- ⁸⁵ - Стр. 1 в сочинении Кафтана «Das Wesen der Christ. Religion» (2-е издание)
- ⁸⁶ - Стр. 4 и др. в женевском издании «Исповеди» (2-е издание).
- ⁸⁷ - См. относительно учения этих мыслителей на стр. 338–353 в 3-й части и на стр. 257 и др. в 4-й части сочинения Гаспа «Geschichte der protestant. Dogmatik».
- ⁸⁸ - Стр. 6 в литографическом издании сочинения: «В чем моя вера».
- ⁸⁹ - Стр. 11 в «Кратком изложении Евангелия».
- ⁹⁰ - Там же, стр. 80.
- ⁹¹ - Стр. 232, 238, 252, 267, 270 и др. в 6 т. «Sämmtliche Werke» (Leipzig. 1868 г.).
- ⁹² - Стр. 259 и следующие в сочинении Штейна «Der Socialismus und Communismus der heutigen Frankreicher» (Erste Band).
- ⁹³ - Стр. 756 в «Revue des Deux mondes» (от 15 дек. 1891 г.) и стр. 23 в сочинении П.Е. Астафьева «Вера и знание в единстве мировоззрения» (Москва, 1893 г.).
- ⁹⁴ - Ин 14:6.
- ⁹⁵ - Стр. 209 в 8 кн. «Трудов Киевской Духовной Академии» за 1892 год (см. протоколы Совета Академии).
- ⁹⁶ - Критический разбор книги гр. Толстого «В чем моя вера» Москва. 1890 г. Второе исправленное и дополненное издание.
- ⁹⁷ - Стр. 85 во 2 издании книги г. Орфано.
- ⁹⁸ - Там же, стр. 206. Раньше я умолчал и об этом, а теперь вынуждаюсь заметить ввиду того, что нашлись у нас критики, которые упрекали меня за мое вообще якобы невнимание к подобного рода сочинениям
- ⁹⁹ - Стр. 275 и др. в «Worin besteht mein Glaube».
- ¹⁰⁰ - Анти-толстовская литература указана в конце сочинения г. Бородкина «Граф Л.Н. Толстой как учитель жизни» (Санкт-Петербург, 1897 года). Считаю не излишним заметить,

что первым в нашей богословской литературе выступил против лжеучения гр. Толстого М.Л. Остроумов со своим солидным сочинением «Граф Л.Н. Толстой» (Харьков, 1887 г.), но в этом сочинении уже цитируется печатавшееся на страницах Правосл. Обозрения первое из моих анти-толстовских сочинений.

¹⁰¹ - В нашем сочинении «Любовь к людям в учении гр. Толстого и его руководителей» не только наиболее подробно изложено мировоззрение этого писателя, но и показано, откуда позаимствовано оно им.

¹⁰² - Эта часть настоящего нашего сочинения была напечатана и издана под заглавием «Основные правила в нравоучении графа Л. Толстого». То, что было раньше напечатано, здесь не только исправлено, но и пополнено многочисленными вставками в тексте и под его строками, как это мог видеть и из первого издания нашей книги всякий внимательный читатель.

¹⁰³ - Нам достаточно известны мнения отцов и учителей православной церкви по трактуемым в нашей книге вопросам, в мы отнюдь не избегаем руководиться ими везде, где они единогласны и потому обязательны для православного богослова или где и частные мнения некоторых отцов и учителей церкви несомненно истинны по суду ее. Повсюду же цитировать их не требуется целями нашей книги.

¹⁰⁴ - В некоторых случаях, впрочем, по отношению к мнениям гр. Толстого апологет христианства вправе ограничиться этого рода аргументами.

¹⁰⁵ - Недоумеваем, как и почему не заметил рецензент «Русского Богатства», что именно в рассмотренной им нашей брошюре преобладают чисто рациональные соображения и доводы. Не тем ли это объясняется, что рецензенту нужнее всего было нарочито бросить невыгодную тень на наш труд, чтобы предубедить против него читающую публику и поспособствовать чрез то распространению учения гр. Толстого. Судя по многим другим примерам недобросовестного отношения некоторых светских писателей к богословским

сочинениям, направленным против гр. Толстого, полагаем, что ответ на этот вопрос не должен быть отрицательный.

¹⁰⁶ - Об этом свидетельствует и размер теперешнего издания, хотя оно нарочито напечатано наиболее экономическим или убористым шрифтом, как это видно уже из количества строк на странице в прежнем и теперешнем изданиях.

¹⁰⁷ - Стр. 33–34 и др. в сочинении «Письма о книге гр. Л. Н. Толстого о Жизни» (М. 1891 г.)

¹⁰⁸ - Стр. 50, 74 и др. в «Исповеди», стр. 20, 63 и др. в «Христианском учении».

¹⁰⁹ - Стр. 70 в «Христианском учении»

¹¹⁰ - Там же, стр. 71.

¹¹¹ - Там же, стр. 64.

¹¹² - Там же, стр. 71.

¹¹³ - Стр. 181 в XIV т. Собрания сочинений (М. 1895 г.). Стр. 64 в «Христианском учении».

¹¹⁴ - Стр. 6 в «Христианском учении».

¹¹⁵ - Там же.

¹¹⁶ - Стр. 60 в «Исповеди».

¹¹⁷ - Там же, стр. 96.

¹¹⁸ - Стр. 71–73 в «Христианском учении». Примеры эти направлены против христианского вероучения, как это каждому видно.

¹¹⁹ - Там же, стр. 62–63 и др.

¹²⁰ - Стр. 168–169 в XIV т. Собрания сочинений.

¹²¹ - Там же, стр. 170.

¹²² - Там же, стр. 170–175 См. также стр. 125–129 в 1 ч. сочинения «Царство Божие внутри вас».

¹²³ - Стр. 174–175 в XIV т. Собрания сочинений.

¹²⁴ - Там же, стр. 176–180.

¹²⁵ - Там же, стр. 184.

¹²⁶ - Стр. 192 и др. в сочинении «В чем моя вера».

¹²⁷ - Там же, стр. 203 и др. Уже отсюда видна неосновательность мысли г. профессора Козлова, будто гр. Толстой, определяя общее содержание религиозных учений, вовсе не выходит из области этики и совершенно упускает из виду метафизическую сторону дела (стр. 28 в 1-й кн.

«Философского Трехмесячника» за 1886 г.)

¹²⁸ - Стр. 129 в 1 ч. сочинения «Царство Божие внутри вас».

¹²⁹ - Стр. 211–214 в соч. «В чем моя вера».

¹³⁰ - Стр. 327 и др. в XII т. Сочинений.

¹³¹ - Стр. 23 и др. в «Uber Leben».

¹³² - Там же, стр. 36 и др.

¹³³ - Стр. 453 в 12 т. Сочинений

¹³⁴ - Стр. 71 в женевском издании «Исповеди».

¹³⁵ - Стр. 46. и др. в «Uber Leben». См. также стр. 346 в 12 т. Сочинений.

¹³⁶ - Стр. 73 и др. в «Исповеди» и многочисленные места в других сочинениях.

¹³⁷ - Стр. 133–134 и др. в «Uber Leben». Очевидно, гр. Толстой здесь понимает религию в смысле общения человека с живым Богом.

¹³⁸ - Стр. 162 и др. в книге «В чем моя вера».

¹³⁹ - Стр. 145 в сочинении Вл. Соловьева «Критика отвлеченных начал».

¹⁴⁰ - Стр. 254, 259 и др. в 12 т. Сочинений. Кстати заметим, что в социалистическом романе Беллами Через сто лет христианство истолковывается в чисто-социалистических же интересах и лишается всех своих отличительных особенностей.

¹⁴¹ - Стр. 152 и др. в соч. «Царство Божие внутри вас».

¹⁴² - Стр. 21–26 и др. в 13 т. Сочинений.

¹⁴³ - Там же.

¹⁴⁴ - Стр. 114–117 в книге «В чем моя вера».

¹⁴⁵ - Заповедь о непротивлении злему здесь, само собой разумеется.

¹⁴⁶ - Стр. 162 в книге «В чем моя вера».

- 147 - Стр. 76 и др. в «Исповеди»; стр. 76 в «Критике догматического богословия».
- 148 - Стр. 76 в «Критике догматического богословия».
- 149 - Стр. 21 и др.
- 150 - Стр. 18 в «Христианском учении».
- 151 - Стр. 170 и др. в 14 т. Сочинений.
- 152 - Стр. 45–56 и др. в «Критике догматического богословия».
- 153 - Стр. 73 и др. в «Uber Leben».
- 154 - Стр. 26 в «Христианском учении».
- 155 - Там же, стр. 17 и др.
- 156 - Там же, стр. 19 и др.
- 157 - Там же, стр. 24–25 и 28
- 158 - Там же, стр. 24 и 28
- 159 - Там же, стр. 25 и 28
- 160 - Там же, стр. 18.
- 161 - Стр. 57 и др. в 13 т. Сочинений.
- 162 - Стр. 106 и др. в «Uber Leben».
- 163 - Там же, стр. 110, 113 и др.
- 164 - Там же, стр. 24 и др.
- 165 - Там же, стр. 24 и др.
- 166 - Стр. 42 в 13 т. Сочинений.
- 167 - Стр. 16–17 в «Христианском учении».
- 168 - Стр. 42 и 43 в 13 т. Сочинений.
- 169 - Стр. 114–117 в книге «В чем моя вера».
- 170 - Там же, стр. 49 и др.
- 171 - Стр. 63 и др. в «Христианском учении».
- 172 - Стр. 36 в «Кратком изложении Евангелия».
- 173 - Стр. 119–121 в книге «В чем моя вера».
- 174 - Там же, стр. 118 и др.
- 175 - Там же, стр. 151 и др. См. стр. 129 и др. в «Кратком изложении Евангелия».
- 176 - Стр. 115 и др. в «Uber Leben».

- ¹⁷⁷ - Стр. 129 и др. в книге «В чем моя вера». См. стр. 113, 193 и др. в «Кратком изложении Евангелия».
- ¹⁷⁸ - Стр. 23, 32, 41 и др. в «Кратком изложении Евангелия».
- ¹⁷⁹ - Там же, стр. 26 и др.
- ¹⁸⁰ - Там же, стр. 129 и др. в книге «В чем моя вера». См. также стр. 115, 193 и др. в «Кратком изложении Евангелия».
- ¹⁸¹ - Стр. 166 в «Кратком изложении Евангелия».
- ¹⁸² - Там же, стр. 28, 135, 153 и др.
- ¹⁸³ - Там же, стр. 136 и др. в книге «В чем моя вера».
- ¹⁸⁴ - Стр. 77 в «Исповеди» и стр. 4 в «Кратком изложении Евангелия».
- ¹⁸⁵ - Стр. 125, 140 и др. в книге «В чем моя вера». Стр. 244 в 12 т. Сочинений и стр. 104, 109–110 в 13 т. Сочинений
- ¹⁸⁶ - Стр. 58 и др. в «Кратком изложении Евангелия» и стр. 271 с др. в 1-й кн. «Северного Вестника» за 1893 г.
- ¹⁸⁷ - Стр. 125 и др. в книге «В чем моя вера».
- ¹⁸⁸ - Там же, стр. 139 и др.
- ¹⁸⁹ - Стр. 120, 121 в «Uber Leben».
- ¹⁹⁰ - Стр. 82–86 в «Христианском учении».
- ¹⁹¹ - Там же, стр. 128–131. См. также стр. 165–170 и др. в книге «В чем моя вера».
- ¹⁹² - Там же, стр. 161 и дальнейшие.
- ¹⁹³ - Там же, стр. 142 и др.
- ¹⁹⁴ - Там же, стр. 127 и др.
- ¹⁹⁵ - Там же, стр. 135 и др. См. также стр. 208 и др. в книге «В чем моя вера».
- ¹⁹⁶ - Стр. 135 и др. в «Кратком изложении Евангелия».
- ¹⁹⁷ - Стр. 118 и др. в книге «В чем моя вера», стр. 118 в женевском издании «Какова моя жизнь» (1889 г.) и Стр. 35–36 и др. в «Uber Leben».
- ¹⁹⁸ - Стр. 167, 170 и др. в «Кратком изложении Евангелия».
- ¹⁹⁹ - Стр. 98 и др. в книге «В чем моя вера».
- ²⁰⁰ - Там же, стр. 110, 210 и др.
- ²⁰¹ - Стр. 64–65, 114, 141 и др. в «Uber Leben».

- ²⁰² - Стр. 6, 8, 11–12 в «Письме к N» и стр. 154–155 в «Кратком изложении Евангелия».
- ²⁰³ - Стр. 228 и др. в книге «В чем моя вера». См. также стр. 75 и др. в 13 т. Сочинений.
- ²⁰⁴ - Стр. 84, 93, 196 и др. в «Кратком изложении Евангелия».
- ²⁰⁵ - Там же, стр. 16 и др. См. многие места об этом и в книге «В чем моя вера».
- ²⁰⁶ - Там же, стр. 153, 154 и др.
- ²⁰⁷ - Там же, стр. 230–231 и др.
- ²⁰⁸ - Стр. 3–4 и др. в сочинении «Основные начала» (перев. Тиблена).
- ²⁰⁹ - См., например, стр. 32 и др. в книге «В чем моя вера».
- ²¹⁰ - См. сочинение Л. Шуази «Апостольское предание» (русский перевод, Киев, 1880 год).
- ²¹¹ - Стр. 62 и др. в «Христианском учении».
- ²¹² - А этого-то именно и хочет гр. Толстой, как мы выше видели.
- ²¹³ - Стр. 134 в сочинении О веровании (Русск. перевод СПб. 1897 г.)
- ²¹⁴ - Там же, стр. 139–144.
- ²¹⁵ - Стр. 63 в «Христианском учении».
- ²¹⁶ - См. статью Карпентера «Современная наука», переведенную самим гр. Толстым и помещенную на 261–292 стр. в XV т. Сочинений его (перв. издание).
- ²¹⁷ - Стр. 137–139 и др. в I части (Англ. издание Черткова, 1900 г.)
- ²¹⁸ - Стр. 96 и 95 во 2 издании книги Наука и религия.
- ²¹⁹ - Стр. 16 в сочинении «Огюст Конт и его философия» (статьи о Конте)
- ²²⁰ - Стр. 292 в XV т. Сочинений Л. Толстого.
- ²²¹ - Стр. 96 и др. в сочинении «Логика гипотезы».
- ²²² - Стр. 7–8 и др. в цитированном Письме к NN.

²²³ - Стр. 8 и 9 в сочинении «Об отношении к государству» (2-е издание, 1900 г.).

²²⁴ - № 265 газеты Свет 1901 г.

²²⁵ - Стр. 334 в VI ч. «Sämmtliche Werke» (Edit. von Hartenstein).

²²⁶ - В своем «Ответе Синоду» гр. Толстой со всей решительностью утверждает, что, по его мнению, действительно существует только Бог (стр. 810 в 6 кн. «Миссионерского Обозрения» за 1901 г.).

²²⁷ - Стр. 6, 63–64 в «Христианском учении».

²²⁸ - См. в Толстовском «Ответе Синоду» на 814 странице кн. «Миссионерское Обозрение» за 1901 год.

²²⁹ - Стр. 127 в сочинении Г. Безе «Достоверность наших Евангелий» (русский перевод, Москва, 1899 г.)

²³⁰ - Там же, стр. 133 и др.

²³¹ - «Stromata». Lib VI, VII.

²³² - Стр. 127–128 в цитированном сочинении «Достоверность наших Евангелий».

²³³ - Там же, стр. 130.

²³⁴ - См. труд под заглавием «The New Testament in the original Greek» (1882).

²³⁵ - По вниманию к той связи, какая существует между мыслью и ее словесным выражением, церковь, конечно, дорожит и буквою Евангелий.

²³⁶ - 2Пет.3:15–16. Ср. в «Церковной истории» Евсевия гл. 15-ю втор. книги, гл. 24-ю трет. кн. и гл. 8-ю пят. книги.

²³⁷ - Стр. 12. в «Кратком изложении Евангелия».

²³⁸ - Что ап. Павел был выразителем Христова учения, это прекрасно выясняется и доказывается в исследованиях профессора Н.И. Глубоковского, каковы: а) «Обращение Савла и евангелие св. ап. Павла» (СПб 1896 г.); б) «Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу» (СПб 1897 г.) и в) «Благовестие св. ап. Павла и иудейско-эллиническое богословие» в «Христианском чтении» кн. 2, 3 и др. за 1901 г. Последний из почтенных трудов почтенного ученого еще не

окончен печатанием, представляя собою вторую половину второго из упомянутых сочинений.

²³⁹ - Стр. 497 и др. в VI т. «Деяний вселенских соборов» (русск. перевод).

²⁴⁰ - Об этом свидетельствует история каждого вселенского собора.

²⁴¹ - Стр. 81 и др. в 2-м издании 1-го тома. «Деяний вселенских соборов».

²⁴² - См. стр. 296–300 во втором издании сочинения г. Орфано «В чем должна заключаться истинная вера каждого человека» и в особенности стр. 78–80 в сочинении о. профессора Т.Ив. Буткевича о книге гр. Толстого «Царство Божие внутри вас».

²⁴³ - Стр. 5 в брошюре «Понятие о Боге».

²⁴⁴ - Там же, стр. 10.

²⁴⁵ - Стр. 50 в «Исповеди».

²⁴⁶ - Стр. 4 в брошюре «Понятие о Боге».

²⁴⁷ - Там же, стр. 6.

²⁴⁸ - Стр. 120–121 в Письмах о книге гр. Л.Н. Толстого «О жизни».

²⁴⁹ - См., например, стр. 18–19 и др. в «Христианском учении».

²⁵⁰ - Стр. 122 в «Критике догматического богословия».

²⁵¹ - Стр. 503 в «Critik der vesnen Vernuntt» (Seib. Autlage; Leipzig, 1828) Ср. 500 стр. в русском переводе того же сочинения, сделанном проф. Владиславлевым (СПб. 1867 г.).

²⁵² - Замечательно, что и по современному научному воззрению причина не непременно предшествует действию со стороны времени...

²⁵³ - Лица Пресвятой Троицы хотя и обладают Каждое особым самосознанием и самоопределением, но отличаются между Собой только тем, что Отец – виновник бытия Сына и Духа, а Сын и Дух различным образом получают бытие от Отца. Гр. Толстой нарочито извращает такое учение о Пресвятой Троице, чтобы иметь возможность глумиться над ним.

- 254 - Стр. 60 в «Критике догматического богословия».
- 255 - Там же, стр. 28 и 38.
- 256 - Там же, стр. 50.
- 257 - Там же, стр. 44 и др.
- 258 - Там же, стр. 44, 45 и др.
- 259 - Там же, стр. 43, 54, 57, 76, 143 и др.
- 260 - Там же, стр. 43 и др.
- 261 - Там же, стр. 123.
- 262 - Там же, стр. 76 и др.
- 263 - Там же.
- 264 - Там же, стр. 47.
- 265 - Там же, стр. 46, 53 и др.
- 266 - Там же, стр. 64 и др.
- 267 - Там же, стр. 123.
- 268 - Там же, стр. 62 и др.
- 269 - Так как в настоящем сочинении неуместно вдаваться в подробную характеристику разных возражений против понятия о личности Божества и в обстоятельный разбор этих возражений, то просим читателя иметь в виду наше сочинение «Разбор возражений Спенсера к его единомышленников против учения о Боге, как личном существе» (Казань. 1896 г.).
- 270 - Стр. 41 и др. в «Кратком изложении евангелия».
- 271 - Стр. 3 в брошюре «Понятие о Боге».
- 272 - Там же, стр. 5.
- 273 - Стр. 69 в сочинении еп. Михаила. «Лекции по введению в круг богословских наук» (Казань 1899 г.).
- 274 - Стр. 139 в т. 1 сочинения «Царство Божие внутри вас».
- 275 - См. 8 параграф в 3 гл. в т. 1 «Системы логики».
- 276 - См. стр. 343–362 в сочинении проф. Челпанова «Мозг и мысль» (СПб. 1900 г.).
- 277 - Стр. 122 в «Критике догматического богословия».
- 278 - Там же.
- 279 - Стр. 810 в 6 кн. «Миссионерского Обозрения» за 1901 год.

²⁸⁰ - Стр. 43 в «Критике догматического богословия».

²⁸¹ - Отсюда видна ошибочность мысли Фейербаха, одного их учителей гр. Толстого, будто в божестве люди всегда выражают, под формой образов, себя самих, свои идеалы или мечты... Между тем, эти «бредни» Фейербаха вздумал популяризировать в нашей читающей публике и известный Н. Михайловский (см. стр. 171, 174 и 175 в 9 кн. «Русского Богатства» за 1901 г.).

²⁸² - Таких выражений нам, людям, нельзя избежать уже по причине особенностей нашего языка, но было бы недобросовестно придирается к ним, как это почти везде делает гр. Толстой, бесплодно критикуя систему догматики митрополита Макария...

²⁸³ - Стр. 62 в «Критике догматического богословия».

²⁸⁴ - Церковь не учила и не учит о вещественном огне, как причине такой жизни нераскаянных грешников в загробном мире...

²⁸⁵ - Кто не мог познать истины и добра, или только не противился им, тот, конечно, не повергнется и ответственности или же подвергнется наименьшей ответственности...

²⁸⁶ - Стр. 109 в сочинении «В чем моя вера».

²⁸⁷ - Стр. 10 и др. в брошюре: «Понятие о Боге».

²⁸⁸ - Стр. 810 в кн. 6 «Миссионерское Обозрение» за 1901 г.

²⁸⁹ - Зависимость тела от души в разных отношениях неоспорима же.

²⁹⁰ - Стр. 136, 137 и др. в сочинении «В чем моя вера».

²⁹¹ - Стр. 132 в «Христианском учении».

²⁹² - Стр. 810 в кн. 6 «Миссионерское Обозрение» за 1901 г.

²⁹³ - Имея в виду эту безличную мировую субстанцию, являющуюся, будто бы, основой души человеческой, гр. Толстой и в своем «Христианском учении» говорит об я нашем, как о безначальном и бесконечном и не находящемся в каком-либо определенном месте (стр. 131–133). Тут вневременность и беспространственность усваивается собственно этой мировой субстанции. Но и по отношению к ней Л. Толстой, конечно, не

выдерживает последовательно своей точки зрения. По его учению, плотская жизнь человека подчинена условиям пространства и времени, а между тем упомянутая субстанция то вступает в плотскую жизнь индивидуумов с рождением их, то уходит из нее со смертью их, переселяясь в иные индивидуумы и подчиняясь, таким образом, тем же самым условиям. Мало этого, гр. Толстой самую жизнь мировой субстанции в людях рассматривает, как процесс постепенного возрастания ее любви ко всему живущему, чрез то отнимает у этой субстанции окончательно вневременность и внепространственность.

²⁹⁴ - Стр. 73 в «Социальной эволюции» Кидда (СПб 1897 г.) Эту книгу нельзя не рекомендовать читателям. За исключением некоторых неустойчивых взглядов социалистического характера, книга содержит в себе много правильных взглядов на религию и ее плодотворное влияние

²⁹⁵ - Стр. 219–220 в цитированном сочинении Кидда.

²⁹⁶ - Там же Стр. 12, 17, 91–310, 116, 120, 122, 138, 142, 155, 173 и др.

²⁹⁷ - Там же Стр. 141, 155 и др.

²⁹⁸ - Там же Стр. 15, 18–19.

²⁹⁹ - Из сказанного видна ошибочность мысли Пейо, будто мораль самоотречения и самопожертвования можно основать на пантеизме (стр. 111 в сочинении «О веровании»).

³⁰⁰ - Стр. 8 в брошюре «Понятие о Боге».

³⁰¹ - Стр. 56 в книге «Психология религии» (СПб. 1901 г.).

³⁰² - Там же Стр. 46 и др.

³⁰³ - Стр. 163–201 в XIV т. Сочинений.

³⁰⁴ - Стр. 2 и 329 в цитированном сочинении Р. де-ла Грассери.

³⁰⁵ - Стр. 96, 107, 247 и др. в «Основных началах».

³⁰⁶ - Стр. 38–40 и др. в 3-м издании «Prolegomines de Cinstoire des religious».

³⁰⁷ - Стр. 397 в сочинении проф. Глаголева «О происхождении и первобытном состоянии человеческого рода» (Москва. 1894 г.).

³⁰⁸ - Стр. 34 в 1 ч. сочинения Тейлора «Первобытная культура» (СПб. 1872 г).

³⁰⁹ - Возможные доказательства этого читатель найдет в сочинении г. Покровского «Библейское учение о первобытной религии» (1901 г.).

³¹⁰ - Стр. 19 в цитированном сочинении Грассери. Тоже самое говорят и все исследователи религий.

³¹¹ - Стр. 119 в нояб. кн. «Русского Богатства» за 1891 г.

³¹² - Там же Стр. 134 и 135.

³¹³ - Не можем не отметить здесь следующего глубоко-прискорбного факта. Нашелся из длинного ряда «светских» писателей один, именно Д. С Мережковский, который в своем сочинении «Л. Толстой и Достоевский» решился, не без самоотвержения, сказать много горькой правды о гр. Толстом, об его нравственной физиономии и об его мировоззрении. Казалось бы, все сыны православной церкви и все вообще христиане, знакомые с лжеучением Л Толстого и с его фанатической борьбой против истинно-христианского учения, должны приветствовать почтенный труд г. Мережковского, хотя бы в нем и были некоторые недостатки, неизбежные во всяком человеческом произведении. Но что же видим? Нашелся православный педагог, Рождествин, который в конце 1901 г. вздумал на страницах «Казанского Телеграфа» по-своему громить Мережковского и всевозможно защищать Л. Толстого. Прискорбнее всего то, что Рождествин отваживается приписывать гр. Толстому «христианское сердце» и т.п. (номер от 1 ноября). Между тем, этот же самый Рождествин раньше доказывал в своих сочинениях: а) о несправедливости Толстовских обвинений на православную церковь; б) о Толстом, как рационалисте; и в) о лжехристианстве в мировоззрении гр. Толстого, что последний – враг Христовой церкви и христианства. Времена теперь переменились, должно быть, во мнении Рождествина, и он берет под свою защиту того, кого справедливо и настойчиво обличал раньше. Это ли не глубоко печальное явление? Понятно, что Рождествин почти во всем фальшиво защищает Л. Толстого от тех или других упреков со

стороны Мережковского. В доказательство этого приведу хоть один пример. Известно, что Л. Толстой безусловно отрицает собственность и видит в обладании ею грех и источник дальнейших грехов. Мережковский справедливо и упрекает гр. Толстого за то, что последний по вопросу о собственности допустил в своей жизни непозволительный с его, Толстого, точки зрения компромисс. Между тем, Рождественин, опровергая Мережковского, становится на чисто-христианскую точку зрения. Забавны ссылки Рождественина и на то, что состояние гр. Толстого принадлежит и его супруге с детьми. Но ведь из этого следует только то, что Л. Толстой обязан был раздать принадлежащую лично ему часть имущества, а в случае невыдачи ее совсем разорвать со своей семьей и уйти от нее. Ведь, по учению самого же гр. Толстого, человек грешит, если предпочитает своих семейных чужим лицам.

³¹⁴ - Мф.16:26.

³¹⁵ - Лк.9:25; Мф.6:33. Рим.14:12.

³¹⁶ - Что деизм несостоятелен, это бесспорно.

³¹⁷ - Между тем, в этом лишь поставлял назначение культа даже Н.П. Рождественский (стр. 141–142 в первой. части его «Христианской апологетики»).

³¹⁸ - Стр. 15, 39 и др. в сочинении «Психология религий».

³¹⁹ - Там же, стр. 38 и др.

³²⁰ - Там же, стр. 4, 37 и др.

³²¹ - Там же, стр. 12.

³²² - Там же, стр. 151.

³²³ - Там же, стр. 163.

³²⁴ - Там же, стр. 149, 150.

³²⁵ - Стр. 161 в 1 ч. сочинения «Царство Божие внутри вас».

³²⁶ - Стр. 124 и др. в «Христианском учении».

³²⁷ - Гр. Толстой, желая выдать свое учение за религию, не без умысла настаивает на том, будто бы философское учение не указывает и не может указывать отношения между конечным и бесконечным. Всякому, хотя бы поверхностно знакомому с

историей философии, очевидна несправедливость этой мысли...

³²⁸ - Он, между прочим, говорит в «Исповеди» следующее: все то, во что истинно верят люди, должно быть истиною (стр. 82).

³²⁹ - См. сочинение проф. Глаголева «Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви» (Харьков, 1890 г.).

³³⁰ - Чтобы оправдать наименование религии, усвоенное нравственно-социальной доктрине своей, не имеющей ничего общего с религией, гр. Толстой не раз говорит, будто религией можно называть все, на основании чего люди живут так, а не иначе. Но говорить так значит лишать религию всех свойственных ей особенностей, смешивать ее со всем, с чем угодно, и возводить на степень религиозных людей даже жесточайших врагов всякой религии.

³³¹ - См. гл. IV во 2-й ч. De legibus.

³³² - См. массу подробностей в классическом сочинении Люккена «Die Tradition des Menschengeschlechtes oder die Uroffenbarung Gottes unter den Herden» (2-е издание).

³³³ - См. стр. 32, 118 и др. в сочинении Фишера «Herdenthum und Offenbarung» (1-е издание).

³³⁴ - Стр. 512 и др. во 2-й ч. сочинения Lumbourg-Brower'a «Etat de la civilization des Grecs dans les siecles heroiques».

³³⁵ - См. подробности на стр. 249–250 и др. в сочинении Маха «Die Nothwendigkert der Offenbarung Gottes».

³³⁶ - Стр. 3 и др. в сочинении Шолля «Messias Sagen».

³³⁷ - Стр. 35 в «Uber Leben».

³³⁸ - Что некоторые языческие религиозные представления и существенно связанные с ними этические идеи представляют собою явный отголосок Божественного откровения, некогда данного нашим прародителям, в пользу этого говорит и следующее: во-первых, поразительное согласие этих представлений и идей у всех народов, даже не имевших общения между собою в период выработки их религиозно-нравственного мировоззрения, и, во-вторых, сравнительная

чистота и возвышенность их в более древние периоды жизни всех этих народов... Но об этом имеем сделать несколько замечаний ниже.

³³⁹ - Само собою разумеется, что тем выше философская система, чем она по основным своим началам более теистична...

³⁴⁰ - Стр. 41–42 и др. в сочинении «Wesen des Christenthums».

³⁴¹ - Стр. 43 и др. в сочинении Макс Мюллера «Религия как предмет сравнительного изучения» (русский перевод 1887 г.). Ср. стр. 47 и др. в цитированном сочинении Р. де-ла Грассери.

³⁴² - Стр. 23 и др. в сочинении Пеша «Der Gottbegriff in den heidn Religionen des Alterhums».

³⁴³ - Там же, стр. 24. См. также стр. 217 и др. в т. 2 сочинения Шпигеля «Avesta»

³⁴⁴ - Стр. 550 в т. 1 сочинения еп. Хрисанфа «Религии древнего мира».

³⁴⁵ - Стр. 117–119 в сочинении Бюрнуфа «Introduction a l'histoire du Buddisme Indien». См. также стр. 84, 88 и др. в сочинении Прейса «Religionschichte».

³⁴⁶ - Стр. 560 и др. в т. 2 сочинения Вуттке «Geschichte des Herdenthums».

³⁴⁷ - Стр. 92–94 в цитированном сочинении.

³⁴⁸ - Стр. 381 в 12 т. Сочинений. Нет сомнения, что гр. Толстой обязан именно Конту многими особенностями своей «религии», рассматриваемой нами.

³⁴⁹ - Стр. 710–712 в «Апологии христианства» Лютардта (русский перевод А. П. Лопухина).

³⁵⁰ - См. гл. II-ю и др. в сочинении «De testimonio animae».

³⁵¹ - Стр. 16 и др. в изданной Московским Психологическим Обществом книге: Артур Шопенгауэр.

³⁵² - Само собою разумеется, из сказанного отнюдь не вытекает мысль о неважном значении систематического основательного знакомства с религиозным учением. Напротив, хорошее знание его необходимо уже и для того, чтобы

религиозная жизнь не была мало сознательною, и не пошла по ложному пути под влиянием узких или прямо неправильных религиозных убеждений...

³⁵³ - Стр. 49–50 в 1-й части Сочинений (7-е издание)

³⁵⁴ - Стр. 32, 121 и др. в нашем сочинении «Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству».

³⁵⁵ - См., например, стр. 151 и др. в сочинении Негельсбаха «Homerische Theologie» (2-е издание).

³⁵⁶ - Кант утверждает, что наш разум вынуждается или допустить бытие Творца и загробную жизнь ради осуществления гармонии между добродетелью и счастьем, или видеть в нравственных законах не иное что, как создания воображения (стр. 535–536 в 3-й части *Summthche Werke*). Это совершенно справедливо, но последовательность требовала и от Канта признать, что Бог же есть и законодатель нравственности человеческой. В противном случае становится непонятным, почему Бог, безразлично относящийся к гармонии между добродетелью и счастьем, должен безразлично относиться к тому, что люди признают за добродетель.

³⁵⁷ - Стр. 103 и др., равно как стр. 148 и дал. в сочинении Штифельхагена «Theologie des Herdenthums».

³⁵⁸ - Стр. 225 в 6-й части «*Summthche Werke*».

³⁵⁹ - См. об этом в нашем сочинении «Л. Н Толстой, его исповедь и мнимо новая вера» (стр. 435–440), а все подробности в сочинениях 1) Шписа «*Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode*»; 2) Шнейдера «*Die Unsterblichkertsidee um Glauben und der Philosophie der Volker*» и 3) профессора Юнгера «Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни».

³⁶⁰ - Стр. 113, 117 и др. в цитированного сочинения.

³⁶¹ - Стр. 340 во 2-й части сочинения «Апология христианства» (русский перевод). См. также в сочинении Деллингера «*Herdenthum und Indenthum*» (стр. 202, 81 и др.).

³⁶² - Стр. 112 в цитированном сочинении Деллингера и стр. 112 в сочинении кн. Трубецкого «Метафизика в древней Греции».

³⁶³ - Это требование считалось столь важным, что малейшее нарушение его вызывало протест и со стороны представителей философии (см. у Платона Alcib II, 149).

³⁶⁴ - Как строго относились к этому требованию, это видно и из рассказа Павзания (4:9:7) о поступке Аристодима относительно его дочери, предназначавшейся в жертвоприношение...

³⁶⁵ - См. подробности в сочинении Lassaulx «Suhnopfer der Griechen und Romer» и в цитированном сочинениях Штифельхагена и др.

³⁶⁶ - Стр. 145–157 в 1-й кн. «Православного Обозрения» за 1885 г.

³⁶⁷ - Стр. 250 и др. в 1-й части сочинения Вуттке «Gersuchte des Herdenthums».

³⁶⁸ - Стр. 244 и др. в 1-й части сочинения Бастиана «Der Mensch in der Geschichte».

³⁶⁹ - Не излишне заметить, что и в указанном случае не всякий считается правоспособными приносить такие жертвы, но приносят их старшие или в роде, или в семье. Тут тоже сквозит своеобразное воззрение на условия богоугодности жертвы.

³⁷⁰ - Стр. 299 во 2-й части сочинения Вейсса «Apologie des Christenthums» (2-е издание).

³⁷¹ - Многие рационалисты видят известном обете Иеффая доказательство той мысли, будто даже евреи позднейших времен, не отступавшие от законов своей религии, приносили людей в жертву, но эта мысль достаточно опровергнута на стр. 490–534 в 3-й книге «Православного Обозрения» за 1888 год.

³⁷² - Само собою разумеется, принесение в особенности людей в жертву составляло и составляет прискорбное явление, говорящее и о том, что вне богооткровенной христианской религии человечество не могло и не может найти спасение. Однако же, мотивы, вызывавшие эти жертвы, несомненно были высокие.

³⁷³ - Стр. 74–110 в сочинении «Die Religion des Geistes». Неправильные стороны Гартманова учения о религии

достаточно разоблачены в сочинении проф. Введенского «Вера в Бога, ее происхождение и основание» (Москва. 1891 год).

374 - Стр. 5 в брошюре «Понятие о Боге».

375 - Там же, стр. 3–4 и др.

376 - Там же, стр. 4

377 - Стр. 49–50 в женевском издании сочинения «Критика догматического богословия» (1891 г.).

378 - См., например, стр. 16 в «Письме к NN».

379 - Стр. 14 в «Кратком изложении Евангелия». Кто сам себя считает органом откровений Бога, не быв Им на то уполномочен, тот, конечно, глубоко погрешает, и является необычайно горделивым.

380 - Стр. 51–52 и др. в женевском издании сочинения «Критика догматического богословия».

381 - Стр. 346 в 12 т. Сочинений.

382 - Стр. 24 в сочинении «Wesen des Christenthums».

383 - Стр. 69 в «Исповеди».

384 - Стр. 134 в «Uber Leben». Мы уже знаем, что гр. Толстой называет человеческое я «животной личностью» и считает его источником эгоизма. А так как религия есть общение между человеческим и Божеским я, то он и относит ее к области животной жизни. Произвольность и бессмыслие такого взгляда раскрыты нами выше.

385 - Стр. 7 и др. в «Письме к NN».

386 - Стр. 86 в кн. «В чем моя вера».

387 - Там же, стр. 33.

388 - Кто недостаточно видит, что в учении гр. Толстого лишен всякого значения нравственный принцип, взятый сам по себе, а не как средство для достижения побочной и чуждой его цели, тот яснее увидит, обратив внимание на то, как, например, Кант смотрит на смысл и значение для человека нравственных требований. Сделать это мы особенно рекомендуем таким панегиристам гр. Толстого, которые склонны видеть кантианца в нем, несмотря на радикальную противоположность между знаменитым германским философом, поклонником морального

начала, и нашим незаслуженно прославляемым писателем, возводящим животность в культ своего рода к приносящим ей в жертву все идеальное и все святое для людей. Только умственная слепота, или что-нибудь худшее может быть причиною мнения, будто бы гр. Толстой проповедник высокой морали.

³⁸⁹ - См., например, сочинение Мариуса «Die Personlichkeit Iesu Christi mit besonderer Rucksicht auf die Muthologien und Misterien der alten Volker» (2-е издание).

³⁹⁰ - Об этом говорит уже и самое заглавие сочинения Раденгаузена «Christenthum ist Herdenthum» (2-е издание). Замечательно, что подобного рода тенденциозные сочинения большей частью выходят из-под пера евреев, ради своих целей, усиливающих унизить христианство...

³⁹¹ - Стр. 7 во 2-й ч. сочинения «Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen» (перевод с англ. языка).

³⁹² - Там же.

³⁹³ - Вопросы о сущности христианства коснулся Н.П. Рождественский в своей «Христианской апологетике» (стр. 414 и др. во 2 ч.), но, как видно из примечания со стороны издателей этого сочинения (стр. 471), автор его не успел, за смертью, обработать этот вопрос. Этим-то, конечно, и объясняется тот факт, что Н.П. Рождественский, говоря о сущности христианства, ничего не сказал даже о церкви и о необходимых для каждого человека таинствах, как не сказал и многого другого весьма нужного....

³⁹⁴ - Стр. 37 в т. 2 «Православно-догматического богословия» архиеп. Макария (3-е издание). Ср. статью г. Никольского в 7–8 книжке «Православного Обозрения» за 1891 г. под заглавием: «Предания народов о первобытном состоянии и падении человека и их отношение к христианскому догмату».

³⁹⁵ - Стр. 235 в сочинении проф. Е.И. Ловягина «Об отношении писателей классических к библейским по воззрению христианских апологетов» (СПб. 1872 г.).

³⁹⁶ - Стр. 181–182 в 3й части «Summtliche Werke» (Stuttgart und Augsburg 1858 г.).

³⁹⁷ - См. в упомянутом сочинении проф. Ловягина.

³⁹⁸ - Стр. 169, 173 и др. в сочинении «Психология религий».

³⁹⁹ - См., например, стр. 79 и др. в сочинении «Критика догматического богословия».

⁴⁰⁰ - На самом деле, не встречаем этой основательности. Возьмем хотя бы то, что говорится гр. Толстым против догмата о троичности лиц в Боге. Все, сказанное им, исчерпывается указанием на противоречие этого догмата той математической аксиоме, что одно не может быть тремя ($\infty + \infty + \infty = \infty$ прим. ред.). Что бы ни толковал этот писатель, но его возражение не попадает в цель. Ведь христианство учит, что Бог един относительно существа Своего, а троичен в совершенно другом отношении – именно в деле сознания Своей личной жизни. Гр. Толстому и следовало бы доказывать невозможность триединого самосознания. Но разве он может доказать эту невозможность, когда даже сам сознает себя до некоторой степени трояко, а именно: мыслящим, чувствующим и желающим? Если же он скажет, что этой аналогией надлежало бы не уясняется тайна троичности лиц в Боге, то этим нисколько не докажет противоречия разуму этого догмата. Ведь мы не в состоянии изъяснить себе и тайны действий одних предметов на другие на расстоянии, а между тем это – факт, конечно, не противоречащий Высшему разуму и понятный для Него... Между тем, Л. Толстой и в своем «Ответе Синоду» мотивирует свое отрицание христианского учения о Пресвятой Троице непонятностью для него этого учения (стр. 80 в 6 кн. «Миссионерского Обозрения» за 1901 г.). А разве понимает он, как может существовать допускаемая им безличная и без качественная мировая субстанция, как могла она стать причиной бытия мира и т. д.?!

⁴⁰¹ - Стр. 13 в окт. кн. «Русской Старины» за 1884год.

⁴⁰² - Стр. 624 в сочинении Джевонса «Основы науки» (русский перевод).

⁴⁰³ - Там же, стр. 625.

⁴⁰⁴ - Стр. 96–97 и др. в сочинении Навиля «Логика гипотезы» (русский перевод).

⁴⁰⁵ - Слепою же, т. е. несознательной и неразумной, вера не может быть, коль скоро зиждется на исторически засвидетельствованных фактах и явлениях. Не распространяемся уже о том, что во всем, чему учит нас христианство, есть и постижимая сторона, доступная до известной степени нашему уразумению.

⁴⁰⁶ - Стр. 240 и др. в сочинении «Three Esse of Religion» (2-е издание).

⁴⁰⁷ - Стр. 97 в I ч. переведенного и изданного Ф. Г. Тернером сочинения «Ессе Ното».

⁴⁰⁸ - Стр. 186, 212, 224 и др. в 1-й части сочинения «Leben Iesu» (1882 г.).

⁴⁰⁹ - Стр. 165 в сочинении «Die christl Glaubenslehre» (1889 г.).

⁴¹⁰ - Стр. 17 в «Кратком изложении Евангелия». Уча же, будто бы и все люди – боги, гр. Толстой сам лишает себя возможности надлежаче изъяснить характер и дело И. Христа и сам же включает себя в число тех людей, против коих в данном случае полемизирует...

⁴¹¹ - Стр. 810 в 6 кн. «Миссионерского Обозрения» за 1901 г.

⁴¹² - Стр. 145 и др. в сочинении «О веровании».

⁴¹³ - Вольтер говорил, что если бы не было Бога, то Его нужно было бы выдумать.

⁴¹⁴ - Стр. 171–174 в книге «Вопросы жизни». Во избежание длинных выписок мы передали слова Н.И. Пирогова не с буквальной точностью, но с полным соблюдением их смысла.

⁴¹⁵ - Что человек произошел не без особого действия Божия в мире, эту мысль защищает известный натуралист Уоллэс (см. мое сочинение под заглавием «Натуралист Уоллэс, его русские переводчики и критики»)

⁴¹⁶ - 1Ин.4:8.

⁴¹⁷ - Против возможности боговочеловечения странно было бы возражать ссылкой на то, что в обыкновенном земном порядке вещей девицы сами по себе не рожают. Ведь и по Евангельскому учению Дева не сама по себе зачала и родила Христа по человечеству, а вследствие особого воздействия на

нее Духа Святого. Нам, конечно, непонятно это событие, но ведь мы нисколько не понимаем и сущности того, почему и как именно, начинается после известного физического акта и затем рождается новый человек с его разумно-свободной душой. Нашему разумению доступна только одна, так сказать, внешность, или внешняя сторона, фактов, а это еще не есть понимание их. Что рождение Девыю однажды совершилось во вселенной, это ничего же не говорит против христианского учения о боговочеловечении, так как однажды только и требовалось такое рождение. Ведь в сущности ни одно событие, а тем более то или другое человеческое лицо, не повторяется механически. Христос же не мог бы быть Богочеловеком, если бы Он родился по человечеству от земных отца и матери, а не от Девы только...

⁴¹⁸ - 1Ин.7:1–5.

⁴¹⁹ - Подробности см. на 86–100 стр. моей книги «Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству».

⁴²⁰ - Мф.11:2–4.

⁴²¹ - Мф.11:6.

⁴²² - Ин.4:26.

⁴²³ - Мф.13:16–17.

⁴²⁴ - Мф.2:3–6.

⁴²⁵ - Стр. 84 в «Кратком изложении Евангелия».

⁴²⁶ - Ин.15:27; Лк.24:48; Деян.1:8.

⁴²⁷ - Стр. 392 и др. во 2-й части сочинения проф. Рождественского «Христианская апологетика».

⁴²⁸ - Лк.2:10 и др.

⁴²⁹ - 1Ин.1:1–3. Уже из этих слов Апостола, Посланиями коего, по-видимому, дорожит гр. Толстой, видно, насколько последний лжет, уверяя, будто бы «мир лет 200 после смерти И. Христа ничего не слышал про Него» (стр. 17 в «Кратком изложении Евангелия»). Что гр. Толстой действительно заведомо солгал ради своих целей, сказав это, видно и из следующего: в другом месте того же сочинения он говорит, что, спустя 100 лет после смерти Христа, стали записывать

слышанное о Нем (стр. 7). Не очевидно ли, что этот писатель излагает небылицы, какие пришли ему в голову, забывает сказанное и вновь изобретает небылицы же? Неправильный взгляд гр. Толстого на евангелия уже рассмотрен нами.

⁴³⁰ - Ин.21:24; 19:35 и др.

⁴³¹ - 2Петр 1:16; Деян.2:14,22.

⁴³² - Лк.1:1–2.

⁴³³ - Деян.18:5, 23:11; 1Кор.15:15; Деян.5:42, 8:35, 14:7, 17:18; Рим.1:1; 1Кор.1:17; Еф.3:8 и др.

⁴³⁴ - Деян.11:20.

⁴³⁵ - 2Сол.1:10.

⁴³⁶ - Лк.1:3–4.

⁴³⁷ - Деян.26:1–23.

⁴³⁸ - Деян.26:24.

⁴³⁹ - Деян.26:25–26.

⁴⁴⁰ - 1Кор.15:14–15.

⁴⁴¹ - Б. Кидд в сочинении «Социальная эволюция» строго, но справедливо осуждает подобных гр. Толстому людей, дерзающих реформировать христианство, устраняя веру во Христа и чрез то извращая всю эту религию (стр. 107 и др.).

⁴⁴² - Деян.11:26.

⁴⁴³ - Стр. 342 во 2-й части «Sämmtliche Werke».

⁴⁴⁴ - Стр. 588 и др. в 9-й части «Sämmtliche Werke» в (3-е издание. Берлин, 1848 г.).

⁴⁴⁵ - Стр. 253 и др. в сочинении Маха «Die Nothwendigkeit der Offenbarung Gottes».

⁴⁴⁶ - Стр. 25 в «Кратком изложении Евангелия».

⁴⁴⁷ - Там же, стр. 6–7.

⁴⁴⁸ - 1:26–35. Пророк Давид, упоминаемый ангелом, есть один из праотцов И. Христа по Его человечеству. О благовещении пресвятой Деве и о других чудесных евангельских событиях см. апологетические замечания: 1) в сочинении о. Буткевича «Жизнь И. Христа» (2-е издание); 2) в сочинении Дидона «Иисус Христос» (русский перевод) и т.п.

- 449 - Лк.3:23 и др. места.
- 450 - Мф.1:20–23.
- 451 - Стр. 28 в 4–5 т. Пар. издания его Опер.
- 452 - См. статью. «Предсказание пророка Исаии о Деве и Еммануиле» в первых книжках «Чтений общества любителей духовного просвещения» за 1885год. См. также сочинение г. И. Григорьева: «Пророчества Исаии о Мессии и Его Царстве» (Казань, 1902 г.).
- 453 - Ин.1:1–14.
- 454 - Стр. 72 и др. в «Uber Leben».
- 455 - Ин.1:3.
- 456 - Там же. Ст. 8.
- 457 - Стр. 52 и др. в «Кратком изложении Евангелия».
- 458 - Ин.1:4.
- 459 - Ин.1:12.
- 460 - Ин.1:14.
- 461 - Ин.1:14–15,29–30,34–37.
- 462 - Евангелист Марк начинает свое благовествование о Христе указанием же на Его божественно-человеческую природу (Мк.1:1,10 и др.).
- 463 - Лк.2:49.
- 464 - См., например, места, где Бог называет израильтян сынами Своими (Чис.4:22), а они именуют Его своим Отцом (Ис. 63:16).
- 465 - Лк.2:46–47.
- 466 - Лк.2:48.
- 467 - Лк.4:22.
- 468 - Мф.26:59–66.
- 469 - Мф.26:36–42.
- 470 - Ин.4:34.
- 471 - Мф.25:31–46. Отсюда видно, до какой степени гр. Толстой преднамеренно извращает смысл слов Спасителя, уверяя, будто Он, говоря: Я и Отец одно (Ин.10:30), учил видеть в Себе «разумение» жизни. Таким образом, Л. Толстой

превращает Христа в совершенно-отвлеченное понятие, лишь бы поколебать в людях веру в Него, как в вочеловечившегося Единородного Сына Божия.

⁴⁷² - Стр. 184 и др. в «Кратком изложении Евангелия».

⁴⁷³ - Стр. 33 в «Критике догматического богословия». Гр. Толстой здесь высказывает давно уже опровергнутую мысль, будто бы иудеи даже веровали в «частного» Бога, единого только для них...

⁴⁷⁴ - Ин.8:54.

⁴⁷⁵ - И. Христос безмерно-велик в Своих крестных и предшествовавших им страданиях тем, чем вообще условливалось Его мужество, в частности же Его невинностью, Его самопожертвованием, Его молитвою за распинателей и т.п.

⁴⁷⁶ - Лк.23:39.

⁴⁷⁷ - Ин.10:30–31.

⁴⁷⁸ - Ин.10:34–36.

⁴⁷⁹ - Пс.81:1–8.

⁴⁸⁰ - В русской богословской литературе есть специальное сочинение, посвященное запросу о Промысле. Оно принадлежит г. доценту Казанской Академии Вл. А. Никольскому и издано под заглавием «Вера в Промысл Божий и ее основания» (Казань, 1896 г.).

⁴⁸¹ - Сам гр. Толстой свидетельствует, что «и наши крестьяне» называют царя «земным Богом» (стр. 161 в I ч. «Царство Божие внутри вас»).

⁴⁸² - Как в В. Завете, так и в Евангелии говорится о том, что Бог есть един. Коль скоро же это так, то о многих богах и речи не может быть. Допускать множественность богов вообще значит уничтожать самое «Понятие о Боге»...

⁴⁸³ - Ин.10:39.

⁴⁸⁴ - Ин.3:16.

⁴⁸⁵ - Стр. 110 в сочинении «В чем моя вера».

⁴⁸⁶ - Ин.3:13,15 и др.

⁴⁸⁷ - Мф.5:45.

⁴⁸⁸ - Мф.5:45–47.

⁴⁸⁹ - 1Ин.3:1.

⁴⁹⁰ - Стр. 193 в сочинении Л. Вольтманна «Система морального сознания в связи с отношением критической философии к дарвинизму и социализму» (СПб. 1901 г.). Христом «все призваны, говорит Вальтманн, быть сынами Божиими и должны стать ими путем морального саморазвития» (Там же).

⁴⁹¹ - Стр. 110 в сочинении: «В чем моя вера». См. также стр. 132 и др. в «Кратком изложении Евангелия».

⁴⁹² - См. статью г. Громогласова под заглавием «Наименование Иисуса Христа сыном человеческим» во 2 и 3 кн. «Чтений в обществе любителей духовного просвещения» за 1894 г.

⁴⁹³ - Ин.5:23,27; 6:27,29.

⁴⁹⁴ - Лк.5:21–24; Ин.3:13; Мф.13:41–43 и др.

⁴⁹⁵ - Мф.10:37–39. Гр. Толстой усиливается эксплуатировать и эти слова в пользу своих социалистических идей.

⁴⁹⁶ - Само собою разумеется, что под Сыном человеческим нельзя понимать и присущего людям разуму, как думает Л. Толстой. Как бы мы ни смотрели на разум, но считать его сыном человеческим значило бы играть словами и понятиями...

⁴⁹⁷ - Стр. 110 в сочинении: «В чем моя вера».

⁴⁹⁸ - См. подробности на стр. 81 и дал. в сочинении г. Разумовского «Святой пророк Даниил и его книга».

⁴⁹⁹ - Гр. Толстой говорит, что он, отвергая троичность лиц в Боге, чрез то самое отрицает и все христианское учение о лице Христа и о совершенном Им деле (стр. 104 и др. в «Критике догматического богословия»). Но ведь этот же писатель вынужден был признать, что в самое первое время существования Христианской церкви требовалось от вступающих в нее исповедание Отца, Сына и Св. Духа, как основы учения (Там же, стр. 92). Признание такого факта в сущности ниспровергает все, что гр. Толстой высказывает против троичности лиц в Боге. Все его речи свидетельствуют лишь об его личном отношении к ней, но нисколько не колеблют того исторического или фактического основания, на коем

утверждалось и утверждается христианская вера в этот догмат...

500 - Мф.1:14–15.

501 - Мк.1:38.

502 - Ин.18:37.

503 - Ин.1:41,45.

504 - Ин.4:25;6:14;10:24–25.

505 - Лк.24:19 и др. места.

506 - Через это гр. Толстой, конечно, рассчитывал возвеличить свое учение и себя...

507 - Стр. 26 в «Кратком изложении Евангелия».

508 - Мф.3:11.

509 - Ин.7:16.

510 - Ин.8:12. Гр. Толстой для своих целей везде, где И. Христос говорит лично о Себе подобным образом, относит слова Его к учению Его. Надеемся, из приведенных слов подлинника и перевода читатель видит, как гр. Толстой и в этом случае преднамеренно извращает смысл изречений Спасителя...

511 - Ин.12:35–36.

512 - Лк.11:35.

513 - Мф.6:23.

514 - Мф.23:8.

515 - Мф.23:8.

516 - Лк.9:2 и др.

517 - Мф.28:19–20.

518 - Мф.12:41–42; Лк.7:26 и др. места.

519 - Ин.14:6. В словах И. Христа заключается глубокий метафизический смысл. Не указывается ли в них то, что истина есть самосущее бытие, согласное с самим собою во всех сторонах и проявлениях своей жизни? Но если это – так, то Спаситель разрешил и великий философский вопрос, о том, что – такое истина...

520 - Ин.14:9.

- 521 - 1Ин.4:8.
- 522 - Ин.14:10.
- 523 - Мк.1:22.
- 524 - Ин.7:46.
- 525 - Стр. 254 в 12 т. сочинений. См. также стр. 132 в «Кратком изложении Евангелия».
- 526 - Мф.5:26–30; 6:7–11 и многие др. места.
- 527 - Мф.25:32.
- 528 - Мф.25:34, 41.
- 529 - Потому-то гр. Толстой в своем «Кратком изложении Евангелия» и искажил всю беседу И. Христа об Его всеобщем будущем суде над людьми.
- 530 - Мф.26:1–4.
- 531 - То обстоятельство, что гр. Толстой говорит об обязанности индивидуумов отречься от всякой собственности и работать на других, отнюдь не доказывает, будто бы он поставляет целью только человечества эпикурейскую цель. Во-первых, человечество состоит ведь из индивидуумов. Значит, последние не могут иметь отличной от него цели жизни. Во-вторых, индивидуум должен отречься от собственности и работать на других только ради достижения людьми наилучшего животного существования и из собственного расчета на такое существование...
- 532 - Лк.12:19.
- 533 - Лк.12:20,21.
- 534 - Мф.6:33.
- 535 - Лк.11:2.
- 536 - Мф.13:44–46 и др.; Мк.8:35–36; Лк.4:43 и др.
- 537 - Стр. 75, 76 и др. в 1 ч. сочинения: «Царство Божие внутри вас».
- 538 - Там же, стр. 147.
- 539 - Там же, стр. 11. Предсказания же пророков о нравственном обновлении людей гр. Толстой преусердно замалчивает, хотя они имеют особенную важность.
- 540 - Ис.11:6–8 в книге пророка Исаии.

- 541 - [Ис.11:1](#) и др.
- 542 - [2Пет.3:13](#).
- 543 - [Ис.11:4](#); [2Сол.2:8](#) и др.
- 544 - [Лк.21:8–27](#) и др. места.
- 545 - Пророк говорит и о некоторых других животных то, чего о них нельзя сказать в буквальном смысле, как, например, об употреблении львами соломы в пищу.
- 546 - [Ис.1:25,27](#); [2:3](#) и др.
- 547 - [Иез.36:27](#) и [27](#); [Иоил.2:28–29](#) и др.
- 548 - [Ин.18:36](#).
- 549 - [Ин.17:2](#); [18:36](#).
- 550 - Мф. гл. 13.
- 551 - [Ин.18:36](#); [Лк 9:54–55](#).
- 552 - [Мф.6:10](#).
- 553 - [Мф.5:48](#).
- 554 - [Мф.10:38](#).
- 555 - [Еф.4:13](#).
- 556 - [Лк.17:20–21](#).
- 557 - Стр. 192–193 в цитированном сочинении Вольтманна.
- 558 - Блаженны не нищие духом ([Мф.5:3](#)), а просто нищие по учению Л. Толстого. Между тем, нищие бывают нередко очень дурными людьми...
- 559 - [Мф.22:37–40](#); [Ин.14:21;15:17](#); [Мф.5:3–12,44–47](#); [Ин.1:17;8:32](#).
- 560 - [Рим.14:17](#).
- 561 - [Мф.5:3–10](#).
- 562 - [2Кор.6:10](#) и др. места.
- 563 - [Мф.5:3–10](#) и др.
- 564 - [Мф.13:31–32](#).
- 565 - [Мф.24:5](#).
- 566 - [Мф.13:24–30](#).
- 567 - [Мф.11:12](#); [Мк.8:34](#).
- 568 - [Ин.16:33](#); [Деян.14:22](#).

569 - Ин.17:21.

570 - 1Ин.3:2; Еф.4:13–14; Откр.21:27; 1Кор.2:9; Откр.7:16; 1Кор.15:25.

571 - Мф.6:33;25:28 и др. места.

572 - Стр. 276–277 в I ч. «Царство Божия внутри вас».

573 - Мф.15:19; Лк.6:4 и др. места.

574 - Стр. 186–187 в I ч. «Царство Божие внутри вас».

575 - Стр. 181 и др. в I т. сочинения «Изучение социологии» (СПб. 1874 г.).

576 - Стр. 183 в сочинении А. Прайса «Организация свободы и общественный долг» (СПб. 1897 г.). Этот ученый справедливо же говорит, что всякая прочная реформа непременно должна быть основана на существующем строе...

577 - Мф.4:8–10.

578 - По метафизическим взглядам гр. Толстого выходит, что человек, освобождая ближнего от страданий и способствуя его благу, делает это в сущности для себя самого, ибо существование других людей есть не более, как иллюзия (см. об этом в нашем сочинении: «Любовь к людям в учении графа Л. Толстого и его руководителей»).

579 - Мф.27:24.

580 - Ин.19:5.

581 - 1Кор.15:47,49.

582 - Стр. 74–75 в I ч. Царствие Божие внутри вас.

583 - Стр. 154 в «Кратком изложении Евангелия».

584 - Лк.23:28.

585 - Лк.23:33–37.

586 - Стр. 174–175 в сочинении «Пессимизм» (СПб. 1895 г.).

587 - Лк.2:40.

588 - Стр. 20–21 и др. в сочинении проф. А.Ф. Брандта «Жизнь и смерть» (Харьков, 1886 г.).

589 - Там же, стр. 17. Справедливо здесь сказано, что слабость высших духовных сил у многих старцев есть лишь ненормальность, а не нечто общее и необходимое. А если это

так, то несправедливо было бы говорить о каком-нибудь определенном пределе духовного развития человека.

⁵⁹⁰ - Лк.22:35–38.

⁵⁹¹ - Греческое слово *μάχα* значит и нож, а не меч только. Поэтому, в славянском переводе и стоит это слово, но не слово: меч.

⁵⁹² - Мф.19:14.

⁵⁹³ - Лк.18:17.

⁵⁹⁴ - С этим соглашается сам гр. Толстой (см. стр. 177 в сочинении «Изложение Евангелия с примечаниями et set»). В чем же Л. Толстой поставляет нравственную чистоту детей? Да в том, что они прощают обиды, не блудят, не клянутся и т.д. (Там же, стр. 178). Вот до каких абсурдов договорился гр. Толстой! Здесь извращается и самое понятие о нравственной чистоте или безупречности. Может, например, не клясться и взрослый, но быть в тоже время великим нравственным уродом и по своему душевному настроению, и по своим действиям. Существование таких людей среди сектантов есть бесспорный факт.

⁵⁹⁵ - Ин.3:5.

⁵⁹⁶ - Мф.4:17.

⁵⁹⁷ - Лк.11:4.

⁵⁹⁸ - Ин.8:24.

⁵⁹⁹ - 1Ин.1:8.

⁶⁰⁰ - Стр. 20 и др. в сочинении «Die Religion innerhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft» (1872 г.).

⁶⁰¹ - Подробный обзор этих теорий и обстоятельный их разбор читатель найдет в сочинении о. проф. Т.И. Буткевича «Зло, его сущность и происхождение» (Харьков; 1897 г.)

⁶⁰² - Стр. 810 в 6 кн. «Миссионерского обозрения» за 1901 г.

⁶⁰³ - См. сочинение Ф. Вигуру под заглавием «Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palastina, in Agypten und in Assyrien» (1–4 части). Ср. издающееся на русск. языке сочинение того же автора: «Руководство ко чтению и изучению Библии».

604 - Прискорбно выписывать подобные кощунственные выражения, но делаем это ради точнейшей передачи сказанного Л. Толстым.

605 - Стр. 132 в «Критике догматического богословия».

606 - Быт.1:26–27.

607 - Быт.1:28.

608 - Быт.2:19–20.

609 - Быт.4:1. Ср. Быт 19:5 и др. места.

610 - Быт.3:10.

611 - Быт.3:5.

612 - Быт.3:22.

613 - Стр. 127, 129, 139 и др. в «Критике догматического богословия».

614 - Подобного рода стремление стало в последнее время сильно заявляться у русских различных интеллигентов под формою требования разных автономий, прав и т.п., причем об обязанностях и о долге все более и более умалчивается. Это – печальное и опаснейшее явление во всех отношениях...

615 - Стр. 28 и др. в «Христианском учении».

616 - Стр. 142 в «Критике догматического богословия». Стр. 108 в I ч. «Царство Божие внутри вас».

617 - Там же.

618 - Стр. 142 в «Критике догматического богословия».

619 - Мф.15:19.

620 - Быт.6:3.

621 - Гал.5:20 и др. места.

622 - Мф.15:19; Лк.6:45 и др. места.

623 - Стр. 210 в сочинении «Психология религий».

624 - 1Ин.2:2.

625 - Стр. 209 во 2-м издании сочинения «Наука и религия».

626 - Стр. 138 в сочинении «Der alte und der neue Glaube» (13-е лейпцигское издание).

627 - Стр. 810 в 6 кн. «Миссионерского Обозрения» за 1901 г.

628 - Стр. 207 и др. в цитированном сочинении Б. Н. Чичерина.

629 - Стр. 151 и др. в «Критике догматического богословия». Эту мысль и подобные ей гр. Толстой высказывает и в других своих сочинениях этого рода.

630 - Мф.1:21.

631 - Стр. 7, 19 и др. в 1 ч Hist. Xenoph.

632 - Быт.39:9; Лев.6:2 и др. места.

633 - Ин.1:29.

634 - Мф.11:18.

635 - Мк.10:45.

636 - Лк.9:56.

637 - Ин.12:47.

638 - Здесь только дважды употреблено это слово по отношению к людям, кои освобождали евреев от иноземного ига (Суд. 9:15).

639 - Лк.2:11 и др. места.

640 - Лк.22:19.

641 - Лк.22:20.

642 - Ин.12:32.

643 - Ин.12:33.

644 - 1Ин.1:7.

645 - 1Ин.2:2.

646 - Стр. 41 в «Писаниях мужей апостольских».

647 - Там же, стр. 396.

648 - Ин.10:17–18.

649 - Гр. Толстой восстает против идеи возмездия, наказания. Между тем, сия законность и необходимость в нравственной области столь сильно и неотразимо дает себя чувствовать, что сам этот писатель допустил и в своем учении возмездие, наказание, хотя и своеобразное, для тех, кто не выполнит нравственного закона. Такие люди, по словам Л. Толстого, должны совсем уничтожиться после телесной своей смерти, тогда как для выполнявших нравственный закон

существует некое бессмертие. Разве это не есть своеобразное наказание дурных людей?

⁶⁵⁰ - Стр. 130–131 сочинении: «В чем моя вера».

⁶⁵¹ - Ин.11:21–25.

⁶⁵² - Ин.11:39.

⁶⁵³ - Ин.11:43–45. Отсюда видно, как недобросовестно обращается гр. Толстой с евангельских текстом, уверяя нерассудительных и доверчивых людей, будто Спаситель под воскресением из мертвых разумел пробуждение истинной жизни в плотской теперешней жизни человека, а под истинной жизнью – непротивление злему силою, избегание клятвы и т. под.

⁶⁵⁴ - Стр. 74 в сочинении «Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении послания ап. Павла к Ефесеям».

⁶⁵⁵ - Мф.17:9.

⁶⁵⁶ - Все уверения со стороны Л. Толстого, будто Христос под Своим воскресением разумел то, что Он будет жить в воспоминаниях Своих учеников об Его духовном образе и об Его учении, оказываются, ввиду ясных слов Евангелия, недобросовестной выдумкой, нужной этому писателю только для оправдания его собственных пантеистических идей.

⁶⁵⁷ - См., например, Мф.16:21–23.

⁶⁵⁸ - Мк.16:14.

⁶⁵⁹ - Ин.20:25. Более подробный разбор ложных взглядов по вопросу о действительности воскресения И. Христа предложен нами в 4 кн. «Православного Обозрения» за 1885 г. См. также стр. 175–209 в сочинении Роу «Очевидные истины христианства в их отношении к современной мысли» (русский перевод) и стр. 57–85 в «Курсе апологетического богословия о. проф. П.Я. Светлова» (Киев; 1900 г.). В этих сочинениях основательно доказана действительность воскресения Христа из мертвых и безуспешность всех попыток отвергнуть этот безмерно-великой важности факт.

⁶⁶⁰ - Мк.16:19; Лк.24:50–53; Деян.1:9–11.

⁶⁶¹ - Мф.28:18.

662 - Ин.14:3.

663 - Мф.25:31–46; 1Кор.15:25.

664 - Ин.17:21.

665 - 1Кор.15:28.

666 - 2Пет.3:13.

667 - Лк.11:2.

668 - Рим.10:14–15.

669 - Нельзя забывать, что новозаветные книги Священного Писания появились тогда, когда уже раздавалась проповедь об И. Христе, и были вызваны каждая лишь особыми обстоятельствами...

670 - Стр. 13, 14 в «Кратком изложении Евангелия».

671 - Необходимо иметь в виду, что большая или меньшая ясность изложения условливается и предметом речи всегда и в каких угодно произведениях. При этом, стремление к особенно общедоступному изложению иногда может вести к неточностям и неправильностям...

672 - Стр. 7 и 8 во 2-м издании, выпущенном г. Чертковым в Англии.

673 - Это и на самом деле так.

674 - См. предисловие ко 2-му изданию (1900 г.).

675 - Там же.

676 - В христианском учении нет того, что ни с какой стороны не подлежит пониманию.

677 - Стр. 7 и др. в «Письме к NN» (2-е издание; Женева; 1890 г.).

678 - Справедлива русская пословица «сколько голов, столько и умов».

679 - Лк.6:13; Мф.13:11; Мк.16:15; Лк.10:16 и др. места.

680 - Стр. 69 в брошюре «Заметки по поводу одного заграничного издания и новых идей гр. Л.Н. Толстого» (СПб. 1896 г.).

681 - Более обстоятельное и всестороннее обоснование и раскрытие этой мысли см. во 2-м изд. книги г. Кремлевского «Нужна ли церковь христианину» (СПб. 1902 г.).

682 - За такое равенство высказывается гр. Толстой (стр. 166 и др. в I ч. «Царство Божие внутри вас»).

683 - Мф.25:15–30.

684 - Мф.23:8.

685 - Мф.23:9.

686 - См. стр. 19 и др. в «Письмах П.В. Ольховика» (Лондон; 1897 г.). Ольховик прямо называет виновников своего земного бытия родителями, отцом и матерью.

687 - Мф.23:11.

688 - Ин.20:22–23.

689 - Мф.28:19–20.

690 - Мф.20:25–26.

691 - Лк.22:26.

692 - Мы видели, что, несмотря на настойчивые призывы к полному самоотречению, и гр. Толстой в своей доктрине проводит в сущности весьма грубое эгоистическое начало...

693 - Стр. 117 и др. в сочинении «В чём моя вера».

694 - Стр. 28 в «Христианском учении».

695 - Там же, стр. 15–16 и др.

696 - Стр. 810 в 6 кн. «Миссионерского обозрения» за 1901 г.

697 - Не следует забывать и то, что гр. Толстой отвергает свободу воли человека.

698 - См. об этом слова Вирхова в дек. кн. «Revue scientifique» за 1877 г. и слова Дюбуа-Реймонда на стр. 2, 78 и др. в сочинении «Grensen des Naturerkennens». Также смотрят на дело Дарвин, Тиндаль, Гексли и другие натуралисты – не фантазеры.

699 - См. об этом на стр. 137–193 в нашем сочинении «Натуралист Уоллес, его русские переводчики и критики» (К вопросу о происхождении человека) и на стр. 291 и др. в сочинении «Duilhe de Saint-Projet'a: Apologie des Christenthums auf dem Boden der empir. Forschung».

700 - Ин.3:3.

701 - Стр. 53 в сочинении «Die Religion in den Grenzen der blossen Vernunft» (Leipzig; 1875 г.).

⁷⁰² - Неправильный взгляд гр. Толстого на природу человека опровергается и на стр. 46–58 нашего сочинения: «Любовь к людям в учении графа Л. Толстого и его руководителей».

⁷⁰³ - В доказательство того, будто И. Христос отвергал всякий культ, гр. Толстой, подобно своим единомышленникам, особенно ссылается на евангельские слова о поклонении Богу в духе и истине (Ин.4:24). Между тем, эти-то слова и доказывают, как и весь образ действий Спасителя во время Его земной жизни, что Он узаконял согласный с Его учением внешний культ. Это видно уже и из того одного, что употребленное Христом слово προσκυνεῖν (поклоняться) везде в Священном Писании означает только внешнее поклонение Богу или богочтение. См. подробное и правильное истолкование слов Спасителя о поклонении Богу в духе и истине на стр. 277–308 и др. в сочинении г. Соколова «Культ как необходимая принадлежность религии» (Казань; 1900 г.).

⁷⁰⁴ - Стр. 163 в цитированном сочинении «Психология религий».

⁷⁰⁵ - См. об этом в 3-м издании нашей брошюры «Необходимость внешнего богочтения и мнение о нем Л. Н. Толстого».

⁷⁰⁶ - См. стр. 120 и др. в «Кратком изложении Евангелия», стр. 230–231 в сочинении «В чем моя вера» и стр. 82 и др. в сочинении «Царство Божие внутри вас».

⁷⁰⁷ - Стр. 179, 185 и др. в «Кратком изложении Евангелия».

⁷⁰⁸ - Там же, стр. 120 и др. См также стр. 101 в «Критике догматического богословия».

⁷⁰⁹ - Слово: Петр значит камень.

⁷¹⁰ - Мф.16:18.

⁷¹¹ - Мф.28:20.

⁷¹² - Ин.14:26.

⁷¹³ - Под вратами адскими следует, конечно, разуметь злых духов и тех из людей, которые враждуют против И. Христа и Его церкви.

⁷¹⁴ - Мф.28:18.

⁷¹⁵ - Мф.28:20.

⁷¹⁶ - Ин.15:26; Деян.2:1–4; Ин.14:16.

⁷¹⁷ - Ин.14:16–17; 16:7; 13; 3:5.

⁷¹⁸ - Ин.18:36–37. Гр. Толстой усвояет И. Христу мысль, будто бы Он объявил царем и всякого человека, живущего истиной, но это – очевидная фальшь со стороны нашего писателя. Царство потому и есть царство, что в нем – не все цари, а один царь...

⁷¹⁹ - Ин.10:11 и др.

⁷²⁰ - Лк.6:12–13; Мф.13:11; Ин 20:22.

⁷²¹ - Мф.28:19–20; Лк.10:16. Из слов, сказанных здесь И. Христом апостолам, ясно видно, что эти слова относятся и ко всем их преемникам...

⁷²² - Лк.10:16.

⁷²³ - Мф.28:20.

⁷²⁴ - Мф.18:18.

⁷²⁵ - Мф.28:19 и др.

⁷²⁶ - Стр. 100 в сочинении «Сущность христианства с нравственной точки зрения» (СПб. 1877 г.).

⁷²⁷ - Там же, стр. 101. Что именно такого рода проповедь есть средство к призыванию людей ко Христу, видно из Его следующих слов: Закон и пророки до Иоанна; с сего же времени царствие Божие благовествуется (Лк.16:16). В этих словах Спасителя заключается, между прочим, указание, чем существенно отличается то, что возвещал Он, от того, чего требовал закон и чему учили пророки. Богочеловек принес людям весть о спасении их, а закон и пророки лишь требовали от них выполнения велений Божиих, угрожая за нарушение их теми или иными наказаниями со стороны Бога. Между тем, на это-то Л. Толстой и не обращает ни малейшего внимания, отыскивая различие между ветхозаветным учением и учением нашего Спасителя.

⁷²⁸ - Вот почему в церкви совершается, начиная от времен апостольских, крещение и над младенцами по вере и под поручительством их восприемников от купели. В этом, вопреки

мнению гр. Толстого, ничего нет странного. Хотя младенцы никаких личных грехов не совершили и по суду Вечной Правды, конечно, безвиновны и не подлежат наказанию, о чем справедливо говорили мудрые отцы св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисский, однако же и в младенцах есть греховная зараза, унаследованная ими от родителей. Поэтому, благодатное целение или освящение их в таинстве крещения представляется со стороны церкви делом материнской любви, а не произвола.

⁷²⁹ - Ин.3:5.

⁷³⁰ - Мф.28:19.

⁷³¹ - Мк.16:16.

⁷³² - 2Кор.5:17.

⁷³³ - Деян.8:39.

⁷³⁴ - См. подробное обоснование и раскрытие этой мысли в сочинении еписк. Сергия «Православное учение о спасении» (2-е издание).

⁷³⁵ - Ин.7:38.

⁷³⁶ - Ин.7:39. Что и взрослый человек, удостоившийся миропомазания, не сознает привзошедшей в него Божественной силы, как чего-либо отдельного от него, это вполне естественно. Ведь мы большей частью не сознаем и тех воздействий на нас, которые исходят из окружающей нас среды. По плодам же нашей духовной деятельности нельзя не видеть, что она нередко бывает прямо обязана благодатной помощью, ниспосланной нам.

⁷³⁷ - См., например, Деян.8:12–17. Касательно известности этого таинства и совершения его, как и остальных таинств православной церкви, в самые первые века христианства см. в сочинении профессора Катанского «Догматическое учение о Семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей церкви до Оригена включительно» (СПб. 1877 г.).

⁷³⁸ - См., например, Мф.6:33, 10:38; Лк.17:10; Еф.4:17, 25 и др.; 1Сол.5:19 и др. Церковь также всегда требовала и, вопреки лжесвидетельству гр. Толстого, теперь требует от людей

всевозможной заботливости об их нравственном улучшении и совершенствовании.

⁷³⁹ - Деян.7:1 и др.

⁷⁴⁰ - Ин.20:21–23.

⁷⁴¹ - Стр. 810 в 6 кн. «Миссионерского обозрения» за 1901 г. Цитируем экземпляр, в котором полностью напечатан толстовский «Ответ Синоду».

⁷⁴² - Ин.6:53. Из этих слов Христа всякий ясно видит, как произвольно утверждает гр. Толстой, будто бы Господь говорил о спасительности для нашей жизни только учения Его...

⁷⁴³ - Ин.6:56. Этими словами опровергается мысль гр. Толстого, будто бы Христос говорил о единении с Ним лишь чрез признание и исповедание Его учения.

⁷⁴⁴ - Ин.6:54. Этим изречением опровергается мысль гр. Толстого, будто бы Христос не говорил о воскрешении тел умерших людей и учил о бессмертии человека лишь безличном, в роде человеческого, но не об ином бессмертии.

⁷⁴⁵ - Из приведенных мест до очевидности ясно, какое преднамеренное извращение слов Христа и их смысла позволяет себе Л. Толстой, утверждая, будто, говоря о ядении Его тела и питии Его крови, Спаситель имел в виду только Иуду-предателя (стр. 196 в сочинении «Изложение Евангелия с примечаниями ет. сет.») Христос, на тайной вечери, предложил всем Своим ученикам под видом хлеба и вина тело и кровь Свои (Мф.26:26–27; Мк.14:22–23; Лк.22:17–19). При этом Спаситель ясно повелел ученикам Своим и их преемникам совершать таинство евхаристии и впоследствии времени (Лк.22:19 и др. места), раскрыв великое значение для людей приобщения Его телу и крови (Ин.6:54 к др.).

⁷⁴⁶ - Возражения эти кратко изложены и рассмотрены мною в статье «Тезисы по вопросу о Преосуществлении», помещенной в 1-й кн. «Православного Собеседника» за 1901 г., а с наибольшей обстоятельностью – в моих статьях по тому же вопросу, напечатанных в журнале «Вера и Разум» за 1899 и 1900 годы.

⁷⁴⁷ - Стр. 87 и 88 в «Исповеди».

⁷⁴⁸ - Стр. 811 в 6 кн. «Миссионерского обозрения» за 1901 г.

⁷⁴⁹ - По себе судим, как тяжело, как больно было бы читать эти выражения.

⁷⁵⁰ - Стр. 811 в 6 кн. «Миссионерского обозрения» за 1901 г. Даже дико и нелепо называть иконостас перегородкой, потир – чашкою, священническую ризу – мешком и т.п. Сам Л. Толстой, конечно, очень хорошо понимал, что эти выражения до крайности неточные, но ему хотелось поглумиться, и он прибегнул к ним.

⁷⁵¹ - Мф.26:26,28; Мк.14:22,24; Лк.22:19–20.

⁷⁵² - Ин.6:60,66–67.

⁷⁵³ - Ин.6:63.

⁷⁵⁴ - Ин.6:53–57. Мф.26:26,28; Мк.14:22,24; Лк.22:19–20.

⁷⁵⁵ - Недаром же натуралисты предполагают бытие разных по весу, величине и фигуре атомов...

⁷⁵⁶ - Мы говорили и обязаны были говорить только о таких таинствах, которые потребны всякому человеку независимо от какого-либо его особого положения...

⁷⁵⁷ - Мф.3:2; Ин.1:29.

⁷⁵⁸ - Мк.1:15.

⁷⁵⁹ - Лк.15:11–32.

⁷⁶⁰ - См., например, Ин.3:36; 14:1; 15:12 и др.

⁷⁶¹ - 1Ин.3:23.

⁷⁶² - 1Кор.16:13–14.

⁷⁶³ - 2Сол.1:3.

⁷⁶⁴ - Ин.6:28–29.

⁷⁶⁵ - Ин.6:29.

⁷⁶⁶ - Ин.9:35–38.

⁷⁶⁷ - Ин.3:18.

⁷⁶⁸ - Ин.8:24.

⁷⁶⁹ - Ин.6:47. Ср. Ин.15:4 и другие места.

⁷⁷⁰ - Мк.1:15.

⁷⁷¹ - Ин.10:38.

⁷⁷² - Стр. 376 в его сочинении «Психология» (перев. с англ. языка)

⁷⁷³ - Мы не отвергаем некоторого присутствия веры и в этих случаях, а указываем лишь на преобладание знания. Но вера уже не есть настоящая вера, коль скоро знание составляет в ней преобладающий элемент.

⁷⁷⁴ - Ж. Пейо справедливо утверждает, что если человек действительно верует, то вера обнимает все силы его духа, захватывает все его существо (стр. 120 и другие в сочинении «О веровании»).

⁷⁷⁵ - Мф.17:20.

⁷⁷⁶ - Лк.14:26; Мк.10:29.

⁷⁷⁷ - Лк.14:33.

⁷⁷⁸ - Ин.8:14.

⁷⁷⁹ - Ин.4:41–42.

⁷⁸⁰ - Лк.8:48–50; Мф.14:22–31.

⁷⁸¹ - Ин.14:1; Мф.7:7–16, 22:37; Лк.12:6–7; 18:1, 26–27.

⁷⁸² - Ин.13:34–35.

⁷⁸³ - Мф.22:36–40.

⁷⁸⁴ - Стр. 8 в «Письме к NN». Стр. 4 в «Христианском учении». Эту мысль Л. Толстой позаимствовал у Шопенгауэра (стр. 226 в 4 т. «Sämmtliche Werke». Leipz. 1874).

⁷⁸⁵ - Стр. 137 в соч. еп. Хрисанса «Религии древнего мира в их отношении к христианству» (т. 1). Ср. у Пфлейдерера стр. 181 в сочинении «Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte» (2-е изд).

⁷⁸⁶ - Стр. 233 в сочинении Келлога «Буддизм и христианство» (перевод с англ. языка г. Орнатского. Киев. 1893 г.)

⁷⁸⁷ - Стр. 268–271 в моем сочинении «Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству», СПб. 1874 г.

⁷⁸⁸ - Стр. 215 в цитированной книге Келлога.

⁷⁸⁹ - Стр. 145 в сочинении Невзорова «Мораль стоицизма и христианское нравоучение» (Казань, 1892 г.) Ср. стр. 85 в 9 кн. и стр. 37–40 в 10 кн. «Русской Мысли» за 1892 г.

⁷⁹⁰ - Стр. 19 в сочинении Фр. Делича «Jesus und Hillel» (3-е изд.). См также стр. 163–165 в моем сочинении «Отношение евангельского нравоучения к закону Моисееву и к учению книжников и фарисеев по новозаветной проповеди И. Христа».

⁷⁹¹ - Иак.2:8.

⁷⁹² - 1Ин.4:20.

⁷⁹³ - 1Ин.4:8.

⁷⁹⁴ - 1Ин.4:16.

⁷⁹⁵ - 1Ин.3:14.

⁷⁹⁶ - 1Ин.3:18.

⁷⁹⁷ - 1Ин.3:16.

⁷⁹⁸ - 1Кор.13:1–3. Само собою разумеется, апостол Павел не говорит того, будто бы, не имея любви к людям, мы можем обладать истинной верою в Бога и получить от Него разные чудесные дары. Апостол приведенными словами лишь указывает великую важность и существенную необходимость любви к людям в жизни христианина. Равным образом, когда в другом месте этот же Апостол объявляет любовь, большею чем вера, он отнюдь не унижает последней на счет первой. Мысль апостола состоит собственно в том, что любовь есть цвет или плод, возникший на почве веры, и как таковой очевиднее украшает собою жизнь христианина.

⁷⁹⁹ - Стр. 98–107 в сочинении «Царствие Божие внутри вас». Благотворное влияние веры на нравственность и зависимость последней от религии вообще раскрывается и доказывается с разных сторон во 2-м издании моего сочинения «Религиозность как основа нравственности» (против автономистов и, в частности, против Л. Толстого)

⁸⁰⁰ - Нужно бы сказать: нравоучения, а не учения вообще.

⁸⁰¹ - Стр.108 в 1 ч. «Царства Божия внутри вас». Автор понимает, очевидно, дни Страстной недели.

⁸⁰² - Там же.

⁸⁰³ - Стр. 142, 153, 169–170 и 175 в «Социальной эволюции».

⁸⁰⁴ - Там же, стр. 175.

⁸⁰⁵ - Мф.25:35–46.

⁸⁰⁶ - Ин.6:27; Лк.21:34–36.

⁸⁰⁷ - Мф.16:26; Лк.12:4–5.

⁸⁰⁸ - Рим.14:17.

⁸⁰⁹ - Мф.6:33. Гр. Толстой имеет в виду и эти слова Христа, но извращает истинный их смысл.

⁸¹⁰ - Рекомендуем вниманию читателей брошюру Н. И. Черняева под заглавием «О русском самодержавии» (Москва; 1895 г.) основательно доказывающую естественность и плодотворность этого образа правления в России.

⁸¹¹ - Стр. 25–69 в сочинении «Tagesfragen» (Leipzig, 1896). За самодержавие энергически высказываются также К. Франц, Леруа-Болье, Крижанич и многие другие.

⁸¹² - Так именно происходило в нашей периодической печати обсуждение вопроса об университетской реформе даже профессорами университетов...

⁸¹³ - Ин.8:32.

⁸¹⁴ - 2Сол.3:10. Этими словами опровергается клевета со стороны гр. Толстого, будто церковь узаконивает праздность. Церковь учила и учит тому же, чему учил и ап. Павел.

⁸¹⁵ - См. также путевые заметки о Швеции и шведах в 9 выпуске 3-го тома Сочинений С. Ф. Шарاپова за 1901 г. Этот выпуск вышел под заглавием «Сенокос».

⁸¹⁶ - Стр. 17, 22 в «Христианском учении».

⁸¹⁷ - Стр. 7 в «Письме к NN». Ср. стр. 86 в сочинении «В чем моя вера».

⁸¹⁸ - Стр. 810 в 6 книге «Миссионерского обозрения» за 1901 г.

⁸¹⁹ - Стр.153 в «Изложении Евангелия с примечаниями» et. set.

⁸²⁰ - Стр. 813–814 в 6 книге «Миссионерского обозрения» за 1901 год.

⁸²¹ - Стр. 176 в «Изложении Евангелия с примечаниями» et. set.

⁸²² - Стр. 15–16 в 13 т. Собрания сочинений гр. Толстого.

- 823 - Стр. 120 в сочинении Л. Толстого «Uber Leben».
- 824 - Там же, стр. 121.
- 825 - Там же, стр. 138.
- 826 - Там же. Ср. стр. 128–131 в «Христианском учении».
- 827 - Стр. 160–177 в книге «В чём моя вера».
- 828 - Там же, стр. 141.
- 829 - Стр. 157 в «Изложении Евангелия с примечаниями» et. set.
- 830 - 1Кор.13:5.
- 831 - Стр. 202 в «Изложении Евангелия с примечаниями» et. set.
- 832 - Стр. 12, 25 в «Христианском учении».
- 833 - Стр. 153 в «Изложении Евангелия с примечаниями» et. set.
- 834 - Духовная жизнь человека, по истинно-христианскому учению, есть жизнь, между прочим, в любви и ради любви, тогда как «плотская» жизнь есть жизнь в эгоизме и для эгоизма. Толстой же учит совершенно противоположному.
- 835 - Стр. 148–149 в 1-й части «Царства Божия внутри вас».
- 836 - Ин.19:25–27.
- 837 - Там же.
- 838 - Ин.11:5.
- 839 - Стр. 153 в «Изложении Евангелия с примечаниями» et. set.
- 840 - Здесь уместно указать на предосудительный поступок, допущенный неким В. Соколовых, издавшим в 1901 году брошюру под заглавием «Граф Лев Толстой и его правила пред судом Слова Божия и Церкви» (Москва). Не сделавши никакого упоминания о нашем сочинении «Основные религиозные качества Л. Толстого», автор, однако, составил всю, за ничтожными исключениями, брошюру свою посредством буквальных выдержек или перепечаток, подходящих к её цели, мест из упомянутого нашего сочинения. Неприятнее всего то, что автор вздумал замаскировать свою плагиаторскую работу, между прочим, переменою русских текстов Слова Божия на

славянские. С хищениями из наших, особенно анти-толстовских, сочинений мы, положим, неоднократно встречались и встречаемся в русской литературе, но некий В. Соколов довел до крайности плагиаторство.... Возмущаемся последним не по эгоистическим, а по «альтруистическим мотивам». Если бы г. Соколов заявил читателям своей, дорого оцененной им, брошюры, как она составила, то, быть может, многие из них пожелали бы ознакомиться с моей книгой. А это было бы несравненно полезнее для уразумения и оценки толстовского учения, чем чтение кое-как понахватавшихся разных выдержек из нашей книги.

⁸⁴¹ - Стр. 12–15 в «Worin besteht mein Glaube». Русский текст этого сочинения, имеющегося у нас в печатном издании, видимо был несколько исправлен гр. Толстым перед отдачею иностранным переводчикам.

⁸⁴² - Там же, стр. 25–27.

⁸⁴³ - Это расхваливание разбойников и всяких дурных людей Л Толстой делает с целью сложить с них вину на государственно-общественный строй.

⁸⁴⁴ - Там же, стр. 288. Последние строки мы перевели не буквально из сочинения гр. Толстого, а старалась выяснить суть его мыслей.

⁸⁴⁵ - Там же, стр. 58.

⁸⁴⁶ - Стр. 244 в «Worin besteht mein Glaube». Впрочем, и здесь автор путается и противоречит себе, называя нравоучение не следствием только, но и причиною (?) метафизического учения.

⁸⁴⁷ - Стр. 24 в 1-й части «Царства Божия внутри вас». Как видим, у гр. Толстого сама борьба против человеческого эгоизма в конце всего является средством к достижению эгоистической цели.

⁸⁴⁸ - Стр. 67 в «Кратком изложении Евангелия».

⁸⁴⁹ - Лк.18:23; Мф.4:10.

⁸⁵⁰ - Среди индусов, по свидетельству Ле-Бона, хорошо изучившего их, встречается весьма много лиц, от коих, вследствие их апатичного настроения, нельзя и ожидать

активного сопротивления какому угодно злу (стр. 184 в книге «Les civilisations de l'Inde» Paris, 1887 г.)

⁸⁵¹ - Стр. 153 в «Изложении Евангелия с примечаниями» et. cet.

⁸⁵² - Иуд.1:22–23.

⁸⁵³ - Стр. 144.

⁸⁵⁴ - Там же, стр. 143.

⁸⁵⁵ - Там же, стр. 142.

⁸⁵⁶ - Стр. 145 в «Изложении Евангелия с примечаниями» et. cet.

⁸⁵⁷ - Исх.21:23–25.

⁸⁵⁸ - Мф.5:38–41.

⁸⁵⁹ - Мф.5:17.

⁸⁶⁰ - Исх.2:3–4.

⁸⁶¹ - Иер.31:31–33.

⁸⁶² - Перевод славянский и русский передаст греческое слово πληρώ словом исполнить, применяя его, очевидно, к пророческим предсказаниям о Христе, как новом нравственном законодателе.

⁸⁶³ - Мф.22:40.

⁸⁶⁴ - Стр. 61 в «Worin besteht mein Glaube».

⁸⁶⁵ - Там же, стр. 65.

⁸⁶⁶ - Стр. 131–132 в «Изложении Евангелия с примечаниями et cet.»

⁸⁶⁷ - Ис.56:4.

⁸⁶⁸ - Иер.11:4.

⁸⁶⁹ - Вар.1:18.

⁸⁷⁰ - Мал.4:4.

⁸⁷¹ - См. об этом на стр. 19 в сочинении г. Вержбеловича «Пророческое служение в Израильском царстве» (Киев, 1891 г.) См. также статью «Отношение пророков к обрядовому закону Моисея» в 1-й части журнала «Чтения в обществе любителей духовного просвещения» за 1889 год.

⁸⁷² - Мф.7:28–29; Лк.11:27 и другие.

⁸⁷³ - Стр. 204 в сочинении гр. Толстого «Соединение и перевод 4-х Евангелий» (издание Елпидина).

⁸⁷⁴ - Мф.22:36.

⁸⁷⁵ - Мф.22:40.

⁸⁷⁶ - Лк.10:25–28.

⁸⁷⁷ - Лев.19:18; Втор.6:5.

⁸⁷⁸ - См. статью о Ницше в 15 книге журнала «Вопросы философии и психологии» (1892 г.)

⁸⁷⁹ - Мк.7:1–13; Рим.10:2–3.

⁸⁸⁰ - Лк.6:9; Рим.10:2–3.

⁸⁸¹ - Стр.145 в «Изложении Евангелия с примечаниями» et. set.

⁸⁸² - Лк.24:27; Ин.5:45–47. Всего удивительнее то, что гр. Толстой усматривает доказательство своей предвзятой мысли даже в слове «или», поставленном между словами «закон, пророки». Мало и этого, он придает решающее значение и тому обстоятельству, что во многих списках евангельского текста пропущены слова «или пророки». Разъяснение этих вещей, в сущности не имеющих никакого значения для решения вопроса об отношении Христа к ветхозаветному учению, читатель может найти в книге Толюкка «Die Bergrede Christi» (5-е издание) на стр. 113–118 в цитируемых Толюкком сочинениях.

⁸⁸³ - Втор.4:5–8; 1Пар.16:24.

⁸⁸⁴ - Исх.33:25.

⁸⁸⁵ - Стр. 246 в 1 ч. «Царства Божия внутри вас».

⁸⁸⁶ - Втор.8:5.

⁸⁸⁷ - См. статью г. доктора медицины В. К. Надзвецкого «Библейская гигиена и макробиотика» в первой и следующих книжках журнала «Вера и церковь» за 1902 год.

⁸⁸⁸ - Подобные выражения по отношению ко Христу допускались и св. отцами церкви, как, например, Афанасием (De incarn Dei п.13). Они выражают в сущности благоговейное отношение к Богочеловеку, не допускающее нас усвоить что-либо несвойственное Ему и недостойное Его....

⁸⁸⁹ - См. об этом слова св. Иоанна Златоуста на в «Беседах на евангелиста Матвея» (1-я часть).

⁸⁹⁰ - Стр. 517 в «Основах антропологии» Э. Ю. Петри (СПб. 1890 г.)

⁸⁹¹ - Там же, стр. 315.

⁸⁹² - Исх.32:22; Втор.9:6.

⁸⁹³ - Стр. 328 во 2-й части «Руководства к Библейской археологии» Кейля (Киев, 1874 г.)

⁸⁹⁴ - Чис.35:6,11–15; Втор.19:2–13.

⁸⁹⁵ - Исх.21:23. Не буквально, но точно передаём смысл слов, здесь находящихся.

⁸⁹⁶ - Существующая между местью и справедливостью противоположность выяснена в нашей статье о Дж. Ст. Милле на 367–395 страниц в книге «Православное обозрение» за 1878 год.

⁸⁹⁷ - Лев.19:17–18. Заметим, что в этих словах заключается прекрасное опровержение той мысли Канта, будто бы ветхозаветное законодательство имело в виду лишь внешнее поведение человека и не придавало никакого значения внутреннему его нравственному настроению (Стр. 225 в 6-й части «Sämmtliche Werke»).

⁸⁹⁸ - Притч.24:29.

⁸⁹⁹ - Плч.3:27–31.

⁹⁰⁰ - Стр. 20 в 1-й ч. «Царства Божия внутри вас».

⁹⁰¹ - Подробные доказательства того, что Спаситель в Нагорной беседе противопоставляет Свои заповеди к фарисейскому лжетолкованию Моисеева закона, читатель найдет в нашем сочинении «Отношение евангельского нравоучения к закону Моисея и к учению книжников и фарисеев по Нагорной проповеди Иисуса Христа».

⁹⁰² - Мф.5:21,27,33.

⁹⁰³ - Мф.5:38.

⁹⁰⁴ - Мф.5:35–36.

⁹⁰⁵ - Мф.5:43.

⁹⁰⁶ - Стр. 56 во 2 выпуске сочинение Гейки «Жизнь и учение Иисуса Христа» (русский перевод)

⁹⁰⁷ - Стр. 186–193 в «Изложении Евангелия с примечаниями» et. set.

⁹⁰⁸ - Лк.1:5–6; 2:25 и другие места.

⁹⁰⁹ - Стр. 3 в 1 ч. «Царства Божия внутри вас».

⁹¹⁰ - См. 7-е правило в «Книге правил св. апостол, св. соборов вселенских и поместных и св. отец» (Москва, 1893 г.)

⁹¹¹ - Там же, 55-е правило.

⁹¹² - Там же, 5-е правило.

⁹¹³ - Стр. 40 в «Worin besteht mein Glaube».

⁹¹⁴ - Ин.Златоуст, «Беседы на Евангелие от Матфея».

⁹¹⁵ - Стр. 238 в «Worin besteht mein Glaube».

⁹¹⁶ - Стр. 161 во 2-м томе «Христианского чтения» за 1875 год.

⁹¹⁷ - Стр. 83 в сочинении А.В. Смирнова «Отношение евангельского нравоучения к закону Моисееву и к учению книжников и фарисеев по Нагорной проповеди Иисуса Христа» (Казань, 1894 г.)

⁹¹⁸ - Стр. 30–31 в сочинении профессора А.А. Некрасова «Чтение греческого текста святых Евангелий» (Казань)

⁹¹⁹ - Стр. 32 в брошюре Троицкого «О пасхальной вечери и о нагорной беседе Иисуса Христа» (Казань).

⁹²⁰ - Стр. 78–79 в «Руководстве для сельских пастырей» за 1894 год.

⁹²¹ - Стр. 12 в книге «В чем моя вера».

⁹²² - Стр. 456 во 1-м томе «Христианского чтения» за 1887 год (см. статью проф. Соллертинского)

⁹²³ - Стр. 170 в сочинении Ахслиса «Die Bergpredigt nach Matthaeus und Lucas» (1875 г.)

⁹²⁴ - Ошибка, допущенная в славянском переводе, не узаконивает повторения её другими переводчиками.

⁹²⁵ - Мф.5:46–47; Лк.6:34.

⁹²⁶ - Лк.11:4; Ин.14:30.

- 927 - Ин.5:19.
- 928 - Стр. 270 в 3 ч. «Православного Собеседника» за 1895 г.
- 929 - Ин.14:30.
- 930 - Стр. 142,272 и другие в 1-й ч. «Царства Божия внутри вас»
- 931 - Ин.18:36.
- 932 - Мф.5:38–42, равно как и Мф.5:7,9.
- 933 - Стр. 54–55 в 1-й ч. «Царства Божия внутри вас».
- 934 - Мф.5:28.
- 935 - Мф.5:42.
- 936 - Стр. 71 и другие в 1-й ч. «Царства Божия внутри вас».
- 937 - Мф.5:1–2.
- 938 - Лк.6:17,19–20.
- 939 - Мф.7:28–29. Присутствие книжников и фарисеев при беседах Христа так или иначе, но всегда отмечается в Евангелии.
- 940 - Мф.18:18.
- 941 - Мф.23:23.
- 942 - Гр. Толстой же особенно и имеет в виду представителей власти.
- 943 - Стр. 26 в 1-й ч. «Царства Божия внутри вас».
- 944 - 1Кор.8:8,13. Таких мест много в Новом Завете.
- 945 - Стр. 51 в 1-й ч. «Царства Божия внутри вас».
- 946 - Стр. 67 во 2-й ч. «Царства Божия внутри вас». Глубоко ошибается гр. Толстой, утверждая, будто только со времени Моисея общественное мнение стало осуждать известные деяния...
- 947 - Поименованные способы противления злу и злых, по взгляду единомышленников гр. Толстого, суть «единственно-настоящие способы противления тому и других (стр. 23 в 1-й ч. «Царства Божия внутри вас».
- 948 - Мф.5:16.
- 949 - Мф.12:14.
- 950 - Мф.26:45.

⁹⁵¹ - Мф.10:23.

⁹⁵² - Лк.23:34. Некоторые, впрочем, не допускают того, чтобы можно было противиться обидчикам чрез кроткое перенесение обид и молитвою за обидчиков. Но это, конечно, плод недоразумения. Указанный образ действий должен и может парализовать чувства злобы и вражды в обидчиках, если последние не окончательно погибли для добра.

⁹⁵³ - Ин.18:23.

⁹⁵⁴ - Ин.2:13–16. Говоря: «разрушьте храм сей, и я в три дня воздвигну его» (Ин.2:19), Спаситель, по прямым и ясным словам Евангелиста, разумел под храмом тело Свое (Ин.2:21). Между тем, гр. Толстой уверяет, будто Христос говорил о разрушении храмов Божиих (стр. 134–135 в «Изложении Евангелия с примечаниями» et. set.) Л Толстой, при этом, нарочито замолчал для своей цели и то, что Христос говорил даже о воссоздании храма.

⁹⁵⁵ - Ин.2:17.

⁹⁵⁶ - Ин.2:18–23.

⁹⁵⁷ - Стр. 74 в 1-й ч. «Царства Божия внутри вас».

⁹⁵⁸ - Говорим так, применяясь к той утилитарной точке зрения, на которой стоит гр. Толстой. Само собою разумеется, заповедь Христа о непротивлении злым людям имеет в виду нравственное благо и самого действующего лица, т.е. развитие в нем не только любви к ближним, но и смирения, кротости и иных подобных добродетелей.

⁹⁵⁹ - Лк.15:7,10,32.

⁹⁶⁰ - Мф.10:24–25.

⁹⁶¹ - Мф.26:52. Касательно этого говорит гр. Толстой следующее: «Петр защищал не себя, но своего любимого и божественного Учителя, а между тем последний прямо запретил ему это, сказав, что поднявший меч от меча погибнет» (стр. 52 в 1-й ч. «Царства Божия внутри вас»).

⁹⁶² - Мф.26:53–54.

⁹⁶³ - Из Лк.22:51 можно заключить, что за ап. Петром к другие хотели защищать своего Учителя мечом.

⁹⁶⁴ - Лк.22:51.

⁹⁶⁵ - Стр. 52–53 в 1-й ч. «Царства Божия внутри вас»

⁹⁶⁶ - Стр. 166–167 в «Изложении Евангелия с примечаниями» et. set.

⁹⁶⁷ - См. телеграммы в «Казанском Телеграфе» от 6 дек. 1901 года. Эти же студенты, в доказательство своей приверженности к свободе печатного слова, выбили несколько стекол в редакции «Южного Края» за то, что газета стыдите» называть грязное белым...

⁹⁶⁸ - Стр. 50 в 1-й ч. сочинения «Царство Божие внутри вас».

⁹⁶⁹ - Там же.

⁹⁷⁰ - Л. Толстой отрицает право собственности, не соображая того, что, только при признании этого права, может иметь нравственную ценность и нравственную заслугу со стороны человека вещественное ли вспоможение нуждающимся или же какой-нибудь труд в пользу ближнего. В самом деле, коль скоро люди не имеют никакого права на обладание личным имуществом и ни на какие продукты их личного труда, в таком случае нельзя и говорить о каком-нибудь любовном служении одного человека другому имуществом или трудом своих и ни о каком самопожертвовании одних людей в пользу других. Поэтому, отрицание всякого права на личную имущественную собственность посягает на самые условия чисто-нравственных отношений между людьми и подрывает даже самую возможность нравственной жизни для них...

⁹⁷¹ - Стр. 69–70 в 1-й ч. в «Царство Божие внутри вас».

⁹⁷² - Ин.14:1,15:1; 1Ин.3:23.

⁹⁷³ - Стр. 25 в 1-й ч. в «Царство Божие внутри вас».

⁹⁷⁴ - Там же, стр. 9.

⁹⁷⁵ - Л. Толстой постоянно твердит, будто бы «источник зла в государстве» (Стр. 228, 245 и т.д. в 1-й ч. «Царства Божия внутри вас»), тогда как он находится только в душе человеческой (Мф.15:19).

⁹⁷⁶ - Мф.26:55.

977 - Мф.26:56.

978 - Мф.5:38.

979 - Сопоставляя Исх.21:24 (А если будет вред, то отдай... глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу) с Исх.21:26–27 (Если кто раба своего ударит в глаз, или служанку свою в глаз, и повредит его, пусть отпустит их на волю за глаз; и если выбьет зуб рабу своему, или рабе своей, пусть отпустит их на волю за зуб) мы вправе предполагать только повреждение глаза или же выбивание одного зуба.

980 - Sic!

981 - Притч.13:13; Евр.12:6–8.

982 - Иуд.1:22–23.

983 - Стр. 223 в книге «В чем моя вера».

984 - Стр. 2 в «Worin besteht mein Glaube».

985 - Стр. 69 в 5–6 кн. «Русского Богатства» за 1886 год.

986 - Мысль гр. Толстого, что причинение каких-нибудь страданий другому лицу есть, будто бы, безусловное зло для него, эта мысль, позаимствованная у него г. Оболенским, опровергается другой мыслью самого же гр. Толстого, состоящею в том, что вообще страдания нужны для блага людей, что они должны быть и т.п. (Стр. 69–70 в 13 т. Сочинений). Но если это так, то как же выходит, что вынужденное причинение страданий другому лицу, их вполне заслужившему, есть безусловное зло для него? Напротив, как добровольно переносимые человеком страдания могут быть полезны для его нравственного мира лишь в зависимости от того, каких образом он воспользуется ими, так и невольные страдания могут быть благодетельны для людей, коль скоро они поймут заслуженность их и постараются нравственно исправиться.

987 - Письма эти в свое время были напечатаны в «Современнике», теперь, как известно, не издающемся. В казанских публичных библиотеках мы, к сожалению, не могли достать подходящих книжек журнала, чтобы процитировать то, что некогда читали.

⁹⁸⁸ - Так» именно смотрит на дело и Шопенгауэр, коему гр. Толстой обязан» весьма многими подробностями своего учения. См. стр. 194 в 4 томе «Sämmtliche Werke» Шопенгауэра. Увлёкшись своими своеобразно анархическими целями, гр. Толстой отступил от своего руководителя в данном случае.

⁹⁸⁹ - Мф.26:59.

⁹⁹⁰ - Лк.23:4–14.

⁹⁹¹ - Стр. 243 в 1 ч. «Царства Божия внутри вас».

⁹⁹² - Стр. 197 в книге «В чем моя вера».

⁹⁹³ - Стр. 158 в 1 ч. «Царства Божия внутри вас».

⁹⁹⁴ - Стр. 283 в сочинении профессора Залесского «Власть и право».

⁹⁹⁵ - Стр. 261–262 в 1 ч. «Царства Божия внутри вас».

⁹⁹⁶ - Если таковы современные люди, то как же они могут выделять хороших правителей из своей среды? Последнюю и нужно винить преимущественно, стр. 300–301 в 1 ч. «Царства Божия внутри вас».

⁹⁹⁷ - Там же, стр. 248.

⁹⁹⁸ - Столь же самопротиворечащие или несостоятельны почти все обвинения, выставленные гр. Толстых в сочинении «Царство Божие внутри вас» против власти, хотя он именно в этом сочинении старался соединить все возможное для её очернения. Так, например, Л. Толстой категорически утверждает, будто власть всегда развращает обладающих ею (Стр. 244 –245) и будто она по самому своему существу всегда нарушает справедливость (Стр. 212 в 1-й же части). В других местах этого же сочинения гр. Толстой уже приписывает власти действие, нравственно отрезвляющее или улучшающее даже и тех из обладателей её, которые раньше были дурными (Стр. 53 во 2-й ч.). Особенно неприятно действует на беспристрастного читателя желание Л. Толстого вменять злоупотребления исполнительных органов власти в вину ей самой, изобретать даже небывалые факты для опозорения власти и решительно замалчивать массу доброго, что делала и делает она. Несправедливое отношение гр. Толстого к делу резко проявляется и в том, что он почти везде винит лишь власть

даже и там, где вина падает собственно на граждан. Массу таких случаев можно было бы указать в «Царстве Божием внутри вас», как и в других сочинениях этого автора.

⁹⁹⁹ - Нет никакого сомнения в том, что и гр. Толстому хорошо известно отсутствие в Евангелии запрещения военной службы.

¹⁰⁰⁰ - Об этом неоспоримо свидетельствует вся книга Л. Толстого «Царство Божие внутри вас».

¹⁰⁰¹ - Стр. 38 во 2-й части этого сочинения.

¹⁰⁰² - Стр. 181 в «Изложении Евангелия с примечаниями» et. set.

¹⁰⁰³ - Там же, стр. 145.

¹⁰⁰⁴ - Там же, стр. 180.

¹⁰⁰⁵ - Стр. 276 в 1-й ч. «Царства Божия внутри вас».

¹⁰⁰⁶ - Там же, стр. 98.

¹⁰⁰⁷ - Ин.19:10–11; Втор.17:14–20.

¹⁰⁰⁸ - Мф.22:15–17,21; Лк.20:20–25.

¹⁰⁰⁹ - Стр. 145 в «Кратком изложении Евангелия». Теперь гр. Толстой прямо агитирует против уплаты податей (Стр. 3 в брошюре «Об отношении к государству»).

¹⁰¹⁰ - Лк.12:13–14.

¹⁰¹¹ - 1Пет.2:13–15; 2Пет.2:10; Иуд.1:8.

¹⁰¹² - Рим.13:1–5; Тит.3:1; 1Тим.2:2–3.

¹⁰¹³ - Стр. 377 в «Писаниях мужей апостольских» (перевод и издание о. Преображенского).

¹⁰¹⁴ - Там же, стр. 449.

¹⁰¹⁵ - Стр. 122 в «Сочинениях древних христианских апологетов» (перевод и издание о. Преображенского).

¹⁰¹⁶ - Стр. 138 в «Писаниях мужей апостольских».

¹⁰¹⁷ - Стр. 54–55 в его «Сочинениях» (того же перевод и издание).

¹⁰¹⁸ - Стр. 15–16 в «Сочинениях древних христианских апологетов».

¹⁰¹⁹ - Каприана Epist. VI.

- 1020 - Евсевий «Церковная история». IV, 15.
- 1021 - Apologet, Cap 27. В делах веры христиане не защищали жизни своей даже и от народа.
- 1022 - Стр. 645 в Сочинениях его (тот же перевод).
- 1023 - Там же, стр. 552.
- 1024 - Там же, стр. 645.
- 1025 - Стр. 127, 132 в сочинении «Общие начала физиологии государства» (русс. перевод)
- 1026 - Это прекрасно раскрыто в приведённом сочинении Франца.
- 1027 - Доказательства этого в сочинении Г. Спенсера «Грядущее рабство» (русский перевод) и в сочинении Тэка «Социализм как правительство» (русский перевод).
- 1028 - В земледельческой стране усердно поощрять, например, промышленность и почти забывать интересы земледелия не только не целесообразно, но и в высшей степени вредно даже для самого государства.
- 1029 - Стр. 41 в 1-й ч. «Царства Божия внутри вас».
- 1030 - См. Письмо к либералам, напечатанное в брошюре Л. Толстого «Об отношении к государству». Здесь он преподаёт нашим либералам уроки, как лучше и успешнее они могли бы содействовать распадению господствующего у нас государственного строя.
- 1031 - Стр. 265–268 в 2-й ч. «Царства Божия внутри вас».
- 1032 - Там же, стр. 274.
- 1033 - В Англии доселе не отменено законодательных порядком крепостное право, а между тем оно не практикуется.
- 1034 - Стр. 66–67 в брошюре «Духоборческая эпопея» (СПб. 1900 г.)
- 1035 - Стр. 346 в 3 томе «Православного Собеседника» за 1886 год. Мысль же гр. Толстого, что зло нельзя побеждать злом, кажется правильною только тем, кто не замечает её софистичности. Эта мысль была бы правильною только в том случае, если бы за кражу дозволялась кража, за грабеж – грабеж, за поджог – поджог и т.п. Между тем, это-то самое и

воспрещается делать. Правительство не злом изгоняет зло, а по требованию справедливости наказывает совершителя зла. Но это совсем иная вещь.

¹⁰³⁶ - Стр. 348 в 5–6 книжке «Русского Богатства» за 1884 год.

¹⁰³⁷ - Стр. 42–45 в сочинении «Преступления толпы» (русский перевод, 1893 г.)

¹⁰³⁸ - Гр. Толстой совершенно бездоказательно говорит и в сочинении «Царство Божие внутри вас», будто государственные предупредительные и карательные меры нисколько не уменьшают числа преступников и количества преступлений (Стр. 262 в 1-й части и стр. 70, 92 во 2-й части).

¹⁰³⁹ - Франсуа Клавдий Кёнигштейн, более известный как Равашоль (14.10.1859–11.07.1892) – организатор нескольких терактов во Франции. Гильотинирован (прим. ред.)

¹⁰⁴⁰ - Эмиль Анри (26.09.1872–21.05.1894) – французский анархист, который 12 февраля 1894 года взорвал бомбу в кафе Terminus на парижском вокзале Сен-Лазар, убив одного человека и ранив двадцать. Гильотинирован (прим. ред.)

¹⁰⁴¹ - Лёон Франк Чёлгош (5.05.1873–29.10.1901) – американский анархист, убийца 25 президента США Уильяма Мак-Кинли. Казнён на электрическом стуле (прим. ред.)

¹⁰⁴² - Об этом в свое время сообщалось и в наших газетах.

¹⁰⁴³ - Стр. 46 в «Worin besteht mein Glaube». Эту мысль он высказывает и в других своих богословско-философских сочинениях.

¹⁰⁴⁴ - Стр. 147 во 2-й ч. сочинения «Царство Божие внутри вас»,

¹⁰⁴⁵ - Ин.11:48–50.

¹⁰⁴⁶ - Излюбленный гр. Толстым философ, Шопенгауэр, находит, что и употребление телесных наказаний со стороны государственной власти по отношению к некоторым преступникам как справедливо, так и вполне естественно (Стр. 409 в 4 томе «Sämmtliche Werke»).

¹⁰⁴⁷ - Стр. 145, 148, 160, 177 в «Изложении Евангелия с примечаниями» et. cet.

- 1048 - Стр. 78–79 во 2-й ч. «Царства Божия внутри вас».
- 1049 - Там же, стр. 78.
- 1050 - Известно, что даже эти реформы сказались в народной жизни не одними только добрыми плодами.
- 1051 - Там же, стр. 79.
- 1052 - Стр. 813–814 в 6 кн. «Миссионерского обозрения» за 1901 год.
- 1053 - В большой это уже невозможно, и тогда приходится иным путем делать выборы.
- 1054 - Стр. 44, 56 в 1-й ч. «Царства Божия внутри вас».
- 1055 - Там же, стр. 56.
- 1056 - Содержание её в очень мною дополненном и исправленном виде вошло в состав 2–7 глав этого нашего труда.
- 1057 - Стр. 233 во 2-й ч. «Царства Божия внутри вас».
- 1058 - Там же, стр. 46 в 1-й части.
- 1059 - Мф.5:21–26.
- 1060 - Если бы гр. Толстой дорожил подлинным смыслом всего Евангелия и нарочито не влагал в него неподобающего ему смысла, тогда он и не выступил бы с своим антихристианским учением...
- 1061 - Какое благоговение даже к одному из евангельских слов у человека, не постеснявшегося исказить те четыре Евангелия и преднамеренно вложить в них антиевангельский смысл. Невольно припоминаются иезуиты...
- 1062 - Знает гр. Толстой, чем уловлять доверчивых и неопытных читателей своих!
- 1063 - В этих последних словах сказался весь Л. Толстой с его отношением к Евангелию. Для всякого ясно, что для гр. Толстого оно имеет значение лишь постольку, поскольку с его помощью он может успешнее пропагандировать свои предвзятые воззрения.
- 1064 - Стр. 87–88 в «Worin besteht mein Glaube».
- 1065 - Retract. I, cap. 19.
- 1066 - Еф.4:31.

¹⁰⁶⁷ - Кол.3:8.

¹⁰⁶⁸ - Как недобросовестно откосятся толстофилы к авторам анти-толстовских сочинений, об этом красноречиво говорит уже и следующий факт. В первом издании настоящего нашего сочинения мы цитировали пятое же издание сочинения Толюка и из этого издания приводили суждения и факты, касающиеся слова εἰχῆ. Один же из толстофилов, чтобы несправедливо обвинит нас в неправде и чрез это бросить самую невыгодную тень на наш труд, нарочито замолчал нашу ссылку на пятое издание и обратимся к первому изданию книги Толюка...

¹⁰⁶⁹ - Стр. 181 в Die Bergrede Christi.

¹⁰⁷⁰ - Там же.

Стр. 692 в «Сочинениях» св. Иринея Лионского (перевод о. Преображенского).

¹⁰⁷² - Стр. 36 в т. 3 Евсевия Церковная История.

¹⁰⁷³ - Стр. 19 во введении к «Сочинениям» св. Иринея.

¹⁰⁷⁴ - Стр. 446 в т. 1 «Христианского чтения» за 1887 год.

¹⁰⁷⁵ - Стр. 34 в сочинении Тренча «Нагорная проповедь» (русский перевод, Москва, 1880 г.). Автор в своем толковании её придерживается блаж. Августина, при чем разъясняет и значение заявления последнего об отсутствии εἰχῆ в находившихся у него под руками манускриптах.

¹⁰⁷⁶ - Стр. 446 в т. 1 «Христианского чтения» за 1887 год. Нарочито ссылаемся на этот журнал, так как напечатанное в нем о слово εἰχῆ известно и толстофилам.

¹⁰⁷⁷ - Там же, стр. 446–447.

¹⁰⁷⁸ - Стр. 28–29 в приведённом сочинении. Филологическая сторона слова οὐρίζομενος (гневающийся) излагается в цитированном сочинении Толюкка на стр. 178.

¹⁰⁷⁹ - Стр. 33 у Тренча. Могли быть и узкие ригористы, боявшиеся, чтобы слово εἰχῆ не повело как-нибудь к злоупотреблению со стороны людей гневом. На это находим более чем намек, например, у преп. Кассиана.

¹⁰⁸⁰ - Стр. 354 в «Руководстве к библейской археологии» Кейля.

¹⁰⁸¹ - Там же, стр. 362.

¹⁰⁸² - Исх.2:11; Чис.35:19.

¹⁰⁸³ - Чис.35:11.

¹⁰⁸⁴ - Пс.33:15; 132:1–3.

¹⁰⁸⁵ - Прит.15:18.

¹⁰⁸⁶ - Еккл.7:9.

¹⁰⁸⁷ - Господь И. Христос своей заповедью о не гневливости главным образом внушает людям воспитывать в себе такое нравственное настроение, которое обнаруживается, с одной

стороны, в смирении, в требовательности по отношению к себе самих, а, с другой, в благоразумной снисходительности к недостаткам и порокам ближних.

1088 - 1Кор.4:54.

1089 - Стр. 101 в 1-м томе «Толкового Евангелия» Михаила (2-е издание).

1090 - Мк.3:4.

1091 - Мк.3:5.

1092 - Мк.3:6.

1093 - Мф.23:13–33.

1094 - Мф.16:21–23.

1095 - Мф.11:20–24.

1096 - Ин.8:46.

1097 - Ин.13:15; Мф.11:29.

1098 - Мф.10:14–15.

1099 - Мф.18:23–34.

1100 - Мф.18:35.

1101 - Ин.3:36.

1102 - Мф.22:2–7.

1103 - Мк.10:35–44.

1104 - Лк.22:51–52.

1105 - Лк.22:53.

1106 - Лк.12:51–53.

1107 - Иак.1:19.

1108 - Иак.1:20.

1109 - 2Кор.5:13.

1110 - 2Кор.7:11.

1111 - Еф.4:26.

1112 - Еф.4:26–27.

1113 - Рим.12:18.

1114 - См статьи Мозера в «Revue des deux mondes» за 1885 год.

- ¹¹¹⁵ - Стр. 28 в «Учении двенадцати апостолов» (2-е издание К. Попова, Киев)
- ¹¹¹⁶ - Там же, стр. 39.
- ¹¹¹⁷ - Стр. 72 в «Писаниях мужей апостольских».
- ¹¹¹⁸ - Там же, стр.262.
- ¹¹¹⁹ - Там же.
- ¹¹²⁰ - Там же, стр.449.
- ¹¹²¹ - Стр. 171 в «Сочинениях древних христианских апологетов».
- ¹¹²² - Стр. 457 в Сочинениях его.
- ¹¹²³ - Тут, впрочем, нравственно-дурное должно трактоваться уже в смысле вредного.
- ¹¹²⁴ - Стр. 248 в 5 ч. «Творений» (Москва, 1847 г.)
- ¹¹²⁵ - Мк.3:5.
- ¹¹²⁶ - Стр. 542–543 в 1 томе «Психологии» его.
- ¹¹²⁷ - Стр. 132 в т. 2 сочинения «Человек, как предмет воспитания» (2-е издание).
- ¹¹²⁸ - Стр. 178 во 2-й части. Полное название книги «Обзор жизни и дела Иисуса Христа» (русский перевод Ф. Г. Тернера).
- ¹¹²⁹ - Нравственно-чистого негодования, конечно, не нужно смешивать с раздражительностью, с вспышками злости, нередко возникающими в некоторых людях даже по отношению к бездушным вещам.
- ¹¹³⁰ - 1Кор.13:4–7.
- ¹¹³¹ - 2Кор.7:12.
- ¹¹³² - Неправильно утверждает гр. Толстой, будто мы гневаемся лишь на тех, кто стоит ниже нас по-своему церковному или государственно-общественному положению. Напротив, чем выше кто поставлен и чем большие требования к кому-либо предъявляет наше нравственное чувство, тем наибольшее негодование мы чувствуем, видя дурное, гнусное. Если же это негодование мы не всегда обнаруживаем, то это зависит уже от равных причин и подлежит особой нравственной оценке....
- ¹¹³³ - 1Кор.4:3.

¹¹³⁴ - [1Кор.11:31](#).

¹¹³⁵ - См. подробности на стр. 38–39 в 5-м издании моей брошюры «Брак и безбрачие в Крейцеровой Сонате» и «Послесловия к ней графа Л. Толстого» (Казань, 1901 г.)

¹¹³⁶ - [Мф.5:27–32](#).

¹¹³⁷ - Стр. 89–90 в «Worin besteht mein Glaube». Последние свои мысли гр. Толстой сам опровергает в «Крейцеровой Сонате» и в «Послесловии» к ней.

¹¹³⁸ - Там же, стр.90–92.

¹¹³⁹ - Позволяем себе здесь же отметить неосновательность такого суждения гр. Толстого Если сын уже взрослый человек, вполне подготовленный своими родителями к самостоятельному труду, но вместо труда постоянно или оскорбляет своих родителей, или даже расточает последнее достояние их на кутежи и на непотребных женщин, то отец, изгнавший неисправимого сына из-под своего крова, не должен считаться виновным, совершивши это. Сын пожинает в этом случае лишь то, что упорно сеял, не смотря на все родительские мольбы и предостережения.

¹¹⁴⁰ - Там же, стр.92–95.

¹¹⁴¹ - Гр. Толстой судит по себе о других, вовсе неповинных в умышленном искажении евангельского текста...

¹¹⁴² - Там же, стр. 95–97.

¹¹⁴³ - Там же, стр. 97–98.

¹¹⁴⁴ - См. [Деян.26:29](#).

¹¹⁴⁵ - См. в Лексиконе Пассова об этом. Само собою разумеется, слово λόγος, как и многие другие слова, нередко употребляется, как технический термин, имеющий в известных случаях особое, чисто условное значение. Однако же, и тут оно никогда не употребляется в значении виновности, преступности.

¹¹⁴⁶ - В [Деян.10:29](#) слово λόγος еще может быть переведено словом «основание», аналогичным слову «причина», но не иначе как-нибудь.

¹¹⁴⁷ - [Мф.5:27–28](#) и [Мф.5:32](#).

¹¹⁴⁸ - [Мф.19:9](#).

- ¹¹⁴⁹ - См. параллельное место у Мф.19:17.
- ¹¹⁵⁰ - Так как гр. Толстой считает распутством уже самый факт вступления во второе супружество, то для показания, к какому абсурду ведет эта мысль, мы в праве заметить, что один из супругов может или внезапно умереть после бракосочетания, или же оказаться неспособным к брачной жизни...
- ¹¹⁵¹ - Стр. 475 в 2-м томе его сочинения «Христианское учение о нравственности» (перевод А. П. Лопухина. СПб. 1890 г.)
- ¹¹⁵² - См. об этом в 23-м № газеты «Русская жизнь» за 1893 год.
- ¹¹⁵³ - Мф.15:19.
- ¹¹⁵⁴ - Стр. 241 в 4-й ч. «Sämmtliche Werke»
- ¹¹⁵⁵ - Стр. 258 в «Писаниях мужей апостольских».
- ¹¹⁵⁶ - Мф.18:15–17.
- ¹¹⁵⁷ - 1Кор.6:16.
- ¹¹⁵⁸ - Деян.26:29.
- ¹¹⁵⁹ - Лев.18:22–23.
- ¹¹⁶⁰ - Гал.3:19.
- ¹¹⁶¹ - Рим.4:15.
- ¹¹⁶² - Быт.19:5; Лев.18:30; Суд.19:22–25; 3Цар.14:24; 2Пар.33:9.
- ¹¹⁶³ - Втор.22:13–30; Лев.20:15–16.
- ¹¹⁶⁴ - Втор.24:1–4.
- ¹¹⁶⁵ - Втор.24:5.
- ¹¹⁶⁶ - Чис.5:12–31.
- ¹¹⁶⁷ - Стр. 301 в сочинении о. Стеллецкого «Брак у древних евреев».
- ¹¹⁶⁸ - Мал.2:16.
- ¹¹⁶⁹ - Втор.24:1–4.
- ¹¹⁷⁰ - Стр. 19–20 в сочинении Н. Н. Глубоковского «Развод по прелюбодеянию и его последствия по учению Христа Спасителя» (СПб. 1895 г.) См. также Стр. 88–89 в сочинении А. П. Лопухина. «Законодательство Моисея» (СПб. 1882 г.)

¹¹⁷¹ - Исх.20:17. См. стр. 559 в сочинении о. Стеллецкого «Брак у древних евреев». Жестокосердие евреев доходило до того, что муж, лишенный возможности отделаться от жены посредством развода, не стеснялся прибегнуть к её убийству, чтобы устранить ее с своей дороги (Стр. 123 во 2-м выпуске «Библейской археологии» архим. Иеронима).

¹¹⁷² - Мф.19:8.

¹¹⁷³ - Мф.19:9.

¹¹⁷⁴ - Лк.16:18.

¹¹⁷⁵ - Мк.10:2.

¹¹⁷⁶ - Мк.10:2–9; Ср. Лк.16:18.

¹¹⁷⁷ - Лк.16:18

¹¹⁷⁸ - 1Кор.7:11. Выводит на основании этого места ту мысль, будто ап. Павел совсем воспрещает второй брак, было бы произвольно уже потому, что жена у него представляется нуждающейся в примирении с мужем, а, следовательно, как-либо провинившейся пред ним. Поднимать же речь о вступлении виновной во второй брак никоим образом не мог Апостол. А что он не был против второго брака, вследствие каких бы законных причин ни был заключен последний, это видно из следующего. Апостол требовал единобрачия только от представителей церковной иерархии (1Тим.3:2).

¹¹⁷⁹ - 1Кор.7:5.

¹¹⁸⁰ - Migne, Patr. Curs, compl. (T. XLI. Col. 1024–1025).

¹¹⁸¹ - Там же, т. II Col. 442–443.

¹¹⁸² - Там же, т. I. Col. 1283, 1288 et. cet.

¹¹⁸³ - Там же, т. XIII. Col. 1245 и 1848–1849.

¹¹⁸⁴ - См. подробности на стр. 34–52 в цитированном сочинении проф. Н. Н. Глубоковского «О разводе по прелюбодеянию» et cet.

¹¹⁸⁵ - Стр. 258 в «Писаниях мужей апостольских»

¹¹⁸⁶ - См. об этом на стр. 688 и дальнейших в 4-й кн. «Православного Обозрения» за 1883 год.

¹¹⁸⁷ - Стр. 121 в сочинении профессора И. С. Бердникова «Курс церковного права» (Казань, 1888 г.)

¹¹⁸⁸ - Мф.5:33–37.

¹¹⁸⁹ - Стр. 99 в «Worin besteht mein Glaube».

¹¹⁹⁰ - С употреблением клятвы в разные периоды истории человечества и у разных народов достаточно знакомит, заметим со своей стороны, сочинение Стриппельмана «Der christliche Eid». Из него видно, что лишь превратное представление о Боге и об отношении к Нему человека или сектантская узость понимания Христова учения служили и служат причиной того, что употребление клятвы иногда считалось и считается недозволительным...

¹¹⁹¹ - Гр. Толстой для своих целей умолчал при этом о толковании слов Христа касательно клятвы Иоанном Златоустым. Если бы он привел это толкование полностью, то читатели увидели бы, что он и здесь открывает уже давно открытое Златоустым и совершенно напрасно корит представителей церкви за злоупотребление словами Христа.

¹¹⁹² - Стр. 101–104 в «Worin besteht mein Glaube».

¹¹⁹³ - Стр. 281–283 в «Worin besteht mein Glaube».

¹¹⁹⁴ - Более подробное изложение библейского учения о клятве и более обстоятельный разбор возражений против неё сделаны в нашей брошюре «О клятве и присяге». См. также наше сочинение под заглавием «Отношение евангельского нравоучения к закону Моисееву и к учению книжников и фарисеев по Нагорной проповеди Христа». Здесь скажем лишь то, что вызывается речью гр. Толстого об этом предмете.

¹¹⁹⁵ - Евр.6:16.

¹¹⁹⁶ - Евр.6:17.

¹¹⁹⁷ - Op. L. V. Epist. 30 ad. Valesian. Imperatorem.

¹¹⁹⁸ - , например, свою голову, деньги и т.п.

¹¹⁹⁹ - Стр. 178–179 в 5 ч. «Творений» (русский перевод).

¹²⁰⁰ - Там же, стр. 182.

¹²⁰¹ - Там же.

¹²⁰² - Там же, стр. 174, 181.

¹²⁰³ - Быт.22:16–18.

¹²⁰⁴ - Втор.6:13.

- 1205 - Исх.22:8–11; Чис.5:19–21.
- 1206 - Евр. 6:16.
- 1207 - Втор.6:13,25 и прочее.
- 1208 - Иер.5:7; Сир.23:9; Лев.19:12; Втор.23:21.
- 1209 - Ис.65:16; Иер.12:16.
- 1210 - Втор. 6:13; Пс.62:12. К сожалению, это забывается даже некоторыми и из православных толкователей...
- 1211 - Ин.5:30–32.
- 1212 - Чис.5:20–22.
- 1213 - Мф.26:63–64.
- 1214 - Мф.26:65.
- 1215 - Мф.26:66.
- 1216 - Стр. 142–143, 155 в «Кратком изложении Евангелия».
- 1217 - Лев.19:12; Втор.23:21. В этих, цитируемых Христом, местах ни одного слова не говорится о присяге, приносимой по требованию церковной или гражданской власти. Ясно, что Христос прямо не затрагивал вопроса о присяге, излагая Свое учение о клятве. Это весьма важное обстоятельство!
- 1218 - Мф.5:34–36.
- 1219 - Мф.23:16–22.
- 1220 - К сожалению, на всё это не обращают должного внимания не только авторы разных статей о клятве (см., например, статью Добронравова в «Православном обозрении» за апрель 1889 г.), не только полемизирующие с гр. Толстым, как, например, г. Орфано, ко даже и составители систем нравственного богословия, как, например, о. Солярский.
- 1221 - 3Цар.8:31–32; 1Цар.24:22–23; 2Пар.15:14–15; 1Езд.10:5 и другие. Абстрактную формулу присяги признает лишенной значения даже Шопенгауэр в одном из своих сочинений (стр. 378 в 6 т. «Sämmtliche Werke»). См. о значении религиозной клятвы и на стр. 117 во 2 кн. «Философского Трехмесячника», издававшегося проф. А.А. Козловым в 1886 г. Что религиозная клятва и для совести клянущегося, поскольку он верует в живого Бога, имеет более обязующей силы, чем простое слово, это не подлежит сомнению.

1222 - Стр. 174 в 5 ч. «Творений».

1223 - Ссылающиеся на св. Иоанна Златоуста опускают из виду не только слова св. Григория Богослова о надлежаще приносимой клятве, как о благочестивом деле, но и то, что сам Богочеловек употреблял клятву в потребных случаях. Неужели и Он творил неподобающее? Только тупость понимания дела могла бы дать утвердительный ответ на этот вопрос! Что касается св. Иоанна Златоуста, то не следует останавливаться только на одном месте его Творений, а нужно брать во внимание и другие их места. Кроме того, чтобы правильно понимать смысл сказанного Златоустом о клятве в его толкованиях на Нагорную беседу, необходимо иметь в виду, с каким современным ему нравственным недугом борется он тут, и почему он не остановил здесь внимания на иной стороне вопроса о клятве.

1224 - Стр. 30 в «Чтениях греческого текста» св. Евангелий.

1225 - Само собою ясно, что тут имеется в виду собственно субъективная сторона дела.

1226 - 1Кор.15:29.

1227 - Так именно к определяется некоторыми толкователями значение здесь слово δλωσ. См., например, брошюру Кохомского о клятве (Киев. 1895 г.)

1228 - Иак.5:12.

1229 - Напрасно думают некоторые, будто тот, кто ручается Богом, имеет в виду, в случае измены своему слову, отречься от Него. Так называемая предметная клятва, если бы она относилась к Богу, не должка иметь такого смысла. К тому же, самое обращение к клятвам тварными предметами есть уже своего рода забвение Бога, отречение от Него...

1230 - Стр. 27 в сочинении «Jesus und Hillet».

1231 - Стр. 24–25 в 1-й кн. «Православного Собеседника» за 1856 год». Пиша наше сочинение для первого издания, мы, к сожалению, не знали о существовании такой статьи. На нее указал нам один из рецензентов, но в обличение только себя самого.

1232 - Стр. 174 в 5 ч. «Творений».

1233 - В этом-то особом духе и смысле и состоит новизна Христовой заповеди о клятве.

1234 - Толкования на Евангелие от Матфея, беседа 17.

1235 - Отсюда видно, как ошибаются те, которые находят несовместимым узаконение Богом клятвы с мыслью о том, что надобность в ней обуславливается существованием греха или зла среди людей.

1236 - Дозволительность лжи ради чьего-либо блага, решительно не допускаемая христианским нравственным чувством, имеет место в сущности лишь с той утилитарной точки зрения, на которой стоит гр. Толстой. Представители и защитники её действительно не должны видеть ничего дурного во лжи, если последняя, по их мнению, ведет к чьему-либо благу. Те подделки и искажения евангельского текста, которые дозволил себе Л. Толстой в своем «Кратком изложении Евангелия», тоже ничем иным не могут быть объяснены, кроме как его социалистическо-утилитарной точкою зрения, освящающей ложь, обман, если они, по мнению разделяющего эту точку зрения, ведут к чьему-либо благу. Понятно, что тут и благо понимается неправильно.

1237 - Деян.4:19.

1238 - Такой именно смысл в подобного рода клятвах совершенно справедливо усматривает и Гартман в его сочинении «Das religiose...»

1239 - Рим.1:9; 2Кор.1:23; Флп.1:8 и т.д.

1240 - Евр.6:16.

1241 - 1Тим.1:10.

1242 - Стр. 35–36 в «Писаниях мужей апостольских».

1243 - Там же, стр. 73.

1244 - См. 16 главу в 1-й Апологии Иустина и 32 главу во 2-й книге сочинения Иринея «Против ересей».

1245 - Стр. 185 в 5 ч «Творений».

1246 - Стр. 324 в «Беседах к антиохийскому народу» (русский перевод).

1247 - Commentar. in Matth. Cap. V. Uers. 34.

- 1248 - См. 30 и 94 правило IV вселенского собора.
- 1249 - См. гл. 32 в его *Apologeticus*.
- 1250 - Мф.7:1–5.
- 1251 - Лк.6:37.
- 1252 - Стр. 30–32 в «*Worin besteht mein Glaube*».
- 1253 - Иак.4:11–12.
- 1254 - Стр. 32–39 в «*Worin besteht mein Glaube*».
- 1255 - Замечательно старание гр. Толстого обвинить в неискренности православных учителей церкви и её богословов...
- 1256 - На неё указывает Л. Толстой всех ходом своей речи, а не только что отдельными фразами. Во чтобы то ни стало уронить учителей и богословов православной церкви в мнении своих читателей он действительно искренно усиливается ради своих антихристианских целей...
- 1257 - Стр. 39–44 в цитированном сочинении гр. Толстого. Нужно отдать ему справедливость в данном случае: его аргументация, направленная против судов и судебных учреждений, удалась ему гораздо больше, чем во многих других случаях.
- 1258 - Ин.8:15
- 1259 - Быт.6:3; Гал.5:19–21 и т.д.
- 1260 - Гал.5:20.
- 1261 - Рим.14:3.
- 1262 - Мы уже замечали о нелепости той мысли, будто, кому бы и что бы ни говорил Христос, Его слова относятся ко всем людям без исключения и должны быть выполняемы всеми ими без изъятия.
- 1263 - Так понимают дело и специалисты по изучению греческого языка. См. стр. 32 в 1-м выпуске проф. Некрасова «Чтение греческого новозаветного текста». Сравн. с этих сказанное и на стр. 271–272 в 3 ч. «Православного Собеседника» за 1895 г.
- 1264 - Мф.12:7.
- 1265 - Мф.12:1–6,8–9.

- 1266 - Мк.2:24.
- 1267 - Иак.5:6.
- 1268 - Мф.27:20; Лк.23:10; Мк.14:64; Ин.19:7,15–16.
- 1269 - См. касательно рассмотренных мест в сочинении профессора Некрасова «Чтение греческого новозаветного текста».
- 1270 - Рим.1:30.
- 1271 - 1Пет.3:16.
- 1272 - Иак.4:11.
- 1273 - Мф.10:14.
- 1274 - Мф.18:15–17. См. подробности о характере церковного суда и об его функциях в сочинении Заозерского «Церковный суд в первые века христианства».
- 1275 - 1Сол.5:11,14; Еф.5:11.
- 1276 - 1Кор.5:1–2.
- 1277 - О разных церковных наказаниях см. в сочинении Суворова «О церковных наказаниях» (СПб. 1876 г.)
- 1278 - Возмездие это прежде всего требуется идеей справедливости, правды. Нравственное зло, обнаруживающееся во вне, во вредных и губительных действиях даже для других лиц, далеко не всегда может быть источником лишь, так сказать, внутренней наказуемости, но должно быть караемо и установленной для того властью, но справедливому замечанию Игеринга (стр. 127 в т. 1 сочинения «Geist des Romischen Rechts», 4-е издание).
- 1279 - Лк.12:58–59; 18:1–6.
- 1280 - Мф.10:17.
- 1281 - Эту мысль с настойчивостью высказывает он на стр. 182 в «Изложении Евангелия с примечаниями» et. cet.
- 1282 - Ин.8:3–11.
- 1283 - Забыл гр. Толстой и о повсюдном существовании царского права помилования обвиненных судах, см. стр. 266 в сочинении Стронина «Политика как наука».
- 1284 - Ин.19:4,6 и т.д.
- 1285 - Ин.19:12; Мк.15:11.

- 1286 - Мф.23:23, ср. Втор.19:15–21; 27:19.
- 1287 - Лк.11:42.
- 1288 - Стр. 323 во 2-м томе «Археологи Кейля»
- 1289 - Лк.23:41.
- 1290 - Лк.23:43.
- 1291 - Рим.12:19.
- 1292 - Лк.12:13–14.
- 1293 - В русском литографированном издании гр. Толстой ссылается на это место в доказательство отрицания Христом судов. Очевидно, Л. Толстой после понял негодность и вред этой ссылки.
- 1294 - Лк.12:15.
- 1295 - Иак.4:11–12.
- 1296 - Ин.7:24.
- 1297 - Иак.2:6
- 1298 - Иак.2:13.
- 1299 - Рим.2:21–31.
- 1300 - Рим.2:32.
- 1301 - Рим.13:1–4.
- 1302 - Рим.2:1.
- 1303 - 2Кор.7:11, и многие другие места его посланий.
- 1304 - Рим.2:3.
- 1305 - 1Кор.6:1–8.
- 1306 - Учреждение такого суда не может быть предвосхищением прав суда у законной гражданской власти уже и потому, что последняя вовсе не заинтересована в том, чтобы вторгаться во все мелкие распри и недоразумения между гражданами.
- 1307 - Флп.1:23.
- 1308 - Флп.1:25–26.
- 1309 - Деян.16:37; 23:17–30; 25:11.
- 1310 - Стр. 30,32 в «Учении двенадцати апостолов».
- 1311 - Стр. 74–75 в «Писаниях мужей апостольских».
- 1312 - Там же, стр. 110.

1313 - Он нашел бы не у них, а разве, например, у Тертуллиана колебательное и даже чуть ли не отрицательное отношение к гражданским судам (См. De idolatria, 17). Но такая ссылка ничем не доказывал абы, так как Тертуллиан не чужд был монтантских заблуждений, осуждаемых подлинно-христианским учением.

1314 - Стр. 69 в «Сочинениях древних христианских апологетов». Гр. Толстой умолчал и о том, что Афинагор же и многие другие христианские апологеты обращались к самим государственным законодателям с просьбами о судебной защите христиан.

1315 - Стр. 39 в Сочинениях его.

1316 - См. подробности в сочинениях Гильо «Les Prisons de Paris et les prisonniers» (Paris, 1890 г.)

1317 - № 12 «Церковных Ведомостей» за 1895 год.

1318 - Всякий сам может узнать массу подобных фактов от добросовестных и сведущих представителей полицейского надзора и судебной власти.

1319 - Стр. 43 в сочинении Тарда «Преступления толпы».

1320 - Государство обязано предпринимать все меры к тому, чтобы ограждать своих граждан от эксплуатации со стороны евреев и не позволять последним разорять и развращать население...

1321 - Нарочито выражаемся умеренно, чтобы, при нашей очевидной для всякого уступчивости, тем ярче выступила вся фальшь воззрений гр. Толстого.

1322 - См. подробности об учрежденном Огюсте Контом культе, его основах и мотивах в 1 томе «Systeme de politique positive» (стр. 541) и потом в его «Catechisme positiviste» (стр. 114). Между тем как гр. Толстой, подобно многих социалистам, крайне предубежден против ап. Павла, Конт учредил даже особый праздник в честь этого величайшего из апостолов и действительно благодетеля человечества, заслуг коего даже нельзя и сравнивать с заслугами многих из тех, которых особенно почитил Конт.

1323 - Мф.5:43–48.

1324 - Стр. 108–112 в «Worin besteht mein Glaube». Мысль, будто ветхозаветное законодательство предписывало враждебные отношения к не иудеям, весьма распространена. Ее высказывает, между прочим, и Кант (стр. 226 в 6-й части «Sämmtliche Werke»). У нас же была издана в 1892 году брошюра «Отношения Израиля к остальным народам по Моисееву закону», неизвестный автор которой задался специальной целью доказать ту же самую мысль.

1325 - Стр. 112–113 в «Worin besteht mein Glaube».

1326 - Стр. 113 в «Worin besteht mein Glaube».

1327 - Стр. 72 во 2-м томе сочинения Ушинского «Человек как предмет воспитания».

1328 - Там же. То же самое допускает Дж. Ст. Милль (стр. 388 в т. 2 «Логик»), Вундт (стр. 947–950 в «Основаниях физиологической психологии») и многие другие ученые.

1329 - Рим.7:14–25.

1330 - Легендарная и действительна история буддизма не чужда рассказов о якобы гуманных отношениях некоторых его горячих приверженцев ко врагам своим, но в основе таковых отношений лежало полное равнодушие ко всему и даже желание быть убитым, лишь бы скорее погрузиться в нирвану. Отсюда видно, что в подобных действиях буддийских фанатиков нирваны никак нельзя усматривать любви ко врагам. То, что мы сказали о буддистах, вполне приложимо и к тем стоикам, которые ознаменовали себя подобными же действиями...

1331 - 2Цар.5:11.

1332 - 2Цар.10:2.

1333 - Исх.24:12.

1334 - Исх.24:15–16.

1335 - Втор.20:16–18; 25:17–18.

1336 - Исх.32:22–28; Втор.13:6–11; 17:2–7.

1337 - Суд.1:6–7.

1338 - Втор.23:3–6.

1339 - Втор.23:7.

- 1340 - Лев.26:14–33; Втор.28:15–68 и т.д.
- 1341 - Лев.20:23; Чис.31:16; Втор.9:4–5 и т.д.
- 1342 - Быт.22:18; 28:14; Исх.9:16.
- 1343 - Чис.15:40; Втор.6:24–25; 11:18; 12:23; Лев.20:26 и т.д.
- 1344 - 3Цар.8:41–43.
- 1345 - Ис.2:4; 11:9–12.
- 1346 - Втор.15:1–3; 23:19–20.
- 1347 - Исключительные или уродливые явления не берем, конечно, в расчет.
- 1348 - Лев.25:35–37.
- 1349 - Лев.29:34.
- 1350 - Втор.23:7.
- 1351 - Стр. 281, во 2 ч. «Руководства к библейской археологии».
- 1352 - Лев.25:47.
- 1353 - Исх.23:9; Лев.19:34; Втор.10:19.
- 1354 - Исх.12:48–49.
- 1355 - Исх.11:2. К сожалению, ни Кейль, ни еп. Хрисанф не обратили внимание и на это важное обстоятельство...
- 1356 - Лев.20:26; ср. Втор.30:10–15.
- 1357 - Втор.17:15.
- 1358 - Исх.23:4–5.
- 1359 - Мих.7:6.
- 1360 - Исключением, по-видимому, представляется стих из Лк.19:43, но здесь речь Христа обращена к Иерусалиму и имеет в виду только будущих разрушителей его. Значит, и это место против гр. Толстого, а не за него...
- 1361 - Мф.22:44.
- 1362 - Ин.15:1–5.
- 1363 - Лк.1:71,74.
- 1364 - Деян.7:28.
- 1365 - Исх.16:3.
- 1366 - Лк.6:27–30. Л. Толстой в данном случае как бы забыл, что заповедь о непротивлении злему и заповедь о любви к

врагу органически связаны одна с другою и в сущности представляют разностороннее раскрытие одной и той же мысли. Напрасно опускают это из виду и толстофилы.

1367 - Исх.23:4–5.

1368 - Мф.5:43.

1369 - Втор.9:4–5 и т.д.

1370 - 3Ездр.6:55–57.

1371 - Стр. 286 в сочинении Ляйтфута «*Horae hebraicae et talmudicae et quatuor Evangelistas*» (Lipsiae, 1675 г.)

1372 - Стр. 10, 96, 100, 138 в сочинении С. Диминского «Евреи, их вероучение и нравоучение» (СПб. 1891 г.)

1373 - См. стр. 156–158 в нашем сочинении «Отношение евангельского нравоучения к закону Моисееву и к учению книжников и фарисеев по Нагорной проповеди Христа».

1374 - Толстофилы ради своих нечистых целей подменивают это слово словом «исключительный», но такие подлоги, будучи не честными, извращают все дело. Исключительная любовь к своему народу есть, конечно, грех, в чем менее всего сомневаемся и мы.

1375 - Патриотизм предполагает любовь не только к своему народу, но, между прочим, и к Родине, как стране, в которой мы родились, и в которой обитают наши соплеменники. Между тем, гр. Толстой говорит о патриотизме в смысле любви лишь к своему народу. Вот почему и мы будем рассматривать патриотизм преимущественно с этой стороны.

1376 - Пс.136:5–6.

1377 - Стр. 231 в сочинении протопресвитера И. Л. Янышева «Православно-христианское учение о нравственности» (Москва, 1887 г.)

1378 - Мф.10:6.

1379 - Лк.19:41–42.

1380 - Лк.19:43.

1381 - Лк.7:2–6; ср. Лк.6:17; 7:1.

1382 - 1Тим.5:8.

1383 - Рим.9:1–4.

- 1384 - Стр. 15 в «Сочинениях христианских апологетов».
- 1385 - Стр. 154 в «Писаниях мужей апостольских».
- 1386 - Стр. 286 в «Worin besteht mein Glaube». Некоторые толстофилы, вопреки заявлениям самого Л. Толстого, недобросовестно уверили, будто он признает любовь к Родине и к своему народу. Между тем, гр. Толстой в 1900 году снова излил свою ненависть к патриотизму в брошюре «Патриотизм и правительство», изданной в Англии услужливым Чертковым.
- 1387 - Мк.3:35.
- 1388 - Мф.28:19.
- 1389 - Мф.25:32.
- 1390 - Деян.17:26.
- 1391 - Рим.10:12.
- 1392 - К сожалению, это допустил, между прочих, Н. Г. Дебольский в сочинении «О высшем благе» (стр. 328)
- 1393 - Стр. 1 в брошюре «Патриотизм и правительство».
- 1394 - Стр. 643 в т. 2 сочинения Мартенсена «Христианское учение о нравственности».
- 1395 - Стр. 148 в 1 ч. «Царство Божие внутри вас»
- 1396 - Там же, стр. 186.
- 1397 - Стр. 4–7 в брошюре «Патриотизм и государство».
- 1398 - Там же, стр.6–7.
- 1399 - Во всех же других случаях он не допускает такого извращения дела в вопросе о патриотизме.
- 1400 - Там же, стр.3.
- 1401 - Мф.7:3–5. Кто обличает недостатки в родном народе, тот прежде всего должен видеть и устранить личные недостатки.
- 1402 - Стр. 489 в сочинении Лютардта «Апология христианства» (русский перевод А. П. Лопухина).
- 1403 - Стр. 2 в брошюре «Патриотизм и правительство».
- 1404 - Стр. 1,7,10 в брошюре «Патриотизм и правительство».
- 1405 - Стр. 7 в брошюре «Патриотизм и правительство».
- 1406 - Стр. 8 в брошюре «Патриотизм и правительство».

- 1407 - Стр. 7 в брошюре «Патриотизм и правительство».
- 1408 - Ис.30:15.
- 1409 - Стр. 3 в брошюре «Патриотизм и правительство».
- 1410 - Исх.23:22–33; Чис.21:21–25; 33:53–55 и т.д.
- 1411 - Лев.20:26. Уже из этого видна неосновательность мнения Канта, будто Бог, как Он изображается в ветхозаветных книгах Священного Писания, чужд таких нравственных свойств, какие предполагаются в Нем религиозным сознанием человечества (стр. 224 и 226 в 6-й части «Sämmtliche Werke»).
- 1412 - Чис.31:19.
- 1413 - 1Пар.28:3.
- 1414 - Ис.2:3–4.
- 1415 - В русском переводе оно издано в 1874 году Солдатенковым.
- 1416 - Стр. 301 в сочинении «Политика как наука».
- 1417 - Там же, стр. 279.
- 1418 - Мф.11:11. Кстати, гр. Толстой поставляет Иоанна Крестителя в ряду великих учителей, или мудрецов, человечества и не редко ссылается на его слева в доказательство своих мыслей. Значит, тем важнее для нас то, как судил Предтеча Христа о военной службе и о войне.
- 1419 - Лк.3:14.
- 1420 - Лк.3:10–11.
- 1421 - Лк.3:12–13.
- 1422 - Лк.3:14.
- 1423 - Стр. 302 во 2 томе «Толкового евангелия еп. Михаила» (3-е издание).
- 1424 - Мф.14:3.
- 1425 - Стр. 115 в «Worin besteht mein Glaube».
- 1426 - Мф.24:6–7.
- 1427 - Ин.18:36.
- 1428 - Мф.8:5–11.
- 1429 - Стр. 190–191 в книге «В чем моя вера».

1430 - Там же, стр. 91,96. См. также стр. 31в 1 части «Царства Божия внутри вас» и стр. 5 в брошюре «Об отношении к государству».

1431 - По вопросу и о войне он сближается с буддизмом.

1432 - Стр. 145 у С. М. Соловьева в первой кн. «Истории России с древних времён» (2-е изд.)

1433 - Стр. 59–67 в сочинении Хитрова «Святой благоверный великий князь Александр Ярославич Невский» (Москва, 1895 г.)

1434 - Мф.5:21.

1435 - Ин.17:9,20.

1436 - Лк.23:34,43.

1437 - 2Ин.1:10.

1438 - Ведь даже и в родной семье люди различают хороших братьев от дурных и всячески, хотя бы и силою, ограждают первых от вредных действий последних.

1439 - Ин.14:27.

1440 - Лк.12:51.

1441 - Деян.10:1–2,7. Подчиненный Корнелию воин назван здесь благочестивыми.

1442 - Стр. 9 в литографическом издания сочинения «В чем моя вера» (СПб. 1885 г.)

1443 - 1Кор.7:20.

1444 - 1Кор.7:21.

1445 - 1Кор.9:7; 1Тим.1:18; 2Тим.2:3–4; Евр.11:32–34.

1446 - 1Пет.2:13–15.

1447 - См. в «Книге правил».

1448 - Там же, правило 13.

1449 - Стр. 445 в 1 том журнала «Вера и церковь» за 1899 г. См. статью проф. Камаровского «Идея мира и церковь».

1450 - Стр. 91–92 в сочинении «В чем моя вера».

1451 - Там же.

1452 - Стр. 112 в «Сочинениях св. Иустина». Ср. у Тертуллиана в «De corona milit.» 1, 11–15 и у Евсевия «Церковная история» VII, 15 и т.д.

¹⁴⁵³ - 13-е правило. Имеется в виду, конечно, то, что воин не всегда может быть свободен от страстей и во время войны.

¹⁴⁵⁴ - Стр. 113 в 9 кн. «Православного обозрения» за 1890 г. (статья о. Светлова о войне). См. также стр. 205–210 в сочинении Вл. С Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (СПб 1900 г.)

¹⁴⁵⁵ - Стр. 13 в брошюре «Патриотизм и правительство».

¹⁴⁵⁶ - Ведь сам гр. Толстой называет человеческое тело источником зла, а человеческую личность объявляет чисто-животным элементом в нас. Между тем, этому я и его телесным потребностям и должны взаимно служить люди. Разве это не верх бессмыслицы и безнравственности?

¹⁴⁵⁷ - Чуть не демоническое самомнение и упрямство гр. Толстого лишает нас надежды на его возвращение в недра православной церкви, хотя и мы пламенно желали бы этого ради его вечного блага...