Профессор, протоиерей Николай Стеллецкий

# ОПЫТ НРАВСТВЕННОГО ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ В АПОЛОГЕТИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ

**В трех томах**
**(Из чтений по Богословию в Императорском Харьковском Университете)**

**Том второй**
**(об индивидуальной, или личной, нравственности)**

**Том третий**
**(об общественной нравственности)**

Москва
ФИВ
2011

Памяти в Бозе почившего своего благодетеля,
преосвященного Арсения, архиепископа Харьковского,
в знак сыновней любви и благодарности к нему,
сей труд посвящает автор

*Рекомендовано к публикации*
*Издательским Советом*
*Русской Православной Церкви*

Составитель серии М.Б. СМОЛИН

**Профессор, протоиерей Николай Стеллецкий.** Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении. Тома 2 и 3. / М.: ФИВ — 2011. — 736 с.

ISBN 978-5-91399-018-1

Книга «Опыт нравственного богословия в апологетическом освещении» крупного православного богослова, протоиерея Николая Стеллецкого (1862–1919) впервые вышла в Харькове в 1914–1917 годах, в трех томах.

Протоиерей Николай Стеллецкий был профессором богословия Императорского Харьковского университета с 1909 года, автором многочисленных богословских трудов, доктором богословия. Печатаемое нами капитальное исследование является лучшим академическим курсом по нравственному богословию, которое составлено по лекциям знаменитого профессора.

После революции, в 1919 году протоиерей Николай Стеллецкий был взят в заложники Харьковской ЧК, вывезен в Орел и жестоко убит.

Для всех интересующихся религиоведением, богословием, философией и этикой.

© Издательство «ФИВ», 2011
© Смолин М.Б. Составление, 2011
© Бикашов Д.Е. Оформление, 2011

# ОГЛАВЛЕНИЕ

# ТОМ ВТОРОЙ

Вместо предисловия ..... 9

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ
### Нравственность индивидуальная, или личная

**О внешнем выражении нравственного настроения христианина в разнообразных видах частных отношений и обязанностей его как индивидуума по отношению к Богу, себе самому и ближним**

**Нравственные отношения и обязанности в отношении к Богу**

XXX. Богопочтение.
*Основание богопочтения и побуждения к нему. Свойства истинного богопочтения и невозможность его вне христианства. Виды богопочтения* ..... 11

**Добродетели, выражающие внутреннее богопочтение**

XXXI. Вера
*Понятие о вере как добродетели. — Свойства истинной веры как сердечного убеждения. — Совершенство веры в благоговении. — Характер благоговейной веры. — Грехи против веры* ..... 21

XXXII Надежда
*Понятие о христианской надежде как добродетели. — Основание и предмет надежды. — Возможность этой добродетели только в христианстве. — Принадлежности христианской надежды. — Грехи, противные надежде на Бога* ..... 41

XXXIII. Любовь к Богу
*Отношение любви к вере и надежде. — Понятие о любви к Богу. — Возможна ли любовь к Богу как Существу невидимому и как возможна? — Совместимость любви к Богу с истинными отношениями к природе и людям. — Свойства, или признаки, истинной любви к Богу. Пороки, противные любви к Богу* ..... 53

**Внешнее богопочтение и главные его виды**

XXXIV. Молитва
*Понятие о молитве и виды ее. — Смысл и значение молитвы. — Возражения против нее. — Предмет молитвы. — Образцы ее. — Молитвенное настроение и средства развить и поддержать его в себе* ..... 68

XXXV. Общественная молитва, или общественное богослужение. *Его важность и значение. — Таинства. — Евхаристия. — Почитание храма и святынь его* ..... 87

XXXVI. Воскресный день и праздники ..... 108

XXXVII. Посты. Вегетарианство ..... 119

XXXVIII. Пороки, противные обязанностям внешнего богопочтения ..... 129

**Особенные виды внешнего богопочтения**

XXXIX. Исповедание веры ..... 131

XL. Клятва ..... 134

XLI. Обеты. Обеты аскетизма и монашества ..... 144

**Нравственные отношения и обязанности христианина к себе самому**

XLII. Общие и основные отношения и обязанности христианина к самому себе ..... 163

**Частные, или относительные, обязанности христианина в отношении к самому себе**

**Попечение христианина о развитии души во всех ее способностях**

XLIII. Научное развитие с христиански-нравственной точки зрения ..... 177

XLIV. Эстетическое образование сердца с христиански-нравственной точки зрения ..... 191

XLV. Развитие нравственного характера. Сущность и направление самоусовершенствования ..... 209

XLVI. Попечение о теле и его виды. Пища и питье, целомудрие, одежда, труд и отдых ..... 221

XLVII. Болезни и смерть ..... 240

XLVIII. Грехи против обязанности самосохранения в отношении телесной природы человека. Преступность самоубийства. Долг самопожертвования ..... 250

**Попечение христианина о внешнем своем благополучии**

XLIX. Радости и удовольствия жизни. Театральные представления и другие светские увеселения ..... 270

L. Скорби и страдания жизни ..... 290

LI. Богатство и бедность ..... 306

LII. Честь. Преступность дуэли. Почетное положение в обществе ..... 337

**Нравственные отношения и обязанности христианина как индивидуума по отношению его к ближним**

**Человеколюбие**

LIII. *Понятие о христианском человеколюбии. Всеобъемлемость христианской любви к ближним. Законность преимущественной любви к некоторым из наших ближних. О любви к врагам* ..... 360

LIV. *Свойства истинной любви к ближним. Учтивость, ласковость и благоприветливость. О гневливости. Услужливость, снисходительность, миролюбие, кротость и терпеливое перенесение обид. О непротивлении злу. Христианское дружество, или дружба* ..... 376

**Справедливость**

LV. *Понятие о христианской справедливости и превосходство ее пред справедливостью в дохристианском мире. Правдивость. Ложь по нужде. Искренность и уважение к ближнему* ..... 400

LVI. *Право ближнего на жизнь и здоровье. Смертная казнь преступников* ..... 417

LVII. *Право ближнего на известную меру счастья или благоденствия. О неосуждении ближнего. Зависть. Долг послушания* ..... 429

**Милосердие**

LVIII. *Понятие о христианском милосердии в отличие его от милосердия в языческом и иудейском мире. Основания и свойства христианского милосердия.* ..... 446

LIX. *Виды христианского милосердия. Частная и общественная благотворительность. Благотворительные увеселения. Духовная благотворительность. Добрый пример* ..... 466

LX. Любовь к усопшим (предкам) и к потомству ..... 483

LXI. Любовь к безличной твари ..... 505

# ТОМ ТЕТИЙ

## ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ
## Общественная нравственность

**Христианские начала жизни семейной**

LXII. Нравственное значение семейного состояния ..... 517

LXIII. Брак, его происхождение и достоинство ..... 526

LXIV. Существо брака ..... 536

LXV. Цели брака ..... 550

LXVI. Моногамия. Браконерасторжимость и развод ..... 559

LXVII. Второбрачие. Безбрачие ..... 575

LXVIII. *Нравственные условия заключения брака. Смешанные и неравные браки. Запреты браков в близких степенях родства. Церковное венчание. Гражданский брак* ..... 595

LXIX. Взаимные отношения супругов ..... 623

LXX. Эмансипация женщин ..... 639

**Христианский дом**

LXXI. *Семейная жизнь и семейная любовь. — Обязанности родителей по отношению к детям. Начала христианского воспитания детей в доме родителей* ..... 651

LXXII. *Обязанности детей по отношению к родителям. — Обетования награды в пятой заповеди за исполнение ее и социальное значение этой заповеди. — Родительское благословение. — Братья и сестры. — Родственники. — Господа и слуги* ..... 696

**Христианские начала жизни общественно-государственной**

**Государство**

LXXIII. *Интерес к общественно-государственной жизни. Понятие о государстве. — Происхождение государства. — Цель и этическое значение государства* ..... 721

LXXIV. Христианское государство ..... 734

# ТОМ ВТОРОЙ

## Вместо предисловия

В объяснительной записке к существующей программе нравственного богословия для духовных семинарий высказывается требование, «чтобы нравоучение, излагаемое наукой, было истинно христианское и не походило бы на философское». Соглашаясь, в общем, с этим требованием объяснительной записки, нельзя тем не менее не признать, что нравственное богословие как наука более всякой другой богословской систематической дисциплины нуждается в научно-философских приемах исследования. Разделяя основную мысль записки, мы, однако же, не должны забывать, что божественное откровение (в учении о нравственности по преимуществу) дано именно для естественного разума, для внутреннего сознательно-свободного усвоения его людьми. Другими словами, первоначальнейшие и глубочайшие религиозно-нравственные вопросы естественного откровения в разуме человеческом суть именно те вопросы, на которые ответы мы находим в сверхъестественном откровении, и наш разум, руководимый духом Божиим, должен постоянно учиться лучше спрашивать божественное откровение и получать лучшие ответы. Сказанное вообще о разуме в отношении его к христианскому откровению касается, в частности, и «написанного в сердцах» наших нравственного закона (Рим. 2, 14—15), служащего также естественным откровением. Как носящий в себе все признаки божественного происхождения естественный нравственный закон в известном смысле есть выражение внутри нас воли Самого Творца-Бога, почему язычники, знающие только этот закон, «знают праведный суд Божий» (Рим. 1, 32). Мало того. Естественно-нравственный закон по своему существенному содержанию, можно сказать, тождествен с богооткровенным законом, по крайней мере, Ветхого Завета (Втор. 30, 11—14). Вот почему только в неразрывном гармоническом единении авторитета богодухновенного слова Божия и природного голоса нашей совести могут находить для себя оправдание и уяснение глубочайшие и повелительные требования врожденного нашему естеству нравственного закона.

Внесение философского метода в науку нравственного богословия тем более возможно и даже необходимо, что оно не встречает для себя никаких затруднений в самом существе и отличительной особенности этой богословской науки. Если в области непостижимых истин христианского вероучения, составляющих предмет догматического богословия, в силу свойств самого этого предмета для деятельности разума отводится сравнительно немного места, то в сфере христианского нравоучения, или нравственного богословия, истины которого относятся не столько к премирному Божественному Существу, сколько к человеческой личности, дается нашему разуму много материала для свободного исследования и соображения. Необходимость внесения рационального элемента в нравственное богословие оправдывается и тем, что многие откровенные нравственные истины, доступные и разуму, при его пособии могут быть разъяснены, подтверждены и ограждены от различных нападок, которые слышатся нередко со стороны крайних поборников всякого рода эмпирической этики.

В виду всего сказанного мы в первом — общем, или основоположительном, — томе своего «Опыта нравственного православного богословия в апологетическом освещении» главное внимание сосредоточили на установлении основных этических предположений разума и начал христианского нравоучения, совсем почти не раскрываемых в существующих ныне семинарских учебниках и учебных пособиях по нравственному богословию, — тех общих предположений и начал, на основании которых только и могут быть надлежаще уяснены частные моральные вопросы.

Другой крупный недостаток принятых ныне в семинариях, равно как и в гимназиях, учебников по нравственному богословию находится также в тесной связи с недочетами самих программ по этому предмету и заключается в том, что эти учебники не касаются некоторых, если даже не многих, вопросов индивидуальной и социальной нравственности, обсуждение которых, между тем, весьма важно, особенно ввиду их современного жизненного значения. Поэтому мы в настоящем, втором томе своего «Опыта» с особенной подробностью останавливаемся, а в предполагаемом третьем и последнем томе — намерены остановиться на решении тех именно проблем морали, которые имеют глубокое жизненное значение.

*Прот. Н. Стеллецкий*

3 января 1916 г.

# ЧАСТЬ ВТОРАЯ

# Нравственность индивидуальная, или личная

**О внешнем выражении нравственного настроения христианина в разнообразных видах частных отношений и обязанностей его как индивидуума по отношению к Богу, себе самому и ближним**

## Нравственные отношения и обязанности христианина в отношении к Богу

### XXX

*Богопочтение. — Основание богопочтения и побуждения к нему. — Свойства истинного богопочтения и невозможность его вне христианства. — Виды богопочтения*

От общих понятий о нравственной жизни и деятельности человека-христианина (universalia) перейдем теперь к изложению содержания христианского нравоучения.

Сознательное приложение требований нравственного закона из уважения к этому закону — по Канту, из любви к Богу, Верховному Законодателю — по учению христиан, к деятельности нашей в «отношении к другим свободно-разумным существам, находящимся с нами в живом союз, дает бытие нашим частным отношениям и обязанностям.

Так как в понятии личностей, связанных между собой живым союзом, мы различаем прежде всего Личность Бесконечную, Божественную, затем личности других свободно-разумных существ, и наконец — свою собственную личность, то отсюда все отношения и обязанности в царстве личностей, соединенных между собою живым союзом, естественно могут быть разделены на три главных вида обязанностей их к Богу, к ближним и к себе самим. Это разделение обязанностей оправдывается и откровенным учением. Апостол Павел указывает на такой троякий род обязанностей, когда говорит: «Явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков, научающая нас, чтобы мы, отвергнув нечестие и мирские похоти, целомудренно (σωφρόνως) праведно (δικαίως) и благочестиво (εὐσεβῶς) жили в нынешнем веке» (Тит. 2, 11—12). Насколько мы устрояем свою жизнь и располагаем свою деятель-

ность согласно с требованиями нравственного закона или воли Божией, мы действуем целомудренно (в широком смысле слова); насколько мы держимся правильного образа действий в отношении к другим людям, мы поступаем праведно, а насколько мы, находясь в живом союзе с Самим Богом, стараемся во всем своем поведении соответствовать этому союзу, истинно святить имя Божие, мы живем благочестиво. Эти три главных вида отношений и обязанностей христианина указаны и Самим Господом в заповеди Его о любви к Богу, к ближним и к самому себе: «Возлюби Господа Бога твоего, — говорит Он, — всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим. Сия есть первая заповедь. Вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22, 37—39).

Это разделение обязанностей нельзя, конечно, понимать так, как будто одни из них совсем не входят в другие; напротив, все они находятся в неразрывной связи между собою. Нравственная жизнь как возникающая из одного и того же корня, именно из любви к Богу, есть органическое целое, почему она не может раздробляться на части, независимые одна от другой. Только для лучшего обозрения христианских обязанностей их можно рассматривать по трем главным их видам, не забывая, однако же, что основанием всех их служат именно обязанности к Богу (Быт. 22, 12, 15—18; Втор. 6, 5; Мф. 10, 37—38).

Отсюда в ряду этих обязанностей первое место должны занимать обязанности к Богу, с которых мы и начнем изложение учения о нравственных отношениях и обязанностях христианина. Второе место после обязанностей к Богу должно принадлежать обязанностям к себе самим (а не к ближним, как, по-видимому, следовало бы), так как по заповеди Спасителя мы должны «любить ближнего своего, как самого себя» (Мф. 22, 39). Кто истинно любит самого себя, тот обязательно будет любить и ближнего, согласно заповеди того же Спасителя: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7, 12).

Итак, есть ли у нас на самом деле непосредственные обязанности к Богу, когда Он невидим и непостижим? Деисты отвергают бытие их на том основании, что между миром и Богом, по ним, будто бы существует какая-то неизмеримая и непроходимая бездна, совершенно отделяющая Творца от Его творения. Христианская религия учит о совсем ином отношении Бога к миру, внушая людям, «дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли; хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем, и движемся, и существуем», как и некоторые из языческих поэтов говорили: «Мы Его род» (Деян. 17, 27—28). Кто восхотел сотворить нас и даровать нам ум, сердце и волю, Тот, очевидно, хочет, чтобы мы «искали» Его, «ощущали» Его и стремились к Нему. После же такого богооткровения человеческому роду, какое совершилось в лице воплотившегося Сына

Божия, самый вопрос о «близости» нам Бога должен быть странен для христианина.

Отрицательно относится к нравственным обязанностям нашим к Богу и Кант, который утверждает, что между нами, конечными личностями, и Богом, Личностью Бесконечной, не может быть никаких взаимных обязательств. Бог как Существо Высочайшее, по нему, имеет в отношении к нам только права, а не обязанности, а потому и мы не имеем в отношении к Нему никаких непосредственных обязанностей. То, что называют обязанностями к Богу, в сущности есть обязанность в отношении к нам самим, а не к Богу, т.е. это есть обязанность идеей Бога утверждать нравственные побуждения в нашем разуме. Это обязанности религиозные в кантовском смысле (т.е. постулаты практического разума), а не обязанности нравственные.

Но мы имеем обязанности не только к тем, кто равны с нами по своим правам, но и к тем, кто имеют право и власть нас обязывать. Кто же более имеет такой власти, кроме Верховного Царя всех существ нравственных? Притом же Высочайшая Личность может вступать в отношения к конечным личностям не во имя только Своих прав и Своей власти, но и во имя блага и блаженства конечных личностей, дабы этим сделать их блаженными и причастными Своего Божественного естества. Она свободно и добровольно вступает в нравственные отношения с конечными личностями, т.е. свободно и добровольно ограничивает Свою Высочайшую власть в отношении к ним ради их блага и блаженства, сохраняя в то же время эту свободу и эту добровольность и за конечными личностями. А для того, кто признает Бога не одним только отвлеченным постулатом практического разума, а живым, личным Существом, дело нисколько не изменяется от того, будет ли он называть свои обязанности к Богу религиозными или нравственными, ибо нравственный закон, из которого проистекают эти обязанности, не есть что-нибудь абстрактное, существующее только в понятии, а есть хотение живой и животворящей Личности.

В чем же состоят обязанности наши к Богу? Все эти обязанности обнимаются общим понятием богопочтения (εὐσέβεια, pietas). Под именем богопочтения разумеется изъявление благоговейного служения нашего Богу и смиренной покорности воле Его. Оно по существу своему должно быть исполнено глубочайшего благоговения. Ибо если Серафимы, окружающие на небе Престол Всевышнего, будучи не в состоянии выносить беспредельное величие славы Его, закрывают лица свои, взывая друг к другу: «Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его!» (Ис. 6, 2—3); то с каким благоговейным трепетом должны служить Ему мы, низшие и слабые Его создания (Евр. 12, 28; 2 Кор. 7, 1. Ср. Пс. 2, 11; Ис. 66, 2)? «Как же не превознесем и не прославим Того, — пишет св. Василий Великий, — Кто божествен по естеству, не вместим по величию, могуществен по действиям, благ

в действиях»*. И в своей литургии св. отец пишет: «Достойно яко воистину, и праведно, и лепо великолепию святыни Твоея, Тебе хвалити, Тебе пети, Тебе благословити, Тебе кланятися, Тебе благодарити, Тебе славити единого воистину сущего Бога, и Тебе приносити сердцем сокрушенным и духом смирения словесную службу нашу».

Но чтобы составить себе правильное понятие о христианском богопочтении, надобно обратить внимание на то понятие, какое христиане имеют о Боге, и на то чествование, какое приличествует Богу в христианском смысле. Христианство впервые научило нас знать Бога как Отца Небесного и даровало нам право «называться и быть детьми Божиими» (1 Ин. 3, 1). Нет сомнения, что название Отца усвоялось Богу и в других религиях до христианства. Уже в Ветхом Завете встречается название Отца. Его можно даже находить у языческих народов. Гомер, например, называет Зевса отцом богов и людей. Но язычники, усвояя Богу это название, имели в виду преимущественно творческую силу Божию, от которой все произошло. Даже в отношениях иудеев к Иегове, как мы знаем, преобладало чувство наемничества и рабского страха, а не сыноположения, сыновней доверчивости и любви (Быт. 32, 10; Исх. 34, 6–8; 2 Цар. 7, 20). Одно только христианство, сообщив понятие о Боге как об Отце Небесном и даровав нам право быть чадами Божиими, установило вполне этическое отношение наше к Богу. Христианское богопочтение есть поэтому отношение Отца к детям и детей к Отцу — отношение общения, правды, любви, возведенное на высшую степень искренности, полноты и силы. Этому не противоречит то, что христиане называют Бога Творцом, Промыслителем, Искупителем и Освятителем; потому что Божественное творчество, промышление, искупление и освящение суть только частнейшие моменты единого понятия о Небесном Отчестве.

Основание богопочтения лежит в самой природе человека, который носит в себе постоянное и неискоренимое стремление к Существу Бесконечному, от Которого он получил свое бытие, от Которого чувствует свою зависимость и с Которым хочет быть во взаимном союзе. Но моралисты и вообще мыслители не согласны между собою в объяснении самого происхождения этого стремления, т.е. откуда, почему и по каким причинам оно так могущественно и так необходимо возникает в душе человека. Большей частью хотят объяснить его деятельностью одной какой-либо способности человека. Так, прежде всего одни в основание происхождения его полагают какое-либо чувство. Римские классики, например, выводили его из чувства страха: «Primos in orbe deos fecit timor», — говорили они устами Петрония**. Этим же чувством объясняли его и

* Творения. Ч. III. С. 257. Изд. 3. Москва, 1891.

** «Религия, — говорит Цицерон, — заставляет бояться и чтить некое высшее существо, которое называется божественным» (De invent. II, 53). И в другом месте: «Религию, состоящую в страхе (in metu) и почитании богов, называют благочестием (pietas)» (Ibid. II, 22). Ср. Горация Sat. I, 9, 70).

древние греки, что открывается из их слов: θεοσέβεια, εὐσέβεια (от σέβος — страх или боязнь чего-то недоступного), выражавших первоначальное понятие о религиозных отношениях человека к Божеству*. В наши времена Шлейермахер видел основание богопочтения в специальном чувстве зависимости человека от бесконечного (Abhängigkeits-gefuhl)**. Наконец, Гейдельбергский профессор О. Каспри*** находит основание его в чувстве страха, проникнутого любовью****. Другие в основание его полагают не чувство, а деятельную способность души, волю, или, как говорит Кант, практический разум. Чаще же всего видят основу его в разуме — то в его внутренних идеях, если продолжают еще признавать врожденность этих идей, то в генетическом процессе при этико-теологическом созерцании природы с возникающими отсюда эстетическими чувствами (Гербарт). Но все эти объяснения, усиливающиеся вывести богопочтение из одной какой-либо способности души или даже из одной какой-либо ее деятельности, страдают односторонностью. Богопочтение есть, так сказать, аккорд, в котором звучат все струны нашей души, все ее силы, все ее способности и вся ее деятельность. Главное же — они не объясняют, почему люди смотрят на свое богопочтение не как на мысленное только представление, не как на игру своих душевных сил, а как на живое отношение к живому Богу; почему они убеждены, что могут и должны входить в непосредственное и живое общение с Божеством. Здесь возможно одно только объяснение, именно то, что душа находится в живом взаимодействии с сверхъестественным миром точно так же, как она находится в живом взаимодействии с миром естественным. Непосредственное чувство этого взаимодействия так же неотразимо и неискоренимо в душе человека, как ощущение непосредственного взаимодействия между человеком и миром внешним. Богопочтение есть факт этого взаимодействия с миром сверхъестественным. Такое или иное знание, приобретаемое из непосредственного наблюдения и изучения этого взаимодействия, и приводит человека к такому или иному богопочтению. Это взаимодействие души с сверхъестественным миром прекрасно выяснил ап. Павел, сказавши, «что Бог назначил народам предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли; хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем, и движемся, и существуем» (Деян. 17, 26—28). По учению апостола, предопределенные народам времена (т.е. история)

* См.: проф. Н.П. Рождественский. Христианская апологетика. Т. I. СПб, 1893. С. 136.

** См.: проф. В.Д.Кудрявцев. Религия, ее сущность и происхождение. М., 1870. С. 143—175.

*** Его сочинение «Die Urgeschichte der Menschheit mit Rucksicht auf die naturliche Entwickelung des Fruhesten Geisteslebens. 2 Bde. Leipzig, 1873.

**** См.: проф. прот. Т.И. Буткевич. Религия, ее сущность и происхождение. Кн. I. Харьков, 1902. С. 262—288.

и пределы обитания их (т.е. природа) служат только поводом или средством к исканию и уяснению непосредственного взаимодействия между ними и Богом. Это непосредственное взаимодействие и есть та всеобщая или промыслительная благодать Божия, о которой учит нас св. Церковь*. Она-то и служит глубочайшею основою чествования Бога, хотя дурно понятое иногда народами и ложно истолкованное, оно приводило их часто к неразумному и ложному богопочтению.

Впрочем, христиане, кроме общей или промыслительной благодати, имеют еще особенную, евангельскую благодать**. Сущность этой благодати выразил ап. Павел в следующих словах: «Все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли духа усыновления, которым взываем: «Авва, Отче! Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы дети Божии» (Рим. 8, 14—16). Эта обширнейшая, сугубая христианская благодать и служит еще более глубокой основой нашего богопочтения.

Что же касается побуждений к богопочтению, то у христиан благочестивых и достигших высокой степени нравственной зрелости побуждениями служат «праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14, 17). Впрочем, христианство не исключает и временных побуждений, потому что «благочестие на все полезно, имея обетование жизни настоящей и будущей» (1 Тим. 4, 8). Человеку естественно искать и внешних благ на земле, и если он ищет их не мимо Бога, а в зависимости от Него, то это наилучшим образом обеспечивает и его временное благополучие. Действительно, истинное богопочтение создает и распространяет в окружающей человека среде тот исполненный правды и мира строй жизни, ту прочность и жизненность общественных союзов и учреждений и то материальное довольство и благосостояние, в которых выражается внутренняя богоугодность, нормальное нравственное развитие и истинное достоинство человеческой природы. Семейный, общественный и социальный быт христианских народов, вообще говоря, служит лучшим тому доказательством.

«Бог есть Дух, — говорит Спаситель, — и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4, 24; ср. 2 Кор. 3, 17). Таким образом, свойства истинного богопочтения Спаситель поставляет в неразрывную связь с понятием о Боге как Духе. Бог есть Дух по Своей сущности, т.е. Дух самобытный (Ин. 5, 26), не подлежащий никаким условиям пространства (Пс. 138, 7—10; Иерем. 23, 24) и времени (2 Петр. 3, 8), а потому и истинное богопочтение не может ограничиваться известным только местом и временем, но должно быть повсюдным и всегдашним (Ин. 4, 21—24; Деян. 17, 24; 1 Тим. 2, 8; 6, 14, 16). «Верные поклоняются Ему и славословят Его на всяком месте» — говорит св.

* Послание Восточных Патриархов, член 3.

** См.: о. Янышев. Православно-христианское учение о нравственности. С. 374—396.

Иустин мученик*. «Мы днем и ночью молимся Ему», — говорит св. Киприан**. Бог есть Дух, существующий премирно (Быт. 1, 1; Ин. 1, 3; Деян. 14, 15; Рим. 11, 36; Кол. 1, 16—17; Евр. 11, 3; Апок. 4, 11), а потому и наше богопочтение в противоположность богопочтению язычников и иудеев, ходивших по плоти, а не по духу (Ср. Быт. 6, 3; Иезек. 36, 25—27; Рим. 8, 9), должно быть чуждым всякой плотяности, всякой непремирной примеси, например, пантеистической, признающей богопочтение только переходной ступенью абстрактного созерцания абсолютного; натуралистической, допускающей преобладание эстетической формы над внутренним содержанием; материалистической, стремящейся заменить его одним материальным пожертвованием и пр. Бог есть Дух по Своей жизни, т.е. премудрый (Рим. 11, 33; 1 Цар. 2, 3), всеблагий, премилосердный (Пс. 144, 9; Иак. 1, 17) и пр., а потому, и наше богопочтение должно быть «разумным служением» Ему (Рим. 12, 1), чуждым всяких заблуждений и суеверий (Прем. 13, 1—5; Рим. 1, 21—23; Ин. 26, 2—3; Ефес. 4, 17—18), исполненным милости и добрых дел (Ис. 1, 17; Иак. 1, 27) и пр. Затем, Бог есть Дух, сугубо оживотворяющий христиан, т.е. находящийся с ними в живом, особенном союзе ради бесценных заслуг единородного Сына Своего, по которым мы можем взывать к Нему: «Авва, Отче!» (Галл. 4, 6; Рим. 8, 15). А потому и наше богопочтение должно быть проникнуто детской искренностью, доверчивостью, силою и пр., и даже, если совесть не зазрит нам, детским дерзновением. Наконец, Бог, Которому мы служим, есть Дух Святый и истинный (Ин. 16, 13), гнушающийся всяким притворством и лицемерием (Мф. 15, 8—9; 23, 14), и потому мы должны «поклоняться Ему в духе и истине» (Ин. 4, 24).

Поклоняться же Богу в духе и истине значит воздавать Ему честь не внешними только знаками почтения, (потому что Бог «не требует служения Себе рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание и все» (Деян. 17, 25), но — что главнее всего — внутренним обращением к Нему как к источнику всякой жизни. Только тот истинно чтит Бога, кто в душе своей всегда видит Его пред собою и благоговейно «ходит пред Ним» (Быт. 17, 1). Отсюда уже открывается, что только в недрах христианства возможно истинное богопочтение, потому что только одно оно сообщает истинное понятие о Боге и устанавливает чисто этическое отношение к Нему — отношение Небесного Отца к детям и детей к Небесному Отцу. Отсюда же открывается и то, что истинное богопочтение сводится собственно к внутреннему духовному служению Богу, состоящему во внутренних благоговейных мыслях, чувствованиях и желаниях. «Благий Господь, — пишет св. Иоанн Златоуст, — обыкновенно обращает внимание не столько на наши жертвы, сколько на внутреннее расположение, с каким мы их совершаем, и, судя

* Духовная беседа. 1858. № 12. С. 523.

** Там же. С. 528.

по нему, или приемлет или отвергает наши жертвы»*. Внешнее богопочтение получает значение и достоинство свое от внутреннего, и без этого последнего оно будет или безжизненно или лицемерно.

Тем не менее вполне законно и необходимо и внешнее богопочтение, выражающее сокровенные движения и расположения души нашей к Богу в словах и других видимых знаках и действиях. Само же слово Божие заповедует нам прославлять Бога не только в душах, но и в телах наших, которые равно суть Божии (1 Кор. 6, 20). Против необходимости внешнего богопочтения нисколько не говорят, как это кажется некоторым сектантам, слова Спасителя о том, что христиане «должны поклоняться» (δεῖ προσκυνεῖν) Богу «в духе и истине (ἐν πνεύματι καί αληθεία) (Ин. 4, 24). Везде в Новом Завете слово προσκυνεῖν означает, прежде всего, внешнее поклонение. Первое значение его равняется нашему: «кланяться, поклоняться» в собственном смысле (Ср. Мф. 2, 11; Мк. 5, 6; Ин. 9, 38, Деян. 7, 43; Апок. 3, 9 и др.)**. Внутреннее побуждение к этому поклонению (т.е. почтение или благоговение) только подразумевается при этом. Но христианское поклонение, хотя и внешнее, должно совершаться «в духе и истине» (ἐν πνεύματι καί αληθεία) т.е. должно состоять в тех мыслях и чувствах, которые отличают христианина.

Προσκύνησις — внешняя форма христианского богопочтения, а πνεῦμα и — ἀληθεία внутреннее содержание этой формы, одушевляющий дух и характер. Προσκύνησις, таким образом, вовсе не стушевывается и не исчезает в словах ἐν πνεύματι καί αληθεία: но имеет свой особый самостоятельный смысл. Впрочем, потребность внешнего богопочтения ясна и сама по себе. Человек не есть существо чисто духовное, но состоит из души и тела. Духовная и телесная природы в нем соединены между собой так тесно, что духовная деятельность его непременно отражается в телесной, и чем правильнее и полнее течет жизнь нашей души, тем точнее, целостнее и полнее движения ее выражаются во внешних действиях. Нередко мы не замечаем этой связи между духовной жизнью и телесной, но связь эта несомненно существует: без посредствующей деятельности мозга и нервов, по свидетельству психологической науки, не совершается в нас решительно ни одного душевного явления. Но не одними недоступными обычному наблюдению нервными движениями сопровождаются соответственные душевные явления, происходящие в человеке. Чем живее и сильнее душевные движения происходят в нас, тем яснее и энергичнее выражаются они во внешних переменах и движениях тела. Слово человеческое — вот наиболее общий и естественный выразитель наших внутренних душевных состояний: «От избытка сердца говорят уста» (Мф. 12, 34). Само собой разумеется, что религиозная об-

* Творения. Т. IV. Кн. 1. СПб., 1898. С. 273.

** См. о значении этого слова у Гримма: «Lexicon graecolatinum in Libros Novi Testamenti. Lipsiae, 1868. P. 367.

ласть нашей жизни не должна служить исключением из этого общего закона, которому неизбежно подчинена вся духовная жизнь человека. Так называемая религиозная настроенность не может не сопровождаться, как и всякая другая настроенность, теми или другими видимыми знаками и телесными движениями. Ведь и в религиозной сфере своей жизни человек остается человеком же, т.е. духовно-телесным существом, а потому и тело должно быть своего рода органом религиозной жизни. Потому-то, как свидетельствует история религий, не было и нет такого народа, у которого внешнее богопочтение, вызываемое духовно-чувственною природою человека, не составляло бы самой существенной принадлежности религии![*].

Одно внутреннее богопочтение без внешней, обрядовой стороны, было бы неполным и бездейственным. Внешнее богопочтение имеет весьма важное значение для внутреннего, потому что внешние действия наши обыкновенно поддерживают, возбуждают и усиливают внутреннее расположение души, или горение духа.

После всего нами сказанного не представляется ли безосновательным мнение гр. Льва Толстого и других единомышленных ему (штундистов и подобных им сектантов) противников внешнего богопочтения[**], будто бы это последнее как произвольное измышление церковной иерархии не требуется нравственностью и благочестием человека? В доказательство своего отрицательного взгляда на внешнее богопочтение граф Толстой ссылается даже на авторитет Иисуса Христа, Который будто бы Сам осуждал внешнее богопочтение. Но Господь наш Иисус Христос не мог отвергать внешнего богопочтения. Отвергать внешнее богопочтение могут только те, кто, подобно Л.Толстому с его единомышленниками, отрицают предполагаемую этим богопочтением веру в живого личного Бога, находящегося с человеком в общении, т.е. открывающего ему Свою волю, внимающего его мольбам, прощающего его грехи и вообще устрояющего его временное и вечное спасение. Иисус Христос же для того и приходил на землю, чтобы между прочим внушить людям истинные понятия о Боге как Существе личном и всесовершенном, положить основы христианской религии, а вместе и главным видам ее богослужения (Лк. 4, 2; Мф. 9, 15; Лк. 6, 12; 11, 2—4; 18, 1, 22, 15—20 и др.). Словом и примером собственной жизни Он вопреки увере-

[*] См. об этом подробнее: Р. де ля Грассери. Психология религий. СПб., 1901.

[**] По мнению известного католического богослова — Катрейна, и протестантизм основательно покончил с внешним богопочтением, ибо он устранил не только церковь и иерархию, но и священство, священную мессу, алтарь и большую часть таинств, почитание святых, обеты и монашество, целибат, посты, и довольствуется проповедью и церковными песнями. См.: Die katholische Weltanschauung. S. 465.

нию гр. Толстого не только не отвергал внешнего богопочтения, но заповедал и освятил его. Иисус Христос был «духовен в высшей степени»*, но и Его молитва не была одним внутренним обращением души к Богу, но и выражалась в словах и пении (Мф. 26, 30, 39), сопровождаясь то же время соответственными благоговейными движениями и положениями тела, например, возведением очей к небу, преклонением колен, падением ниц (Ин. 17, 1; Лк. 22, 41; Мф. 26, 39). Если же Спаситель весьма часто и строго обличал фарисеев в приверженности их к внешней стороне религии, то Он вопреки утверждению Толстого собственно порицал в них не внешнее богопочтение, каковое и Сам соблюдал, но то бездушное фарисейство, которое сводилось к пренебрежению живой верой в Бога и исполнением Его нравственных требований (Мк. 7, 8—16 и др.) и которого беречься Христос повелел нам (Мф. 16, 6).

Едва ли основательна и та мысль Толстого, будто бы внешнее богопочтение не только бесполезно, но и вредно, стесняя внешностью и общеобязательностью своих форм дух человека и его свободу. Это стеснение мнимое, а не действительное, и составляет самое обычное явление в нашей жизни. Никто, например, из здравомыслящих людей не видит ни малейшего стеснения свободы своего духа в пользовании чужими поэтическими произведениями, выражающими в более или менее художественной форме подходящие к его настроению душевные состояния. Почему же во внешнем богопочтении с его одинаковыми и общими для всех молитвами, псалмами и проч. мы стали бы усматривать посягательство на свою свободу? Странно было бы не пользоваться для общерелигиозных целей творениями таких церковных песнописцев, как, например, св. Иоанн Дамаскин, которые владели часто неподражаемым даром религиозно-поэтического творчества. Нельзя забывать и того, что христианину не воспрещается выражать по своему — не оскорбляя, конечно, святости Божией — его частные религиозно-нравственные состояния так, как это он может**.

Кто поклоняется Богу духом, тому и на мысль не придет отвергать поклонение Ему внешнее, а как скоро отвергают последнее как ненужное, то этим скорее показывают, что не знают и первого. Отсюда истинное богопочтение обязательно должно иметь как внутреннюю, так и внешнюю сторону. Собственно говоря, богопочтение наше должно быть одно и нераздельно, как по нераздельности единого существа нашего, так и потому, что оно свойственно единому Богу, в Троице поклоняемому (Мф. 4,10; 28, 19—20; Мк. 12, 29—30), но для большего и удобнейшего объяснения его обыкновенно богопочтение разделяют на внутреннее и внешнее.

* Пространный христианский катехизис.

** Проф. А.Ф. Гусев. Необходимость внешнего богопочтения и мнение о нем Л.Н. Толстого. Изд. 3. 1902. С. 14—19.

# Добродетели, выражающие внутреннее богопочтение

## XXXI
## Вера

*Понятие о вере как добродетели. — Свойства истинной веры как сердечного убеждения. — Совершенство веры — в благоговении. — Характер благоговейной веры. — Грехи против веры*

Первая и важнейшая задача нравственного порядка состоит в том, чтобы поставить нас в правильные отношения к Богу как к высочайшей и последней цели всех человеческих стремлений. Это совершается посредством так называемого внутреннего богопочтения. Сущность этого богопочтения применительно к трем силам души: уму, чувству и воле, заключается в трех главных христианских добродетелях: в вере, надежде и любви, издавна уже известных под именем «богословских» (virtutes theologicae), в отличие от древних философских добродетелей (temperantia, fortitudo, justitia, prudentia), определявших отношения человека к себе самому и к ближним*. Ап. Павел пишет: «Теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь» (1 Кор. 13, 13). Иначе сказать, процесс христианской жизни в своем развитии имеет три последовательные ступени: веру, надежду и любовь. Вера просвещает наш разум и научает нас узнавать высочайшую цель и путь к ее достижению. Надежда дает должное направление чувствованиям нашего сердца; любовь подчиняет нашу волю Богу и, так сказать, соединяет ее с Ним как с нашей конечной целью. (1 Ин. 4, 16; 1 Кор. 15, 22). Надежда стремится к Богу как к предмету нашего благополучия, любовь ищет соединения с Ним, насколько Он в Себе Самом достоин бесконечной любви**. В живой действительности при единстве природы нашей души и внутреннем взаимоотношении всех сил ее каждая из этих добродетелей в жизни нашей души теснейшим образом соприкасается одна с другой, и все они по существу своему составляют одно нераздельное целое, взаимно проникают одна другую и одна другую поддерживают, и ни одна из них, сама по себе, не может иметь полноты и совершенства. Теснейшая связь между этими добродетелями в общем (в частностях — ниже) такова. Вера и надежда являются необходимыми предположениями любви. Любящий кого-либо непременно доверяет предмету своей любви, а, доверяя, обязательно надеется на него. Так, любя Бога, человек тем самим верит Ему, верит,

* Впервые эти «богословские» добродетели ввел в систему нравоучения бл. Августин, которому принадлежит даже целое сочинение «Enchir. de fide, spe et caritat. У нас такое наименование добродетелей встречается, например, в «Православном исповедании кафолической и апостольской церкви восточной» (вопр. 3. М., 1848. С. 2) и у свт. Димитрия Ростовского (Четьи Минеи. Сентябрь. М., 1897. С. 322).

** Cathrein. «Die katholische Weltanschauung. S. 342—343.

что все Его слова, все Его обетования и т.д. истинны; веруя, надеется на божественную помощь, на исполнение всех Божиих обетований и пр.*. Несмотря на такую тесную связь и нераздельность этих добродетелей между собой, самосознание, однако же, различает их, как различает разнообразные душевные явления, а наука для большего удобства изучения может рассматривать каждую из них особо.

Первым моментом в развитии христианской жизни, с которого начинается эта жизнь и на котором, как на фундаменте, основываются последующие моменты ее развития, является, как известно, вера (Мк. 1, 15), за которую каждый грешник хватается как за единственно надежный якорь спасения. Мы не можем вступить в какие бы то ни было отношения к Богу, не можем надеяться на Него и любить Его, если не будем прежде всего веровать в Него. Всякому «приходящему к Богу надобно» прежде всего «веровать», ибо «без веры угодить Богу невозможно» (Евр. 11, 6). «Проповедуйте Евангелие всей твари, — сказал Иисус Христос апостолам, — кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк. 16, 15—16). Уже из этих слов явствует, что вера есть добровольное приятие того, что апостолы возвещают как Евангелие Христово. «Вера, — говорит св. Василий Великий, — есть несомненное согласие на то, что выслушано с удостоверением в истине проповеданного по благодати Божией»**. С самого начала верующие существенно отличались от иудеев и язычников (Деян. 2, 44. 4, 32). Под верующими разумелись те, кто под влиянием проповеди и чудес апостольских легко убеждались в том, что Иисус, воскресший из мертвых, есть Сын Божий, и кто поэтому принимали возвещенное им апостолами учение Христово как богооткровенную истину и крестились (Деян. 2, 41). Ради этой веры мученики обретали смерть***. Вера не состоит, как утверждают протестанты, в чисто субъективных убеждениях, которые каждый вырабатывает по своему вкусу и потребностям; в вере мы считаем без сомнения истинным все, что Бог открыл нам через апостолов и их законных преемников. Не потому мы считаем что-нибудь истинным, что мы убедились в справедливости этого доводами своего разума, но только потому, что мы удостоверились в этом непреложным свидетельством вечной истины. Бог как бесконечная, непреложная истина не может заблуждаться и вводить в заблуждение. Раз установлено, что Он нам что-нибудь открыл, то выше всякого сомнения и тому мы обязаны верить. Вот почему в перечне трех основных добродетелей, в которых должна выражаться нравственная жизнь христианина, ап. Павел на первом месте ставит именно веру (1 Кор. 13, 13).

* Проф. А.А. Бронзов. Сущность христианского учения об отношениях человека к Богу / Христианское чтение. 1898. Декабрь. С. 763.

** Творения. Ч. V. Сергиев Посад. 1892. С. 24—25. Ср.: св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. IV. Кн. I. СПб., 1898. С. 396—397.

*** Cathrein. S. 343—344.

Мы видели уже возникновение и развитие веры во Христа при нравственном обращении грешника, т.е. при оправдании и освящении его в св. таинствах. Но это не единственный путь возникновения и развития веры. Люди, любящие истину, пленяются в послушание веры Христовой возвышенностью, истинностью, жизненностью и, так сказать, поразительным величием этой веры. Основание такой веры в некоторой таинственной связи нашей души с Богом как ее первоисточником и вообще с истиной. По слову ап. Иоанна, Сам Дух Божий свидетельствует в нас об истине (1 Ин. 5, 6 и дал.). В силу этой таинственной связи души человеческой с Богом, или с истиной, слово Божие охотно воспринимается человеком правдивым, т.е. внемлющим первоначальному голосу в глубине своей души. Поэтому-то Господь говорил фарисеям: «Кто от Бога, тот слушает слова Божии. Вы потому не слушаете, что вы не от Бога» (Ин. 8, 47); и Пилату: «Всякий, кто от истины, слушает гласа Моего» (Ин. 18, 37). Так именно, т.е. следуя природному голосу истины, уверовали, например Иустин Философ, Пантен, Климент Александрийский и мн. др. древние ревнители христианской науки. Мы не говорим уже о других путях, часто черезвычайных, приводивших к вере во Христа. Вообще пути к вере многочисленны и разнообразны. В этом случае христианство имеет свойство ветхозаветной манны, удовлетворявшей разнообразным вкусам; оно одинаково пленительно для ума, как восхитительно для сердца и поразительно для воли. Но каким бы путем ни зарождалась христианская вера, ее зарождение и развитие есть зарождение и развитие нравственного союза с Божеством. Первый человек разрушил этот союз именно тем, что в своем стремлении к Богоподобию отказался от безусловного доверия руководству Божества и решился узнать сущность добра самостоятельно, собственными силами. Но этот самостоятельный путь познания добра оказался прискорбным и гибельным. Самостоятельное познание добра привело его и к опытному познанию зла, и следовательно, в самом покушении самостоятельного познания добра лежало внутреннее логическое противоречие, потому что вместо Богоуподобления и познания абсолютного добра он узнал теперь добро условное и притом рядом с ограничивающим его злом; вместо непосредственного руководства Божия в деле познания и усвоения этого добра он избрал теперь тяжелый и опасный путь различения и сравнения, наведения и заключения собственного разума. Поэтому первый и необходимый момент при восстановлении союза с Божеством должен состоять именно в свободном со стороны человека преклонении ума своего пред разумом Божественным, в безусловной вере в откровение и руководство Божие. Вера есть, таким образом, внутреннейшее, свободное сочетание духа нашего с Божественным откровением, а отсюда — с Самим Божеством, разумеется, при посредстве бесценных заслуг Иисуса Христа и Его благодати. Она есть акт всемогущий, творческий, ибо ею полагается новое начало всему строю жизни и рождается в нас новый,

таинственный человек. Если в вере дух наш, так сказать, сочетается с всемогущим Богом, и по мере этого сочетания бесконечная сила Божия способна отражаться и в нас, то понятно, почему Господь Иисус Христос усвоял вере такую силу, что ничего не считал невозможным для верующих: «Истинно говорю вам, — сказал Он апостолам, — если вы будете иметь веру с горчичное зерно, и скажете горе сей: перейди отсюда туда; и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас» (Мф. 17, 20). Ап. Павел, изображая необычайные действия веры, говорит, что ветхозаветные праведники «верою побеждали царства, творили правду, получали обетования, заграждали уста львам, угашали силу огня, избегали острия меча, укреплялись от немощи, были крепки на войне, прогоняли полки чужих» (Евр. 11, 33—34). И ап. Иоанн пишет: «Сия есть победа, победившая мир, вера наша» (1 Ин. 5, 4).

Очевидно, что вера христианская, так понимаемая, отличается от житейского доверия, которое составляет собою только низшую ступень знания и нередко становится знанием о заведомо ложном, не соответствующем действительности. Такая вера, будет ли она касаться предметов видимых или невидимых, есть вера теоретическая, историческая и может не иметь никакого влияния на наше сердце и нашу волю. Христианская вера отличается также и от вероятного предположения, составляющего собою среднюю ступень знания, знания гипотетического, которое мы вынуждаемся усвоить за невозможностью иметь более достоверные понятия. Такова вера научная. Христианская вера отличается, наконец, и от непосредственной достоверности, которая составляет собою высшую ступень знания, знания аксиоматического, проникнутого характером необходимой и вынужденной уверенности в чем либо как несомненно истинном*.

Такова вера непосредственного убеждения. Отсюда и самое слово вера, напоминающее нам о верном, неложном, истинном (вера есть познание верного). Но такую веру имеют и бесы, и она, необходимо и непосредственно убеждая их в бытии единого Бога, вместо богопочтения, приводит их только в трепет при сознании Его всемогущества и власти (Иак. 2, 19). Как совокупность известных понятий такая вера правильна, но верующий не получает от нее никакой пользы: она остается в нем как нечто чужое, внешнее и потому «мертвое» (Иак. 2, 14). Христианская вера как добродетель человека, восстановившего союз свой с Божеством, нечто совсем иное: она есть акт души свободный и добровольный, есть нравственная, сердечная верность Отцу Небесному, т.е. всецелая сердечная преданность Богу, своему Творцу и Промыслителю, своему Искупителю через Сына Единородного и Своему Освятителю через Духа Утешителя, сердечная преданность во всех своих, благоприятных и неблагоприятных, обстоятельствах, основанная на живой уверенности, что Господь

* А.И. Струнников. Вера как уверенность по учения православия. Самара, 1887. С. 33—45.

и «кого любит, наказывает» (Евр. 12, 6), но «не допускает быть искушаемым сверх сил» (2 Кор. 10, 13).

Начало такой веры, как мы видели, полагается в обращении человека, т.е. в познании им своей греховной бедности и в познании богатства милости Христовой. Но это только начало. При посредстве спасительных таинств вера переносит богатство Христово на нашу бедность и этим соединяет сердце наше с любовью Господа. И как первоначально вера рождается некоторым таинственным прикосновением Господа к сердцу, глаголанием в сердце, так и потом она поддерживается, развивается и усиливается этим же таинственным прикосновением при посредстве св. таинств. Из них, как из горнила, вера каждый раз выходит обновленною, укрепленною и оживотворенною. Такая вера есть ощущение в себе жизни Христовой. «Испытывайте самих себя, — говорит ап. Павел, — в вере ли вы. Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас? Разве только вы не то, чем должны быть» (2 Кор. 13, 5). Такая вера есть первоначальный акт принятия жизни вечной. «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17, 3). Такою верою человек постепенно входит в теснейший союз с Триипостасным Божеством и, вселивши в сердце свое Христа, живет Его жизнью (Ефес. 3, 16—17), как жил этой жизнью св. ап. Павел, который говорил о себе: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Сначала вселение это мы предполагаем только верою, потом оно начинает подходить под ощущения сердца, а далее и под понятия разума*. «Как же может быть в нас Иисус Христос? — спрашивает один отечественный богослов-моралист. — И отвечает: «Не на словах, не в памяти, не в желании только, но на самом деле. Нужно чувствовать Его присутствие, Его жизнь, Его дыхание. Это есть, так сказать, зачатие Христа в душе верующей. С продолжением жизни обращенного Иисус Христос зачатый растет, укрепляется и доходит до того, что один господствует в человеке, как в апостоле Павле (Ефес. 3, 16—17).

Священное Писание часто сравнивает это с рождением физическим. Жена чувствует при зачатии что-то иное в себе. Обращенный также чувствует в себе что-то двойственное: свою жизнь и другое начало — Иисуса Христа. Эту двойственность прежде всего замечает чувство, потом ум; некоторым, наконец, Иисус Христос является даже видимым образом, как Макарию Великому»**.

Очевидно, что такая вера, отличаясь от знания в собственном смысле с его характером логической вынужденности и необходимости, может быть даром только благодати Божией (Мф. 16, 17; Деян. 11, 21; 2 Петр. 1, 1; Рим. 12, 3; 1 Кор. 12, 9; Ефес. 2, 8). Она не только даруется человеку туне, вследствие благодатной евангельской вести, или, как говорит ап. Павел, «вера от слыша-

* Иннокентий. Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной Академии. Киев, 1869. С. 244.

** Там же. С. 339.

ния, а слышание от слова Божия» (Рим. 10, 17), но и внедряется, укрепляется и вполне расцветает при действии Духа Божия на сердце человека и при благодатном возбуждении св. таинств, так что христианин по мере принятия Духа Святого и участия своего в таинствах постепенно восходит от меры веры в меру веры (Ефес. 4, 16) и может достигать даже здесь, на земле, некоторого небесного богообщения. Хотя вера, так понимаемая, есть дар Божий, но в то же время она есть и наша личная добродетель; потому что она есть глубочайший акт свободной воли нашей, добровольно, а не по какому-либо принуждению решающейся на принятие и усвоение откровенных истин (Мк. 9, 23; Лк. 7, 50; Ин., 36—47; Деян. 17, 11—12; Рим. 10, 9). «Nemo credit, nisi volens», — говорили римляне, потому что вера свидетельствует о добрых сердечных расположениях нашей души, при посредстве которых она и может вселяться нас, укрепляться и возрастать, пока, в конце концов, не заменится боговидением. Вера есть наша личная добродетель и потому, наконец, что она как высший нравственный мотив, как высшая движущая сила втекает в исполнение нами всех наших добрых дел, во всю нашу нравственную жизнь, вполне освещая, согревая и озаряя ее. Христианин должен во свете веры судить о всех вещах и полагает ее в основу всей своей жизни. При всех обстоятельствах он должен наперед спросить себя: чему учит меня вера? и по ней устроять все свое поведение. «Праведный верою жив будет» (Рим. 1, 17; Ср. Аввак. 2, 4). Климент Александрийский, называя веру благодатию*, в то же время говорит, что верить или не верить зависит от нас**, что вера есть «добровольное соглашение»***, имеющее характер послушания Богу****. И св. Василий Великий в вере как добродетели отличает прежде всего элемент послушания Богу. «В рассуждении сказанного Господом, — говорит он, — не должно приходить в колебание и сомнение, но несомненно принимать, что всякий глагол Божий истинен, всесилен, хотя бы в противном уверяла природа. Ибо в этом — и подвиг веры»*****. Значит, христианская вера является актом совместной деятельности свободы и благодати. Человек может своим разумом придти к заключению, что он должен веровать, и собственную волю направить на приобретение веры, но без божественной помощи не обретет ее в своем сердце.

Но почему мы должны направлять свою волю на приобретение добродетели веры? Призвание христианина, между прочим, состоит в познании высочайшей истины, принесенной с неба на землю Тем, Кто сказал о Себе: «Я есмь путь, и истина, и жизнь» (Ин. 14, 6); «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине» (Ин. 18, 37; ср. 8, 40). Усвоение же этой

* Strom. I, 6; 38, 5.
** Strom. IV, 24; 153, 1.
*** Strom. II. 2; 8, 4.
**** Strom. II, 4; 16, 2.
***** Творения. Изд. 3. Ч. III. М., 1891. С. 301.

высочайшей истины совершается именно верою во исполнение обетования Спасителя: «Если пребудете в слове Моем (т.е. уверуете в Меня), то... познаете истину, и истина сделает вас свободными» (от заблуждений) (Ин. 8, 31—32). Но добродетель веры имеет в жизни христианина не теоретическое только значение, но и нравственно-практическое. Усвояя истину Христову, человек воспринимает верою слово Божие, которое становится в душе его семенем святой, духовной жизни, как это наглядно изображено в притче Спасителя о росте семени (Мк. 4, 26—29). Нельзя, наконец, забывать и того, что мы спасаемся не одними только собственными силами, но и благодатию Святого Духа, доступ к которой получили мы верой через Господа Иисуса Христа (Рим. 5, 1—2). Потому-то евангелист замечает, что Духа Святого должны были принять именно верующие во Христа (Ин. 7, 39). Вот по каким побуждениям христианин должен сознательно стремиться к приобретению добродетели веры*.

В отношении к своему предмету и к методу или способу своего приобретения христианская вера есть знание духовное. По классическому определению ее, данному ап. Павлом, она есть «вещей обличение невидимых» (βεβαίωσις πραγμάτων μὴ βλεπομένων) (Евр. 11, 1). Славянское обличение, иначе давание облика, образа, представление или как бы видение предметов невидимых**, указывает на иную область бытия, противоположную чувственной — духовную, сверхчувственную, невидимую. По такому своему предмету вера объемлет все Божественные истины — все, что Бог благоволил открыть нам в слове Своем для нашего спасения (Мф. 28, 19—20; Мк. 1, 15—16; Ин. 20, 31; Деян. 5, 20, 26—27) и что сокращенно св. Церковь предлагает нам в своем символе, который, по словам Кирилла Иерусалимского, в немногих словах объясняет все ведение благочестия, заключающееся в Ветхом и Новом Завете***.

Что касается метода или способа, которым приобретается вера, то нужно сказать, что она утверждается не на внешнем опыте и исследовании по началам разума человеческого (1 Кор. 2, 4—5), но на доверии к свидетельству откровенного слова Божия (Рим. 10, 14—17). «Блаженны очи, видящие то, что вы видите! — говорил Иисус Христос апостолам. — Ибо сказываю вам, что многие пророки и цари желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали» (Лк. 10, 23—24). Что же видели и слышали апостолы? «Мы слышали, — свидетельствуют они сами о себе, — мы видели своими очами, рассматривали, и руки наши осязали Слово жизни» (1 Ин. 1, 1). Но внешнее ви-

* С.В. Страхов, свящ. О вере как первой христианской добродетели / Вера и Церковь. 1900. Кн. 2. С. 243—247.

** А.И. Струнников. Вера как уверенность по учению православия. С. 149—150.

*** Творения. Кн. 1. Огласительное слово 5. 12 гл. / Русский Паломник. 1913. С. 72.

дение, слышание и осязание воплотившегося Сына Божия было преимуществом одних самовидцев Его. И действительно, когда Иисус Христос еще жил на земле, люди нередко достигали веры в Него своим личным, непосредственным опытом. Так, Нафанаил уверовал в Сына Божия лишь после того, как воспользовался предложением Филиппа: «Пойди и посмотри» (Ин. 1, 45—51). И Фома уверовал в воскресшего Спасителя только тогда, когда, согласно своему и Господню желанию, увидел и осязал Его (Ин. 20, 24—29). После же того, как Христос окончил великое Свое служение на земле и вознесся на небо, люди стали веровать в Него, не видя Его (1 Петр. 1, 8), так что мы теперь «ходим верою, а не видением» (2 Кор. 5, 7). Здесь кроется новая причина, почему христианская вера возводится на ступень добродетели. Вот почему, когда Фома, видением убедившись в воскресении Господа, воскликнул: «Господь мой и Бог мой!», Христос сказал: «Ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20, 29).

Каковы же свойства истинной веры как сердечного убеждения? Вера есть глубочайший акт покорности и послушания нашего Богу. (Рим. 1, 5; 6, 17). В акте веры мы с помощью Божией подчиняем свой разум вечной истине, или, по выражению ап. Павла, «пленяем всякое помышление в послушание Христово» (2 Кор. 10, 5). Только к истинно покорному сердцу вера находит доступ. Гордые жители Капернаума и Вифсанды не хотели верить, но послушные ученики поверили. Поэтому Иисус Христос молился: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли! что Ты утаил сие от мудрых и разумных, и открыл то младенцам» (Мф. 11, 25). Фарисеям же Он говорил: «Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от единого Бога, не ищете?» (Ин. 5, 44). Этим Он открыл в гордыне глубочайший источник их неверия. Вот почему св. Иоанн Златоуст говорит: «Вера требует послушания, а не любопытства, и когда повелевает Бог, должно повиноваться, а не исследовать»*. Однако наше послушание Богу не слепое. Чтобы мы могли верить, наперед должны быть уверены, что вечная истина нам открыта. Знание должно уготовить пути для веры. Правда, бл. Августин утверждал, что должно верить, чтобы убедиться, и в том же смысле Ансельм Кентерберийский высказал положение: credo, ut intelligam. Но это указывает на то, что только тот, кто верит, достигает полного и практического понятия об истинах веры. В этом смысле и сказал Сам Спаситель: «Кто хочет творить волю Его; тот узнает о сем учении, от Бога ли оно» (Ин. 7, 17). Хотя вера не зависит от убеждения в истине того, чему верим, тем не менее верное познание фактов откровения должно предшествовать вере и уравнять ей пути**. «Что прежде — знание, или вера? — спрашивает св. Василий Великий. — Мы утвержда-

* Творения. Т. IX. Кн. 2. СПб., 1903. С. 813. Ср.: Т. XII. Кн. 3. С. 1318.

** Kathrein. Die katholische Weltanschauung. S. 344—345.

ем, что вообще в науках вера предшествует знанию, в рассуждении же нашего (т.е. христианского) учения, если кто скажет, что веру предваряет знание, то не спорим в этом... В вере в Бога предшествует понятие, именно понятие, что Бог есть, и оное собираем из рассматривания тварей»*. Отсюда вера христианина должна быть разумно-сознательною, или, по выражению Климента Александрийского, «научною верою» (ἐπιστημονικὴ πίστις) «познанною верою» (γνωστικὴ πίστις)**. Христианская вера есть вера от «Отца светов» (Ин. 1, 17) и принесена на землю Тем, Кто есть в полном смысле «Свет миру» (Ин. 12, 46), «Свет во откровение языков», «Свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в мир», (Ин. 4, 9), «Свет и Разум» (Ин. 5, 2). Поэтому эта вера не слепая, а разумная. Разумность ее прежде всего проявляется в испытании своей веры, как и Спаситель заповедывал своим слушателям: «Исследуйте (ἐρευνᾶτε) Писания». Ведь «вы, — говорил Он им, — думаете через них иметь жизнь вечную: а они [между тем — *авт.*] свидетельствуют о Мне» (Ин. 5, 39). «Вы уповаете на Моисея». Но если бы вы верили Моисею, то «поверили бы и Мне; потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам» (Ин., 5 45—47)? Но «когда не верите Мне, — продолжал Он, — верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем» (Ин. 10, 38). Кроме Своих дел Господь ссылался также на свидетельства о Себе Иоанна Крестителя (Ин. 5, 33, 36) и Самого Своего Небесного Отца, пославшего Его (Ин., 5; 32, 37). Мало и этого. Он указывал слушателям еще на Свою жизнь, чуждую неправды, в которой никто не мог обличить Его (Ин. 8, 46), а также на то, что слово Его «суть дух и жизнь» (Ин. 6, 63) и т.д. Словом, Господь не требовал от своих слушателей слепой веры в Себя, а, напротив, указывал на важные в их глазах признаки, по которым они могли уверовать в Него. А такое отношение Иисуса Христа к Своим слушателям, которых Он хотел привлечь к вере в Себя, побуждает и нас более или менее сознательно и разумно относиться к своей вере. Потому-то св. Иоанн Златоуст замечает о вере, что она «должна пользоваться очами ума»***.

Господу угодно было допустить, чтобы близ православной веры на земле существовали другие веры и как бы вступали с ней в соперничество, а этим Ему угодно было наложить на нас обязательство не без смысла держаться веры Его, а на несомненных основаниях, ради которых с полным убеждением должно быть отвергаемо нами все ошибочное и ложное. Поэтому Климент Александрийский называет веру «разумным согласием души, свободно действующей»****.

---

* Творения. Ч. VII. Сергиев Посад, 1892. С. 153.

** Проф. К.Д. Попов. Вера и ее отношение к христианскому знанию по учению Климента Александрийского. Киев, 1887. С. 9 и 37.

*** Творения. Т. IV. Кн. 2. СПб., 1898. С. 679.

**** Проф. К.Д. Попов. Цитир. соч. С. 15.

Указанным испытанием, предполагающим возможность сознательного, свободного выбора между различными верами, вопреки римско-католическому учению воздается честь исповедуемой вере и утверждается истинное достоинство человека как лица разумного, сознательного, искреннего. Самая твердость исповедания веры зависит от этого испытания и убеждения, а затем и вся жизнь наша принимает характер сознанной нами таким образом веры.

Эта же разумность нашей веры состоит, далее, в доведении себя до состояния ясного, точного и определенного созерцания и высказывания всех истин, содержимым вселенской Церковью, дабы, согласно апостольскому завету, мы «всегда готовы были дать ответ всякому, требующему у нас отчета в нашем уповании» (1 Петр. 3, 15), обходились «со внешними благоразумно», чтобы слово их было «всегда с благодатью, приправлено солью», дабы они «знали, как отвечать каждому» (Колос. 4, 6), не были сами «младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения» (Ефес. 4, 14; Евр. 13, 9; Тит. 1, 13—15), и «не всякому духу верили, а испытывали духов, от Бога ли они» (Ин. 4, 1). И потому-то апостолы молились всегда о верующих, чтобы Бог помог им постепенно приобрести «дух премудрости и откровения к познанию Его и просветить очи сердца их» (Ефес. 1, 15—18) и учили их «возрастать в благодати и познании Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа» (2 Петр. 3,18). Сначала наше знание веры бывает очень мало, подобно семени, но потом надобно давать свободу произрастанию этого семени. Надобно постепенно изучать или, по выражению слова Божия, «умножать» свою веру (Лк. 17, 5)*. При этом происходит то же, что происходит в живописи, когда сначала делают один только очерк всей картины, а потом начинают разрисовывать каждую часть картины в частности.

Апостолы, когда проповедывали, то в первом оглашении делали как бы этот очерк, а далее, при вторичном посещении церквей, доканчивали всю картину веры, или это совершал уже Божественный Дух. Это не то значит, будто мы призываемся разгадывать тайны веры; нет, тайны навсегда останутся тайнами, сколько бы мы ни старались разгадать их. Это значит, что мы при посредстве начал нашего разума постоянно должны уяснять для себя веру нашу во всем ее объеме, в духе учения вселенской Церкви. Поэтому отечественные богословы-моралисты и различают веру уясненную и неуясненную. Последняя говорит: «Все содержу, что содержит св. Церковь, хотя не все еще успела узнать», а первая: «Все содержу и знаю ясно». Силу спасать имеет и первая, но кто сознательно не доходит до последней, по нерадению, тот в опасности, ибо это — духовный сон, признак духовной смерти**.

* Ἐνῶσις, по Клименту Александрийскому, есть та же πίστις, только «умноженная» (проф. К.Д. Попов. С. 23).

** Еп. Феофан. Письма о христианской жизни. IV. С. 25—29.

«Было бы признаком ума ленивого, — говорил Ансельм Кентерберийский, — не желать знать то, чему верим»*.

Путей к познанию веры есть два — научный и практический. Первый, проходимый при посредстве богословского образования, всегда более или менее теоретический и не может быть всеобщим. Что же касается второго пути, то он доступен каждому и ведет к живому и опытному познанию веры нашей**. Сам Спаситель указал на такое познание. «Мое учение, — сказал Он, — не Мое, но пославшего Меня. Кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю» (Ин. 7, 16—17); только чистые сердцем, по Нему, Бога узрят (Мф. 5, 8). Да и апостолы указывали на живую связь между любовью, началом богопознания практического, и познанием, началом теоретическим, и говорили: «Всякий любящий рожден от Бога и знает Бога; кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 7—8). Бог есть любовь и открылся нам преимущественно как любовь — в делах творения, промышления и искупления. «Ты любишь все существующее, — говорится к книге Премудрости Соломона, — и ничем не гнушаешься, что сотворил, ибо не создал бы, если бы что ненавидел» (11, 25). «Любовь Божия нам открылась в том, что Бог послал в мир Единственного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него» (1 Ин. 4, 9). Итак, Бог открыл Себя людям по преимуществу как любовь, а потому и люди могут познавать Его преимущественно как любовь. Кто не познал Бога как любовь, «тот не может знать и Бога вообще, потому что в любви Божией выражается природа Божия. Такой же взгляд на любовь как на начало богопознания встречается и у отцов Церкви. Св. Ириней Лионский говорит: «По величию Бога нельзя познать Его, а по любви Его, ибо она ведет нас через Слово Его к Богу... По величию Бога... никто не увидит Бога и жив будет (Исх. 33, 20), ибо Он непостижим, но по любви... Он любящим Его дарует и это, т.е. видеть Бога»***. Другие св. отцы усматривают практический путь богопознания в благочестии вообще: «Любомудрствовать о Боге, — говорит св. Григорий Богослов, — можно не всем; потому что способны к сему люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере, очищают и душу и тело»****. Невозможно достигнуть мудрости, не живя мудро», — пишет св. отец в другом месте*****. Только «доб-

---

* См.: проф. прот. Ф.А. Голубинский. Лекции по умозрительному богословию. М., 1868. С. 26.

** См. нашу вступительную лекцию в Харьковском университете «К вопросу о методологической реформе русского богословия». Харьков, 1909. С. 17—20.

*** Против ересей. Перев. свящ. Преображенского. Кн. IV. Гл. 20. § 1, 5.

**** О богословии. Слово 1. Творения. Ч. 3. М., 1844. С. 7.

***** Творения. Т. I. С. 135. М., 1889.

родетель делает богословов», — говорит св. Иоанн Лествичник*. Совершенно в духе святоотеческого учения наш известный философ-богослов прот. Ф.А.Голубинский самым сильным опытным доказательством первой и основной истины веры бытия Божия считает то, когда человек ведет богоподобную (т.е. нравственно-совершенную жизнь)**. Когда найдена и сознана истинная вера и принята сердечным убеждением, тогда быть не может, чтобы она не была жизненною.

Таким образом, второе свойство христианской веры неразрывно связанное с первым, составляет жизненность ее, которая состоит не в одном только теоретическом созерцании истин веры, но и в усвоении этих истин сердцем и в проведении их в жизнь, в деятельность нашу. Ап. Павел учит: «Во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал. 5, 6), и «во всех своих посланиях, поучая сначала вере, внушает вместе верующим соединять с верою жизнь по вере и добрые дела»***. Это положение особенно подробно раскрывает ап. Иаков, говоря, что хотя вера (теоретическая) — «дело хорошее», но не воплощаемая в соответственные дела она мертвая, мнимая, а не действительная вера. В доказательство истинности своих слов апостол ссылается на оправдавшихся своими делами Авраама и Раав-блудницу. Веру он уподобляет телу, а дела — душе: как душа оживляет тело, так дела — веру (Иак. 2, 19—26). Словом, вера, по нему, «достигает совершенства» только делами (Иак. 2, 22). Только вера живая или жизненная, проникающая все душевные силы наши, есть наша вера, как прекрасно говорит об этом один из знаменитейших наших богословов: «поколику ты имеешь веру в слове Божием и в символе веры, потолику она принадлежит Богу, Его Пророкам, Апостолам, отцам Церкви, а еще не тебе. Когда имеешь ее в своих мыслях и памяти, то начинаешь ее усвоять себе; но я еще боюсь за сию собственность, потому что твоя вера в мыслях, может быть, есть только еще задаток, по которому надлежит получить сокровище, т.е. живую силу веры. А как получить ее? — Сердцем», — говорит ап. Павел, — «веруется в правду» (Рим. 10, 10)****.

Последователи Лютера, отвергнув католическое учение о преимущественном или даже исключительном значении в вопросе о спасении добрых дел, и доказывая, в противоположность этому учению, спасительные действия одной веры (sola fides), без добрых дел, ссылались на те места и выражения ап. Павла, в которых говорится, по-видимому, о спасительности веры, без дел закона (например Гал. 2, 16; Рим. 3, 28). Но места эти указывают частию на оправдание через веру, какое подается грешнику при обращении его ко Христу в таинстве крещения, частью — на дела

* Лествица. С. 368. М., 1854.

** Лекции по умозрительному богословию. С. 81—82.

*** О должн. пресв. прих. 1850. § 16 и 79. С. 20 и 110.

**** Филарет, митр. Московский. Слова и речи. Т. V. С. 2. 1845.

обрядового закона, которыми хвалились иудеи, частью на дела, совершаемые без веры во Христа и благодати, на которые полагались язычники, а не на те дела, которые совершаются по вере во Христа и при помощи благодати Его.

Последние, по учению Апостола, столь необходимы для веры, что она без них собственно и не мыслима. «Мы созданы», — говорит он, — «во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (Ефес. 2, 10). Как всякая живая сила проявляется в действии по роду своему, так и сила веры, где она есть, необходимо выражается в свойственных ей делах. Поэтому, где нет добрых дел, там без сомнения нет и истинной веры. Мысль же о том, что, при таком понимании веры в отношении ее к делам закона, исчезает будто бы свобода, дарованная нам Христом, и христианин снова становится рабом закона, не имеет оснований. Хотя слово Божие говорит нам о свободе во Христе и утверждает, что «закон положен не для праведников, а для беззаконников» (1 Тим. 1, 9); но это значит, что христианин стал свободным и выше законов не тем, что получил свободу не исполнять положительных законов, но тем, что будучи преисполнен Духом Божиим, свободно, по внутреннему чувству, выполняет то, что другие делают по требованию внешних для них законов. Так как возвращение к Богу, при посредстве спасающей веры, есть дело свободы, а не необходимости, и при том совершается в духе, а не в чем-либо вещественном; то оно есть дело не такое, которое окончивши можно было бы отложить к числу решенных, а дело в каждое мгновение повторяемое и возобновляемое. Отсюда — новое свойство нашей веры, по которому она должна отличаться характером постоянства и неизменности.

Вера может быть недостаточно твердою, слабою и скоропроходящею: «верую, Господи! помоги моему неверию» (Мк. 9, 24), — говорил отец бесноватого отрока. В каждом человеке она может возрастать и ослабевать, подвергаться различным колебаниям. Поддерживаемый верою, ап. Петр пошел по волнам моря, чтобы подойти к Иисусу Христу, идущему по морю; но его вера ослабела, и он стал тонуть (Мф. 14, 29—30). Семьдесят учеников, возвратившись «из посольства, с радостью говорили: «Господи, и бесы повинуются нам о имени Твоем» (Лк. 10, 17). Позже, видим, апостолы по неверию не могут исцелить бесноватого (Мф. 17, 16, 19—20), еще позже видим уныние и отречение Петра, рассеяние апостолов, сомнение учеников при явлениях Господа (Мф. 28, 17). Так, вера даже величайших благовестников и исповедников христианства не всегда была достаточно постоянною и подвергалась иногда колебаниям, пока, наконец, не стала непоколебимою и неизменною. И мы должны восходить от меры веры в меру веры, но самый предмет веры должен оставаться неизменным до самой смерти нашей. Ап. Павел пишет: «Бодрствуйте, стойте в вере, будьте мужественны, тверды» (1 Кор. 16, 13). Праведный верою жив будет, а если кто поколеблется, не

благоволит к тому душа Моя» (Евр. 10, 38. Ср. Аввак. 2, 3—4). «Будь верен до смерти; и дам тебе венец жизни» — говорит Господь в Откровении (Апок. 2, 10).

Рассматриваемое свойство веры условливается потребностями нашего духа и составляет характеристическую особенность восточных христиан. Вера не есть нечто маловажное, как бы избыток сверх нужды, а есть кровная и существенная нужда, как дыхание, пища, сон и проч. подобное. Поэтому, где нет истинной христианской веры, там нет и подлинно христианской жизни, там царствует духовная смерть. Эта же смерть грозит нам и тогда, когда мы позволяем себе переменять и как бы извращать догматы нашей веры; потому что все содержимое верою в целом своем составе есть врачевство для нашего растления, и кто не принимает чего или изменяет состав врачевства, тот умаляет его силу, а иногда и совсем уничтожает ее. Потому-то ап. Павел и говорит, что если бы даже сам ангел с неба благовествовал нам иначе, чем как уже благовещено, то он подлежал бы анафеме (Гал. 1, 8. Ср. Мф. 18, 15—17; Рим. 9, 3; 1 Кор. 12, 3, 16—22). Тем более никто из старых или современных «фальсификаторов» христианства не смел и не смеет прибавлять что-либо новое к существенному содержанию христианской веры, т.е. к тому, что устами и писаниями апостолов возвещено нам Самим Иисусом Христом, Который «вчера и днесь, Той же и во веки» (Евр. 13, 8), и Который сказал: «доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна Черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5, 18)*.

Христианская вера есть для нас надежная руководительница в хаосе человеческих понятий и мнений. Она сохранила нам не только богооткровенное сокровище веры, но и естественные истины религиозного и нравственного порядка**. В вере, далее, дарована нам ограда от врагов нашего спасения. Кто разрушает эту ограду или делает в ней пролом, тот скоро погибает от врагов. Потому св. Церковь наша в лице своих отцов завещает нам «пребывать в вере до конца, хранить ее неизменною»*** и в неизменности этой поставляет отличительный признак православия. Для утверждения и укрепления себя в вере отечественные моралисты советуют иметь сокращенное исповедание веры и прочитывать его, как можно чаще. Это будет тоже, что очищение воздуха в покоях, или освежение себя прохладою утра или вечера. Есть и готовые такого рода сокращения св. Геннадия, патриарха константинопольского, св. Дмитрия Ростовского, св. Тихона Задонского и др. Для кого же невозможно иметь подобного рода сокращения, тот может огра-

* Проф. прот. Н. Стеллецкий. Современное декадентство и христианство. Киев, 1909. С. 225—243.

** Cathrein. S. 351.

*** Св. Игнатий Богоносец. Посл. к Ефес. Гл. 14. Писания мужей апостольских. Перев. свящ. Преображенского. М. 1862. С. 382; св. Кирилл Иерусалимский. Оглас. слов. V. Творения. Кн. 1 / Русский Паломник. 1913. С. 67—72.

ничиться, по заповеди св. Церкви, прочитыванием никео-цареградского символа веры*. В заключение рассуждения об этом свойстве веры можно спросить: позволительно ли христианину иметь свои частные мнения в вопросах веры?

Если св. отцы и учители Церкви, при изложении истин веры, старались приблизить их к своему пониманию и усвоить, то подобное же старание со стороны и каждого верующего, желающего по мере своих сил проникнуть в их сокровеннейший смысл, может быть признано не только позволительным, но даже похвальным. Надобно лишь не смешивать того, что факультативно, с тем, что обязательно. Нужно знать разницу между простыми мнениями о предметах веры, которые, как мнения частные и не касающиеся самого существа известной истины, могут быть принимаемы и не принимаемы верующими, — и тем, что известно под именем догматов (δόγμα — мнение, решение, положение, определение, т.е. нечто несомненное, истинное,— от прошедшего совершенного глагола δοκέω), теологуменов, с которыми соединено понятие об основных, неизменных и «непререкаемых истинах религии христианской, стоящих выше всяких колебаний и сомнений»**. К сожалению, некоторые из догматов, благодаря часто неразумному желанию богословов (большею частью средневековых) дополнить и уяснить их смысл своими толкованиями, сделались лишь менее ясными и понятными. Таковы именно результаты большей части, так называемых, «богословских мнений», при помощи которых ученые старались объяснить необъяснимое. Да и возникновение древних ересей, для борьбы с которыми созывались вселенские соборы, имели ту же причину. Как скоро те или другие мыслители хотели известную богооткровенную истину ввести в круг чисто человеческого знания, тотчас же они отступали от подлинного смысла христианского догмата и впадали в ересь.

Истинная вера в Бога достигает своего совершенства в благоговении. Когда при посредстве веры постепенно открывается в душе нашей беспредельный лик Божества,— тогда вместе с этим с силою возникают и предстоят нашему сознанию обязательные для нас чувства и расположения к Богу, как Лицу высочайшему, совершеннейшему, премудрому, благому и проч. В душе нашей возникает тогда удивление при созерцании «безвестных и тайных премудрости» Божией, «являемых» нам (Пс. 50, 8), — в котором восклицаем мы: «дивно для меня ведение Твое, — высоко, не мо-

* Еп. Феофан. Письма о христианской жизни. Вып. IV. С. 30. Именно по отношению к этому символу веры возглашаются в чине православия следующие святые слова, сияющие на знамени восточного православия: «Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди!» О рассматриваемом свойстве веры см.: проф. Н.Н. Глубоковский. Православие по существу / Христианское чтение. 1914. Январь.

** Еп. Сильвестр. Опыт православного догматического богословия. Т. I. Киев, 1884. С. 2—7.

гу постигнуть его!» (Пс. 138, 6), — возникает и радостный страх, в котором нет «мучения» (1 Ин. 4,18), при сопоставлении своего ничтожества с беспредельным величием Божества, не столько с Его всемогуществом и всеведением, сколько с безмерною Его святостью, праведностью и благостью, — возникает и чувство хваления и прославления, и крепкая, необоримая и непоколебимая покорность Божеству во всей нашей жизни и проч. Все эти чувства, вместе взятые, и составляют то, что называется благоговением; оно есть таким образом гармонический аккорд всех этих чувств, возникающих из созерцания предмета веры. Но отечественные моралисты справедливо замечают, что благоговение не состоит только в одних внутренних движениях сердца, в благоговейных размышлениях и чувствованиях, словом — в одной созерцательной жизни; напротив, имея престол свой в душе человека, оно не может не выражать себя и во внешних действиях благочестия, так что внешние действия, особенно имеющие в виду благо ближних, необходимы и для оживления и для укрепления его*. И только таким образом примиряется истинная религиозность с истинною нравственностью, чувство зависимости от Существа Бесконечного с чувством относительной самостоятельности, личности и свободы. В благоговении христианин верою приемлет Божество средоточием всей свой жизни и всей своей нравственной деятельности. Во свете Божества он созерцает все происшествия мира и исторические судьбы человечества, а равно и свою собственную судьбу, всюду усматривая действия божественной премудрости, правды, любви и проч.; во свете Божества располагает всю свою жизнь и каждый поступок свой в частности.

Само собою разумеется, что благоговение имеет разные степени. Начинаясь мысленным созерцанием Божества и божественного плана домостроительства, оно постепенно объемлет всю душу христианина, переходит в прозрение и затем в некоторое таинственное ощущение Божества (1 Кор. 6, 17), хотя никогда не достигает ясности видения. Мера благоговения условливается мерой нашей веры. Для развития и воспитания этого чувства употребляются и некоторые аскетические средства: так, иные зрят Бога одесную себя, как св. Давид (Пс. 15, 8); иные созерцают око Божие, утвержденное над собою; иные мысленно простирают свет Божий вокруг себя, как бы некую духовную атмосферу, в коей укрываются и витают непрестанно духом и проч. Впрочем, все это ни больше ни меньше как только воспитательные средства**.

Существенный характер благоговейной веры есть более или менее явное предзрение, если можно так выразиться, Божества. Будет время, когда вера заменится Боговидением и мы узрим Бога лицом к лицу, но в настоящей жизни мы познаем Бога только отчасти, ходим верою, а не видением (1 Кор. 13, 12; 2 Кор. 5, 7).

* Прот. П.Солярский. Записки по нравственному православному богословию. Т. II. СПб., 1862. С. 84.

** Еп. Феофан. Письма о христианской жизни. Вып. IV. С. 114.

Благоговейная вера заменяет для христиан в некоторой степени Боговидение и есть необходимая ступень к нему. Она есть не только мысленное представление Божества, но, как мы сказали, и некоторое живое ощущение Его (1 Кор. 6,17) насколько конечное существо может ощущать источник жизни бесконечной («вкушать Источника бессмертного») и насколько это возможно по условиям нашего земного бытия. Ощущение это не есть только венец и награда за христиански-добродетельную жизнь, но, по учению отечественных моралистов, сопутствует развитию этой жизни и служит решительным признаком присутствия в человеке начала истинно нравственной и духовной жизни*. Как утомленный спутник находит свое успокоение в кругу своих родных, дитя — на лоне своей матери, друг — в своем задушевном друге; так и благоговейный дух наш находит свой покой, свою радость и свое блаженство в предзрении и некотором таинственном ощущении Божества, в живом общении с Ним и сердечном обращении к Нему.

«Как лань желает к потокам воды, — взывает псалмопевец — так желает душа моя к Тебе, Боже!» (Пс. 41, 1—2). Таким образом благоговейная вера есть не только живое стремление к Божеству, но и предвкушение блаженства будущего Боговидения. В благоговении дух наш не только верит в Бога живого, личного, но и сознает непосредственное Его вездеприсутствие, сознает непосредственное общение с Ним, сознает непосредственное получение от Него крепости, силы и утешения.

Отметив существенные, положительные черты христианской веры, как добродетели, перейдем, наконец, к характеристике ее с отрицательной стороны, покажем и главнейшие отступления от этой добродетели, или грехи противные вере, «чтобы всякий мог видеть яму и не пасть в нее»**.

Определяя свойства веры, как христианской добродетели, мы сказали, что она должна быть, прежде всего, разумною. В противном случае, когда человек, по выражению ап. Павла, «осуетился в умствованиях своих и обезумел» (Рим. 1, 21—22), вера его, в противоположность разумной вере, делается слепою, т.е. основанною только на одном авторитете человеческом, как например, у католиков, без разумной проверки достоверности авторитета и без отыскания разумных оснований истинности предмета веры.

При отсутствии этого же свойства веры — разумности — происходит и то, что известно под именем суеверия, т.е. тщетной, пустой веры. Суеверие состоит в ложном понятии и убеждении о такой связи между причинами и действиями, которой в действительности между ними не существует. Суеверие обыкновенно различают двух видов — одно духовно-религиозное, другое — простое, общежитейское. Первое состоит в том, когда приписывают священную чудодейственную силу таким предметам или причинам, которые сами по себе вовсе лишены этой силы, когда благоговеют

* Там же. Вып. III. С. 317.

** Еп. Феофан. Начертание христианского нравоучения. С. 347.

пред этими предметами и воздают им Божескую честь. Отсюда проистекает, так называемое, идолопоклонство во всех его видах, когда человек, по выражению ап. Павла, «славу нетленного Бога изменил в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся». (Рим. 1, 23); отсюда — всякие виды волшебства или магии, ворожбы или гаданья, чародейства и т.п. Второго рода суеверие состоит в том, когда каким-нибудь вещам приписывают полезную для обыкновенной жизни человека или вредную силу, которой, между прочим, не имеют в себе эти вещи, и вследствие такого ложного понятия питают к ним доверие и уважение, или же пренебрежение и ненависть. Источник как того, так и другого суеверия заключается в умственном невежестве, извращении воли и сердца, но иногда суеверие бывает плодом крайнего напряжения рассудочной деятельности, отвергающей Промысел Божий и желающей объяснить все Его действия ближайшими причинами. Томас Гоббес (1588—1679 г.г.), известный английский философ был открытым безбожником, но ночью он боялся привидений. Многие неверующие видят предзнаменования своей судьбы в случайных явлениях жизни и приписывают некоторым месяцам, числам, дням и часам какую-то особенно благотворную или вредную силу на всю свою деятельность. О «дурном глазе» Жана Оффенбаха (1819—1888 г.г.), известного оперетного композитора, в свое время самым серьезным образом толковали все парижские журналы и в том числе даже такие, которые хвастали тем, что они «никому и ничему не верят»*. По несравненному различию между обыкновенною жизнию человека к жизнию духовно-религиозною, и суеверие религиозное несравненно вреднее и гибельнее для нравственной жизни человека, нежели суеверие житейское. Первое ослепляет ум и сердце человека, производит смешение высоких истин и правил христианской жизни с вымыслами и правилами человеческими, и нередко бывает источником религиозной вражды и самого фанатизма, — последнее же сопровождается только ошибками человека и погрешностям его, иногда весьма вредными, в делах обыкновенных, входящих в круг его временного бытия. Вот почему в Ветхом Завете все виды религиозного суеверия преследовались смертию (Лев. 20, 27; Втор. 18, 9—11; Мих. 5,11—14; Зах. 10, 2; Малах. 3, 5; ср. 1 Цар. 18: об Аэндорской волшебнице). И в Новом Завете все такого рода суеверия,. как «дела плоти», влекут за собою ужасное наказание (Гал. 5, 19—20; Апок. 21, 8; 22, 15).

Истинное просвещение, правильно разграничивающее свойства и явления естественного и сверхъестественного мира — вот надлежащее средство против суеверий. Но одного этого средства недостаточно: и образованные люди, как мы видели, бывают суеверны. Современный, так называемый, спиритизм, обязанный своим возникновением естественному стремлению человека постигнуть явления «иного» мира, практикуется также среди скучающей



* Московские Ведомости. 1880. № 288.

части нашего образованного общества*. Поэтому для искоренения суеверий нужна еще бескорыстная любовь к Богу и преданность Его божественному промыслу.

Суеверные люди все же так или иначе интересуются вопросами веры. Но есть люди, которых нисколько не интересуют эти вопросы, для которых совершенно безразлично: право ли они веруют и так ли живут, как велит истинная вера... Они «ни холодны, ни горячи», по выражению Апокалипсиса (3, 15). Такая холодность и равнодушие к вере — плод оземленения сердца и потери чувствительности к потребностям духа и духовным интересам человечества. «Где сокровище ваше», — говорит Спаситель, — «там и сердце ваше. Светильник для тела есть око. Итак... если око твое будет худо; то все тело твое будет темно» (Мф. 6, 21—23). Преданный земным наслаждениям человек не может находить удовольствия в невидимом и вечном; оно слишком для него серьезно, свято и возвышенно. Такой индифферентизм есть в высшей степени нравственно-дурное состояние, так как оно уподобляет людей неразумным животным, ничего не видящим за удовлетворением своих грубо-чувственных, материальных потребностей. Такие люди «едят, пьют, женятся, выходят замуж... и не думают» более ни о чем, как это было «во дни перед потопом» и как будет «в пришествие Сына Человеческого» (Мф. 24, 37—39). Под влиянием чувственности проповедывать, что все одно, какую не иметь веру, только бы иметь, и соответственно тому жить — грубая, непростительная погрешность. «После того», — говорит преосвященный Феофан, — «как Сам Бог научил людей приближаться к Нему, Сам приходил, воплотился, страдал и умер, ниспослал Духа и столько чудес делал для утверждения веры, подвиг небо и землю, после всего сего говорить, что все равно, сию ли веру держать, или другую, означает не только безумие крайнее, в коем истину ставят наравне с ложью, но и нечестие, в коем наводится некоторый укор на человеколюбивого Бога, будто излишне расточал милости и в коем лжа творят Бога истины, будто не едина та вера, которую Он объявляет единою»**.

Если равнодушные к вере не ищут разрешения своих недоумений и в таком нерешительном, колеблющемся состоянии, продолжают жить по принятому порядку, то их равнодушие ведет к сомнению касательно предметов веры. Если первое можно противоположить жизненности веры, то второе — постоянству и неизменности ее. Когда для веры человека не достает твердых оснований, тогда все случайное может производить на него свое влияние и он часто, сам не замечая того, переменяет свои религиозные убеждения. Такой человек «подобен морской волне, ветром поднимаемой и развеваемой» (Иак. 1, 6); он «с двоящимися мыслями

* См.: прот. Т.И. Буткевич. Статьи о спиритизме / Вера и разум. 1886. №№ 17—19, 21; свящ. И. Дмитревский. Статьи / Вера и разум. 1910.

** Начертание христианского нравоучения. С. 349.

не тверд во всех путях своих» (—ст. 8) и носится то в ту, то в другую сторону, как подует ветер страсти. Это как бы повисший на воздухе, истощающий и мучащий дух свой. Скептицизм есть тяжкая нравственная болезнь. Впрочем, когда он, в поисках за истиною, происходит от более или менее невольной борьбы мыслей в душе человека, то еще не заключает в себе особенной опасности для духовной жизни, и благополучный исход из него тем вернее, чем искреннее относится человек к предмету своих сомнений. Так именно сомневался апостол Фома в воскресении Спасителя, и потому его временное сомнение скоро перешло в полную и непоколебимую веру (Ин. 20, 24—29). Если же в своем сомнении человек не истины ищет, а «более возлюбил тьму, нежели свет» (Ин. 3, 19), то таким сомнением в корне подрывается его нравственная жизнь. Библейская история представляет немало примеров, характеризующих подобного рода сомнение. Израильтяне, постоянно шатавшиеся в вере, поклонялись то Ваалу и Астарте, то истинному Богу. А сколько раз то заявлял веру свою в Спасителя, то отрекался от Него современный Ему народ иудейский?! Пленение разума в послушание веры — вот главное средство к устранению сомнений, особенно в наше печальное время, когда «знание» так часто «надмевает», по выражению ап. Павла (1 Кор. 8, 1). В противном случае человек, даже при очевидных доказательствах истинности веры, может сомневаться относительно ее, и сомнение его может перейти в совершенное неверие.

Неверие вообще состоит в непризнании истин веры. Оно бывает теоретическое, когда вместе с бытием личного Бога отрицают бессмертие души, свободу, нравственную ответственность, грех и проч., — и практическое, когда живут, не думая о Боге, или так, как бы не было Его. Теоретические безбожники говорят о себе: «случайно мы рождены», как у Премудрого (Премуд. Сол. 2, 2). Практические же безбожники, предаваясь чувственности и страстям (Пс. 13, 1), подавляют лучшую часть своего существа и прерывают нить, связывающую их с небом. Они уже, по словам ап. Павла, «не принимают того, что от Духа Божия» (1 Кор. 2, 14). Их можно, встречать в великом множестве везде и всегда, и что особенно печально, иногда среди людей, ведущих Бога и не совсем развращенных. Впрочем, некоторые, как например, Куно—Фишер, допускают возможность безбожия лишь в практической жизни и отвергают возможность его в области теоретической, в сфере философского мышления, которое, по самому существу своему, не может обойтись без признания какого бы то ни было абсолютного начала. Вот почему совершенное отрицание бытия Божия, в смысле безусловного принципа всего сущего, по псалмопевцу, свойственно только такому человеку, который не руководствуется здравым разумом: «рече безумец в сердце своем: несть Бог» (Пс. 13, 1). Кроме горести ума, «почитающего безумием» (1 Кор. 2, 14) все, несогласное с его извращенными понятиями, к греху неверия очень многих приводят

«худые сообщества, развращающие добрые нравы» (1 Кор. 15, 33— 34. Ср. Прит. 24, 1—2).

Еще ниже неверия в нравственном отношении вероотступничество: неверующему неизвестна сладость веры — почему он и блуждает во мраке неверия, между тем вероотступник, вкусив этой сладости, добровольно отрекается от нее. Вероотступничеством называется, когда или из страха мучений, если ради каких-либо мирских выгод или по человекоугодничеству, иногда просто по легковерию, оставляют истинную веру Христову, которую прежде исповедывали, и переходят к другой, противной вере. Тяжесть этого греха так изображает ап. Павел. «невозможно, однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и сделавшихся причастниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших «опять обновлять покаянием, когда они снова распинают в«себе Сына Божия, и ругаются Ему» (Евр. 6, 4—6). Вероотступники — люди погибшие; «ибо», — учит тот же Апостол, — «если мы, получив познание истины, произвольно грешим, то не остается более жертвы за грехи» (Евр. 10, 6). Потому-то и надлежит христианам, по словам Священного Писания, быть «твердыми, стоять в вере» (1 Кор. 16, 13) и быть верными до смерти» (Апок. 2, 10).

## XXXII
## Надежда

*Понятие о христианской надежде, как добродетели. — Основание и предмет надежды. — Возможность этой добродетели только в христианстве. Принадлежности христианской надежды. — Грехи, противные надежде на Бога.*

Ап. Павел учит: «без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу, веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаст» (Евр. 11, 6). В этих словах Апостол указывает на то, что с обязанностями веры в Бога непосредственно связаны обязанности христианской надежды.

Надеяться вообще означает питать уверенность в том, что все имеющее впредь случиться с нами, будет служить к нашему благу, или радостно ожидать какого-либо блага, приобретение которого возможно и вероятно. Таким образом, надежда действительно тесно связана с верованиями человека и с его идеею блага. Она всегда предполагает веру, и следует за нею, как действие за своею причиною. Мы надеемся на Бога, поскольку веруем, что Он во Христе примирился с нами, и ради искупительных заслуг Его, дарует нам все необходимое для спасения. «Вера порождает утешение надежды», — пишет св. Исаак Сирин*. С другой стороны

* Слова подвиж. 1858. Слово 80. С. 607.

и христианская вера необходимо предполагает несомненную надежду, и без нее теряет свое значение; ибо верою, по слову Писания, достигаются спасение душ и жизнь вечная (1 Петр. 1, 9; Рим. 6, 22); но вечная жизнь и спасение составляют столько же предмет веры, как и надежды. Впрочем, надежда и отличается от веры: последняя направлена на прошедшее, настоящее и будущее, первая же только на будущее. «Надежда, когда видит, не есть надежда», — говорит ап. Павел, — ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим. 8, 24—25). «Если всего будешь искать здесь, к чему тогда и надежда? Надежда есть твердая уверенность в будущем»*.

Так понимаемая надежда есть добродетель и естественной морали. По крайней мере, убеждение в возможности дальнейшего развития человечества и соответственно с этим достижения им большого блага, не есть одно только благодушное и безрезультатное предположение, которое можно иметь и не иметь. Для нравственной жизни естественного человека оно составляет истинный член веры, который один только способен поддерживать и питать мужество и энергию в жизни и деятельности. Одни только автономисты (Стоики, Кант и др.), разорвавшие связь добродетели с счастьем человека, отвергавшие Промысл Божий и учившие о добродетели ради одной добродетели, могли вычеркивать надежду из каталога естественных добродетелей. Но это учение противоречит идее благости Божией, цели мироздания и нашей врожденной потребности блага и счастья.

Что же касается христианской надежды, как добродетели, которая есть радостное желание и постоянное ожидание благ, обещанных Богом, соединенное с твердою уверенностью, что Отец наш Небесный по Своей благости, даст нам все обещанное**, то она есть столько же дар Св. Духа, сколько и плод нашей самодеятельности. Христианская надежда, являясь непосредственным даром Св. Духа, даруется нам, как «залог духа в сердца наши» (2 Кор. 1, 22) преимущественно в таинствах Миропомазания и Причащения. По этому внутреннему дару или залогу благодати в сердцах своих, христиане и в настоящей жизни уже предвкушают блаженство исполнения Божественных обетований. «Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы дети Божии и наследники жизни вечной. (Рим. 8, 16—17). Потому-то ап. Павел и молится о нас, чтобы «Бог надежды исполнил нас всякой радости и мира в вере, дабы мы, силою Духа Святого, обогатились надеждою» (Рим. 15, 13). Но надежда есть и наша личная добродетель, потому что развитие, укрепление и совершенствование ее зависит от наших добрых сердечных расположений, от нашей свободы и нашей самодеятельности.

* Св. Иоанн Златоуст. На послание к Римлянам. Перев. 1844. Беседа 14. С. 348—349.

** Cathrein. S. 351.

Потому-то ап. Петр, обращаясь к нашей самодеятельности, говорит: «совершенно уповайте на подаваемую вам благодать в явлении Иисуса Христа» (1 Петр. 1, 13). Будьте уверены в том, — убеждает и ап. Павел, — что начавший в вас доброе дело будет совершать его даже до дня Иисуса Христа» (Филип. 1, 6). Что Спаситель не оставляет надеющихся на Его всесильную благодатную помощь, — это отмечается в слове Божием неоднократно. Здесь говорится, с одной стороны, что Господь, по Его собственным словам, пребудет вместе со Своими последователями «во все дни до скончания века» (Мф. 28, 20); с другой, — что, пребывая с нами, Он «делает нам несравненно больше всего» то, «чего мы просим, или о чем помышляем» (Ефес. 3, 20).

«Подлинно» говорит св. Иоанн Златоуст, — «великое благо надежда на Бога»* «Если мы возложим надежду на Бога», — говорит он в другом месте, — «то мы будем в безопасности и на свободе»**.

Основание естественной надежды, как добродетели, положено во внутреннем свидетельстве, во врожденном голосе души о том, что мы рождены и предназначены к чему-то лучшему, что жилищем нашим должен быть рай. Это не мечта безумца, она равно присуща как юноше, так и старцу; она одна движет наши силы и одушевляет добродетель. «Und was die innre Stimme spricht, das tauscht die hollende Seele nicht, — говорит Шиллер. Но христианская надежда насколько она содержит в себе желание и ожидание блаженства, — кроме этого врожденного чувства, имеет и другие высшие основания своей достоверности. Это, прежде всего, есть Сам Бог, Который, как высочайшее Благо, Один может вполне удовлетворить нас, и, как всесильный магнит постоянно влечет к Себе наши сердца***. Достоверность христианской надежды основывается на бесконечной верности Бога в исполнении Своих обетований (Евр. 10, 23; Рим. 3, 4; 2 Тим. 2, 13), на Его всемогуществе, которым Он может помочь нам побороть все препятствия и трудности в достижении нашей цели (Лк. 1, 37; Ефес. 3, 20), и, наконец, на Его беспредельной благости и милости, готовой придти к нам на помощь во всех обстоятельствах жизни (Ин. 3, 16; 16, 26—27). Св. Иоанн Златоуст об этом пишет: «Наша надежда тверда и непоколебима. Давший нам обетования всегда жив»****. В особенности же основанием христианской надежды служит Сам Иисус Христос, ради бесценной любви и заслуг Которого делаются для нас неизменными все обетования Божии. «Тот, Который Сына Своего не пощадил, — говорит ап. Павел, — но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?» (Рим. 8, 32). Но кроме этих оснований, вытекающих из соображения христи-

* Творения. Т. II. Кн. 1. СПб., 1896. С. 92.

** Творения. Т. XI. Кн. 2. СПб., 1905. С. 881.

*** Cathrein. S. 352.

**** Св. Иоанн Златоуст. На послание к Римлянам. Перев. 1844. Беседа 9. С. 194.

анского разума, мы имеем основание нашей надежды и внутри нас в обручении или залоге Духа Св. в сердцах наших, или в некотором опытном духовном предощущении и предвкушении частого исполнения Божественных обетований и жизни вечной (Рим. 8, 15 и дл.). Хотя наша надежда, насколько она касается Бога, должна быть вполне достоверна и непоколебима, однако в нас она не изгоняет всякого страха. Бог хочет всех нас спасти, но не без нашего собственного свободного участия и содействия, а этого у нас может и не доставать. Поэтому христианин в сознании своих немощей и непостоянства всегда должен «со страхом и трепетом» совершать свое спасение (Филип. 2, 12) и смиренно просить Бога о милости и помощи*.

Что касается предмета христианской надежды, то его вообще составляет все то доброе, чего мы надеемся достигнуть по благости Божией**. Главный же предмет надежды есть реализование идеи нравственного совершенства или Богоуподобление, и проистекающее отсюда блаженство христианина. «Возлюбленные! — говорит возлюбленный ученик Христов, — мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему, потому, что увидим Его, как Он есть. И всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя, так как Он чист» (1 Ин. 3, 2—3). Через свои грехи мы потеряли право на наследие царствия небесного, но, воплотившись и пострадавши ради нашего спасения, Сын Божий принес за наши грехи достаточное удовлетворение правосудию Божию и снова приобрел нам право на царствие небесное. Он возвратился к Отцу, чтобы приготовить нам место, и Он придет опять, чтобы взять нас к Себе, дабы и мы были, где Он (Ин. 14, 2—3). Но этой конечной цели мы можем достигнуть только с помощью благодати Божией, и потому подчиненный предмет христианской надежды составляет все то, что необходимо нам для достижения вечного блаженства: прощение грехов наших и все благодатные дарования, силы и средства помогающие нашему бессилию в деле нашего спасения и Богоуподобления. И на так называемые земные блага (bona externa), т.е. здоровье и проч. условия временной жизни, мы можем надеяться, насколько они служат нашей последней цели. Сами по себе эти внешние блага в глазах христианина особого значения, конечно, не должны иметь, но имеют его в том смысле, что они могут способствовать нам к приобретению духовных благ, или, по крайней мере, удаляя от нас земные нужды, дают нам возможность свободно заниматься обязанностями высшего нашего звания***. Что земные блага не противны христианской надежде и составляют предмет ее, — это видно из самой молитвы Господней; ибо Господь заповедал нам молиться не только о том, чтобы в нас и через нас

* Cathrein. S. 352.

** Cathrein. S. 351. Ср.: св. Иоанн Златоуст. Творения. СПб. дух. Академия. Т. IV. С. 149. Т. VII. С. 188.

*** О долж. пресв. прих. 1850. § 157—159.

святилось имя Божие и свято исполнялась нами воля Божия, но молиться и о хлебе насущном и об избавлении нас от искушения и от всякого зла (лукавого, πονηρόν) (Мф. 7, 7—11).

Хотя надежда, как и вера, свойственна и естественному человеку, но вполне возможна эта добродетель только в христианстве. Надежда, как мы знаем, тесно соединена с идеей вечного блага и временного счастья под условием добродетельной жизни. Но в настоящей жизни мы не видим гармонии между добродетелью и счастьем человека, между его совершенством и его благом. В настоящей жизни часто даже является между ними дисгармония; да и вообще, с точки зрения естественной морали, от воли человека, может зависеть в известной степени только его добродетель, но не его счастье и блаженство. Отсюда одни представители естественной морали (например Кант) допускают постулаты или предположения практического разума о бытии Бога, будущей жизни и сверхчувственного мира, при которых возможно было бы мыслить осуществление полной гармонии между совершенством и — блаженством, между добродетелью и счастьем человека. Напротив того, другие представители этой же морали (например стоики) отвергают объективное благо и счастье человека и признают одно только благо субъективное, вытекающее из осуществления добродетели ради добродетели*. Но оба эти предположения, чисто субъективного характера, бессильны возбудить в нас надежду, как добродетель, как могущественный, одушевляющий и возбуждающий мотив нравственной жизни.

Недостаточно только предположить бытие Божие, — будущую жизнь и сверхчувственный мир, чтобы по этому одному быть уверенным получении вечного блаженства. Для этого надобно еще быть примиренным с Богом, быть достойным вечного блаженства, словом — надобно находиться в религиозно-нравственном союзе с Божеством, чего человек не может достигнуть никакими своими предположениями. Притом же все эти предположения или постулаты ничего не говорят о временном счастье человека, что также составляет предмет нашей надежды.

Столь же несостоятельно и второе предположение об одном субъективном благе, вытекающем из осуществления добродетели ради одной добродетели. Немного надобно для того, чтобы убедиться, что желание совершенства еще не ведет к обладанию им, что для этого необходима черезвычайная Божественная помощь. А без действительного совершенства — какое же возможно субъективное благо? «Несть радоватися нечестивому», — говорит слово Божие.

Положение надежды в естественной морали прекрасно охарактеризовано ап. Павлом. «Не хочу, — говорит он, — оставить вас,

* Diog. L. VII, 127: αὐτάρκι τ' εἶναι αὐτήν (ἀρετήν) εὐδαιμονίαν. Sen. de vita beata, IX: Iuterrogas, quid petam ex virtute? Ipsam. Nihil enim habet melius, ipsa praetium sui. См.: И. Невзоров. Мораль стоицизма и христианское нравоучение. Казань, 1892. С. 42.

братия, в неведении о умерших, дабы вы не скорбели, как прочие, не имеющие надежды» (1 Фесс. 4, 13). Под прочими Апостол, очевидно, разумеет людей, живущих вне христианства, или не по христиански. Эта прочие, по его словам, не имеют надежды, по крайней мере такой, как у христиан. А что человек без надежды? Корабль без якоря, который волнами носится по морю туда и сюда и скоро разбивается о скалу. Быть счастливым, вполне счастливым, бесспорно хочет каждый человек. Что же теперь делается с человеком, у которого нет надежды? Он набрасывается со всею стремительностью страсти на земные блага, чтобы всеми средствами захватить их возможно более и наслаждаться. Но даже, если счастье благоприятствует ему, как скоро настает пресыщение, отвращение, скука, и он приходит к сознанию, что здесь нельзя найти истинного счастья. Как быстро вторгаются в это счастье болезни, неудачи, недоброжелательства и, наконец, смерть! Как мало таких людей, которым счастье благоприятствует; как много, наоборот, таких, жизненный путь которых представляет собою беспрерывную цепь неудач, разочарований, страданий, болезней и лишений! А какой конец всему? Не удивительно, что в сердце не имеющего надежды скоро вторгаются зависть, ненависть, вражда и злоба, недовольство собой и окружающим миром, и, наконец, чаша яду является последним и единственным средством спасения. Сам Д. Штраус вынужден был сознаться, что миросозерцание, не знающее надежды на бессмертие, поистине безнадежно и малодушно*. Потеря надежды и мрачный пессимизм a la Шопенгауэр — это родные брат и сестра.

Как счастлив, напротив, христианин, имеющий надежду! Он «утешается надеждою», — согласно наставлению ап. Павла (Рим. 12, 12). Пусть его посетят даже страдания и скорби, болезни, лишения, несчастия, искушения, преследования всякого рода и жестоко теснят его, он знает, что жизнь есть лишь краткое время испытаний, и что «нынешние временные испытания ничего не стоят в сравнении с той славою, которая откроется в нас» (Рим. 8, 18). Он поэтому никогда. не будет отчаиваться, не пойдет наперекор судьбе, но спокойно и уверенно поведет жизненную борьбу, поддерживаемый и укрепляемый надеждою, которая, по слову Апостола, никогда «не постыжает» (Рим. 5, 5). Что побуждает земледельца к беспрерывному труду в дождь и засуху, в ветер и непогоду, в зной и холод? Виды на урожай. Так бывает и с христианином. Настоящая жизнь есть время работ и посева. Но скоро наступит великий день жатвы, когда человек пожнет то, что посеял (Гал. 6, 8). «Тогда сеявшие со слезами будут пожинать с радостью. С плачем несущий семена возвратится с радости, неся свои снопы» (Пс. 125, 5—6)**.

По словам св. Иоанна Златоуста, христианская надежда есть безопасный якорь, опора нашей жизни, руководитель на пути, ведущем

* Der alte und der neue Glaube. Werke. VI. 252.

** Cathrein. S. 353—355.

к небу, спасение погибающих душ. «Упованием бо» — говорит ап. Павел — «спасохомся» (Рим. 8,24). «Ибо оно», — продолжает св. отец, — как бы какая крепкая цепь, свешенная с неба, поддерживает наши души, мало-помалу поднимая на высоту тех, которые крепко держатся за нее, и вознося нас превыше бури житейских волн»*.

Итак, только одно христианство, примиряя нас с Богом, подавая нам силы, яже к животу и благочестию, и вводя нас в живой союз с источником и подателем всякого блага — Богом, и укрепляет нашу надежду, и оживотворяет ее, и делает ее даже несомненною. Сам Спаситель сказал Своим последователям: «Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите, и получите, чтобы радость ваша была совершенна. И не говорю, что Я буду просить Отца о вас, ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня, и уверовали, что Я изшел от Бога» (Ин. 16, 24, 26). «Надейся на милость Божию», — наставляет св. Иоанн Златоуст, — «надейся и не сомневайся... и ты непременно получишь просимое»**.

С христианскою надеждою, как необходимые ее принадлежности, делающие ее именно добродетелью, тесно соединены: смиренномудрие довольство своим состоянием, терпение и мужество в несчастиях и, наконец, преданность в волю Божию.

Нет, кажется, добродетели, которую бы с большим правом можно было назвать чисто христианскою, как добродетель смиренномудрия. По определению св. Иоанна Златоуста, «оно есть усмирение мысли»***. Язычникам не была известна эта добродетель, потому что они гордились своими совершенствами, как собственностью, усвояли им слишком высокое значение**** и даже мечтали о равенстве со своими богами (миф Прометея). В своем совершенстве стоический мудрец ни в чем не уступал божеству; в некоторых же отношениях даже превосходил его*****. Юпитеру принадлежит мудрость по существу его природы, а мудрец приобретает ее собственными усилиями. Юпитер не имеет нужды чем-либо пользоваться, а мудрец не желает******. Не так в христианстве. Все, что мы имеем и чего смеем надеяться, все это незаслуженный дар Божий. «Что ты имеешь, и чего бы не получил?» — вопрошает ап. Павел (1 Кор. 4, 7). Смиренномудренный христианин весь проникнут сознанием своего ничтожества пред беспредельным величием существа Божия и бесконечных совершенств Его, а потому старается быть достойным общения с Ним помощью разумных средств, освященных Церковью. Таким образом чувство это всегда предполагает религиозно-нравственное отношение человека к Богу. Отсюда уже

---

* Творения. Т. I. Кн. 1. СПб., 1895. С. 3.

** Творения. Т. V. Кн. 1. СПб., 1899. С. 150.

*** Творения. Т. XI. Кн. 1. СПб., 1905. С. 268.

**** Cicer. De natura deor. I, 3. С. 36. Ног. I. Epist. XVIII. 3.

***** De const. sap. 8, 2.

****** Seneca, Epist. 73,12—14. De provid. С. 6, 6. См.: В. Фаминский. Религиозно-нравственные воззрения Л. Аннея Сенеки и отношение их к христианству. Киев, 1906. С. 195.

открывается, что чувство это не должно смешивать с христианским смирением. Первое есть принадлежность христианской надежды, а второе — любви к самому себе; первое направляется в отношении к Богу, а второе — в отношении к людям. По словам св. Григория Богослова, «смиренномудр не тот, кто о себе говорит мало при немногих и редко и не тот, кто униженно обращается с низшим себя; но тот, кто скромно говорит о Боге, кто знает, что сказать, о чем помолчать, в чем признать свое неведение; кто уступает слово имеющему власть говорить, и соглашается, что есть люди, которые его духовнее и более преуспели в умозрении»*. Ап. Павел говорит, что есть и своевольное смиренномудрие, соединяющееся с мечтательным благоугождением Богу, как оно соединялось например у колоссян с служением Ангелам (Колос. 2 гл.).

Довольство своим состоянием есть следствие христианского смиренномудрия. Оно так же, как и это последнее, теснейшим образом соединено с надеждою на Бога. Надеясь на Бога, веря в мироправление Божие и все принимая от Бога, как дар Его благодати, христианин при всяком своем положении в мире, спокоен в своей душе и не ропщет на судьбу свою. Недовольство своим состоянием обыкновенно проистекает от самомнения, от преувеличенного взгляда на свои заслуги, совершенства, права; но христианин, наученный «не думать о себе более нежели должно думать» (Рим. 12, 8), признает себя недостойным даже и того, чем наслаждается в жизни; ибо он грешен и заслуживает более наказание, чем благословение Божие (Рим. 3, 10). Довольство состоит как в добровольном ограничении своих потребностей и даже нужд (1 Тим. 6, 8), так и в сохранении спокойствия духа, в предохранения себя от ропота на судьбу свою (1 Кор. 7, 20; 1 Пет. 4, 10—11; Рим. 12, 3—8); с сознанием, что «мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынесть из него» (1 Тим. 6, 7).

С христианскою надеждою на Бога тесно также соединены терпение и мужество в несчастиях, в свою очередь возводящие ее на степень именно добродетели; ибо кто надеется на Бога, тот благодушно переносит все скорби и несчастия, будучи уверен, что сколько бы ни были они тяжки для чувственной природы нашей, они допускаются или посылаются Богом для нашего блага. При посредстве этих добродетелей христианин развивает свой нравственный характер и преуспевает в делании добра; потому что терпение, как отрицательная добродетель мужества, и мужество, как положительная добродетель терпения, производит опытность, опытность же надежду, а надежда не постыжает (Рим. 5, 4—5). Ап. Иаков говорит, что только «терпение должно иметь совершенное действие, чтобы мы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка» (Иак, 1, 4). Пример такого терпения он указывает в лице ветхозаветных пророков и многострадального Иова (Иак. 5, 10—11). О таком терпении часто говорит слово Божие,



* Творения. Ч. III. М., 1844. С. 151.

призывая нас «с терпением» проходить предлежащее нам поприще, взирая на начальника и совершителя веры Иисуса» (Евр. 12, 1–2), — увещевая «спасать свои души терпением» (Лк. 21, 19) и обещая «претерпевшему до конца» именно «спасение» (Мф. 24, 13). По словам св. Иоанна Златоуста, христианское терпение есть самый лучший способ победы над злом, посылаемый от Бога!*.

Главный характер этих христианских добродетелей в отличие от подобных же добродетелей естественной морали есть полная активность христианина, полное самообладание и полное сохранение энергии духа с верой и надеждой на всесильный, премудрый и благой промысл Божий. Между тем как у естественного человека эти добродетели, если только они у него существуют, возбуждают или тупую инертную покорность судьбе или механизму жизни, часто с жгучею болью в сердце от гнева, досады, зависти, разочарования и пр., или же, если чаша страданий слишком полна, нудят его к самоубийству, как об этом учили стоики и учат современные нам пессимисты. Особенно это нужно сказать о терпении. Совершенное состояние стоического мудреца — это полное бесстрастие**, невозмутимое спокойствие и холодная нечувствительность ко всем внешним случайностям. Мудрец свободен от страстей***. Как солнца не может достать ни одна стрела, так и мудреца не может уязвить ничто внешнее****. Ни обида, ни оскорбление не возмущают его духа*****. По учению стоиков, человек должен терпеть бедствия и несчастия жизни потому, что они неизбежны и неотвратимы. «Терпи несчастия, — говорят они, — по доброй воле; иначе будешь терпеть по неволе». Εἱμαρμένη, fatum, неизбежный рок, «безусловно определяющий все единичные вещи и их движения»******, по ним, не даст места добровольному перенесению невзгод. Но такое терпение стоиков пассивно, оно не укреплено и не одушевлено религиозной силой.

Тут нет никакой отрадной мысли о высшей премудрости и благости Существа всесовершеннейшего, управляющего жизнью и делами людей, сообразно с их нравственным состоянием и для их духовной пользы, или внутреннего блага. Тут одно безнадежное и беспомощное состояние человека, обреченного в жертву страдания, под бременем которого он должен пасть и погибнуть, если не находит в себе сил переносить их и терпеть. Главное же, стоическим терпением отрицается мужество, энергия духа и энергия деятельности в борьбе с несчастиями; потому что терпение это мирится со злом, чуждо надежды на всесильный, премудрый и благой промысл Божий, и никогда не находит благодатной помощи и благодатных утешений. Наконец, стоицизм, не понимая возвы-

* Творения. Ч. VII. Кн. 2. СПб., 1901. С. 843.
** Diog. L. VII. 117. Senec. Epist. 9, 16.
*** Senec. Epist. 85, 5.
**** Senec. De const. 4, 2.
***** Ibid. 7, 2; 2, 3.
****** Виндельбанд. История древней философии. СПб., 1893. С. 264.

шенного и глубокого смысла страданий, рекомендует в отношении к ним только горделивое презрение, вместо христианского смирения, проникающего собою терпеливое перенесение их. «Если христианство, — говорит Баур, — увещевает человека твердо и с радостью переносить все с ним случающееся и на все смотреть, как на дар Божий, то оно требует вместе с тем, чтобы он в уповании на Бога с смирением и преданностью преклонял свою волю пред божественной, подчинялся Ему и пред бесконечным Богом сознавал свою человеческую слабость и конечность. У стоика как раз наоборот. Все это должно не смирять и не унижать его; напротив, возвышать и пробуждать в нем полное сознание своего собственного «я»; в несчастиях он видит только необходимый объект борьбы, который он должен иметь для того, чтобы на нем упражнять и укреплять свои силы и на деле показать, как высоко он может стоять в доверии к себе самому, в противостоянии всему враждебному, в силе непреклонной воли, которая не изнемогает посреди всех ударов судьбы. По христианскому воззрению Бог оказывает милостивое благоволение тем, кто, в смирении своего сердца унижаются пред Ним и преклоняются пред Его сильною рукою, стоический герой для самого Божества представляет величественное зрелище, предмет Его высочайшего удивления»*.

С христианскою надеждою тесно, наконец, связана преданность в волю Божию, как свойство христианского мужества, под которою (преданностью) разумеется не квиетистическое равнодушие к счастью и несчастью жизни и не фаталистическое подчинение себя течению обстоятельств, но, напротив, полная энергия деятельности, неослабность усердия в трудах и даже «пламенение духом» (Рим. 12, 11). Она есть такое состояние души, в котором христианин, полный веры и упования на Бога, на все происшествия в жизни, счастливые и несчастливые, смотрит спокойно, в той уверенности, что «любящим Бога... все содействует ко благу» (Рим. 8, 28), и что если мы «всегда с Господом», то не станем спрашивать ни о ком и ни о чем ни на небе, ни на земле (Пс. 72, 23, 25). «Преданные Богу», — говорит св. Иоанн Златоуст, — «наслаждаются миром». Мир любящим закон Твой, и несть им соблазна» (Пс. 118, 165)»**.

Грехи, противоположные христианской надежде, более всего зависят от преобладающего влияния беспорядочной фантазии и чувства. Одни из них свидетельствуют о недостатке надежды, а другие — о некотором, как бы излишестве ее. К первым относятся: малодушие, нетерпение и отчаяние; к последним — мечтательная надежда и ложный мистицизм, безрассудная и дерзкая надежда на Бога и самонадеянность.

Малодушие есть робость человеческой души, не находящей в себе смелости положиться на будущее. В нем элемент надежды есть,

* Baur. Drei Abhandl. zur Gesch. d. alt. Philos. u. ihr. Verhaltn. z. Christhentum. S. 322.

** Творения. Т. V, кн. 1. СПб., 1899. С. 32.

но в столь слабой степени, что не дает человеку силы бороться с выпадающими на его долю трудными обстоятельствами жизни. В таком именно состоянии находились, например, ученики Господа, обнаружившие недостаток надежды на Него во время плавания по бурному морю. В великом страхе они разбудили спавшего Учителя, и воскликнули: «Господи! спаси нас; погибаем». Господь отвечал: «что вы так боязливы, маловерные?» (Мф. 8, 23—27).

Недостаток надежды в известной мере присущ и нетерпению, в котором человек, ожидающий исполнения обетований Божиих, желает, чтобы это осуществилось возможно скорее; он не согласен ни на какие промедления; ему ни в каком случае не хочется ждать. — Между тем от нас требуется только то, чтобы мы надеялись на Господа; но когда именно наступит время исполнения всего им обещанного, — дело не наше*. Такие люди подобны тем ученикам Господа, которые нетерпеливо спрашивали у Него: «не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю?» Он же отвечал: «не ваше дело знать времени или сроки, которые Отец положил в Своей власти». (Деян. 1, 6—7).

Но самый крайний недостаток надежды, если не совершенное исчезновение ее, наблюдается в отчаянии. Это состояние полной безнадежности. В этом состоянии человек из трудных обстоятельств жизни не видит для себя никакого исхода, не надеется даже на помощь и милость Божию. И потому неудивительно, если отчаяние обыкновенно оканчивается самоубийством. Ужаснейший пример этого представляет нам Иуда предатель. Не то представляют люди благочестивые, всегда и твердо надеющиеся на Бога. Они, среди несчастий, не только не падают духом и не почитают себя несчастными, но и находят радость в самых скорбях своих и торжествуют над всеми их ужасами. Ап. Павел, изображая различные бедствия свои, говорит о себе в то же время так: «мы отовсюду притесняемы, но не стеснены; мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся» (2 Кор. 4, 8. Ср. ст. 16; 5, 6; 6, 4, 10; 12, 10).

Мечтательная надежда и ложный мистицизм открывают собою ряд грехов, расширяющих и более, чем следует, понятие христианской надежды. Под именем мечтательной надежды разумеется такое состояние духа, при котором человек руководствуется в своей деятельности не столько разумными началами нравственно-религиозной жизни, сколько темными представлениями и образами фантазии, которые, овладевая его духом, увлекают его и поставляют в противоречие с нормальным течением христианской жизни. Особенное развитие этой мечтательности представляет ложный мистицизм, когда люди надеются достигнуть духовного совершенства и общения с Богом не в союзе с Церковью Христовою и под ее руководством, но посредством способов, придуманных ими самими, или праздным погружением в мрак таинственных видений

* Проф. А.А. Бронзов. Сущность христианского учения об отношениях к Богу / Христианское чтение. 1898. Декабрь. С. 796—797.

и созерцаний. Таковы вообще все мистические секты, например, квакеры, методисты, наши «люди Божии» и пр. Обыкновенно у них является свой духовный Христос, свое внутреннее слово, свой таинственный рай с его особенными наслаждениями, — и все это не сходится с тем, во что должен веровать истинный христианин и чего надеяться от Бога, а часто даже все это соединяется у них с грубым антиномизмом.

Непозволительный как бы излишек надежды свойствен также безрассудной и дерзкой надежде, по которой человек, не заботясь о своем нравственном исправлении, думает все получить от Бога, по одной Его милости (Сирах. 5, 4—9), — или когда человек, возлагая все свое упование на высшую помощь, сам остается беспечным и нерадивым в употреблении своих естественных сил и средств к отвращению бедствий и устроению своего благополучие, или даже произвольно подвергает себя различным опасностям и искушениям: такой человек только «искушает Господа Бога своего» (Мф. 4, 7. Втор. 6, 16). Касательно таких людей св. Иоанн Златоуст пишет: «Иисус не сам пришел, а был возведен в пустыню («искуситися от диавола») по Божественному смотрению, чем показывается, что и мы не должны сами вдаваться в искушения, но когда будем вовлечены в них, то должны стоять мужественно»*. Наконец, бывают люди, которые, по какому-то странному заблуждению и бесстыдству, дерзают просить у Бога и надеются на получение от Него таких благ, которые противоречат Его святости и любви. В обличение таковых ап. Иаков говорит: «просите и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений» (Иак. 4, 3).

Но особенно широко и безрассудно раздвигает рамки христианской надежды так называемая самонадеянность, по которой человек стремится к стоическому sufficere sibi, к языческой самодовлеемости, а потому не считает нужным уповать на Бога и просить Его помощи, рассчитывая лишь на свою собственную силу, на свое богатство, на свою мудрость в делах жизни духовной и естественной (1 Тим. 6, 17; Иер. 9, 23; Прит. 3, 5), или на силу, богатство и мудрость великих и сильных земли, могущих быть ему полезными (Пс. 145, 3—4). «Вы, — пишет ап. Иаков, — в своей излишней самонадеянности говорите: сегодня или завтра отправимся в такой-то город и проживем там один год, и будем торговать и получать прибыль; вы которые не знаете, что случится завтра: ибо что такое жизнь ваша? пар, являющийся на малое время, а потом исчезающий». Между тем «вместо» этого «вам» следовало бы «говорить: если угодно будет Господу и живы будем, то сделаем то или другое» (Иак. 4, 13—15). Таким образом самонадеянность всегда есть противопоставление надежды на сей скоропроходящий мир, с его земными благами, надежде на Бога, Который один неизменяем и непреложен.

* Творения. Т. VII. Кн. 1. СПб. 1901. С. 130.

# XXXIII
## Любовь к Богу

*Отношение любви к вере и надежде. — Понятие о любви к Богу. — Возможна ли любовь к Богу, как Существу невидимому, и как возможна? — Совместность любви к Богу с истинными отношениями к природе и людям. — Свойства или признаки истинной любви к Богу. — Пороки, противные любви к Богу.*

Говоря о трех «ныне пребывающих» христианских добродетелях — вере, надежде и любви, ап. Павел замечает: «но любовь из них больше» (1 Кор. 13, 16). Вера, говорит бл. Августин, полагает основание дому Божию, надежда возводит это здание, любовь — заканчивает его*.

Вопрос об этом отношении любви к вере и надежде весьма важен для решения старинного спора протестантов с католиками о преимуществе или исключительном значении в деле спасения веры, или добрых дел. Тогда как последователи Лютера говорили, что человек спасается одною верою без добрых дел и следовательно вере усвояли первенствующее значение в деле спасения; поборники римского католичества, напротив, давали и дают первенство в этом отношении добрым делам. С православной точки зрения должно сказать, что ни вера без добрых дел, ни дела без веры не спасают нас, и спорить о преимуществе веры или добрых дел в данном случае — значит смотреть на самое дело спасения с ложной точки зрения: как будто спасение приобретается, как какая-нибудь вещь, за известную цену, как будто его можно получить как что-то внешнее, за добрые ли дела, или за веру. Истинная вера и истинно добрые дела, за которые приобретается спасение, не возможны без любви христианской; только из любви и могут проистекать и животворная вера, и несомненная надежда и все христианские добродетели**, разумеется, при содействии благодатной помощи***. В этом отношении любовь есть и начало и «союз (совокупность) совершенства» (Колос. 3, 14), включая в себя ὁλοψυχῶς; (т.е. всеми силами души), по выражению бл. Феофилакта****, и веру и надежду. Кроме того, вера и надежда суть только спутники христианина в настоящей жизни, а любовь сопровождает его во всю вечность. Вера наша пройдет, когда мы увидим Господа лицом к лицу*****; надежда упразднится, когда мы действительно получим блага, которых ныне надеемся. А любовь

* См.: Cathrein. Die katholische Weltanschauung... S. 355.

** Св. Иоанн Златоуст. Творения. СПб дух. Академия. Т. IX. С. 779. Т. X. С. 340 и др.

*** Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. VIII. С. 486.

**** Толковое Евангелие еп. Михаила. Т. I. С. 414.

***** По словам св. Иоанна Златоуста, во время славного пришествия Его (Господа), не будет нужды в вере, так как величие Божие восполнит место веры. Творения. Т. VI. Кн. 1. СПб. 1900. С. 168.

останется всегда с нами и в жизни будущей и будет для нас одним из неиссякаемых источников бесконечного блаженства. Потому то мы вправе усвоить самое большее значение в деле спасения не вере или надежде, но именно любви. Но действительно ли в любви заключается начало и совершенство веры и надежды? Действительно ли из любви проистекают они? «Вера от слышания, — говорит Откровение, — а слышание от слова Божия» (Рим. 10, 17). Но чтобы это слово Божие было жизненно усвоено нами, для этого необходимы известные сердечные расположения или побуждения, вытекающие из сердца, из любви. «Невозможно», — говорит св. Василий Великий, — «отвне научиться любви Божией; но вместе с устроением живого существа, — разумею человека, — вложен в нас в виде семени какой-то закон, в себе самом заключающий побуждения, чтобы мы настраивали себя к любви*. И в ком нет этих побуждений, этого природного или благодатного семени, тот может усвоить себе слово Божие только как теоретическое знание, но никогда как живую веру; от того-то и говорится в Священном Писании: «сердцем веруется в правду» (Рим. 10, 10. Ср. Лк. 8, 15).

Точно такое же значение имеет любовь и для надежды. «Сила любви в надежде», — говорит св. Иоанн Лествичник, — «ибо надеждою ожидаем воздаяния любви»**. Итак надобно прежде любить, чтобы потом уже питать надежду. В любви, следовательно, корень и жизненная сила и всех наших добрых дел. «Чего нет в сердце», — говорит св. Тихон Задонский, — «того и на самом деле нет»; без любви наши деяния могут иметь лишь обманчивый образ добрых дел». Вообще отношения любви к вере и надежде можно выразить в следующих словах: Вера на основании сердечных расположений созерцает Божество, как высшее благо для души человека; надежда простирается к Нему, как первому и последнему предмету всех желаний человеческого сердца; любовь ощущает сладость того, что открывает нам вера и что имеет в виду надежда. Вера, надежда и любовь, таким образом, находятся между собою в теснейшей и неразрывной связи, так что в этих трех добродетелях является Сам Бог, действующим на душу человека, и посредством их человек сообщается с Богом в жизни настоящей; но при этом первенствующее значение имеет любовь к Богу. Эта последняя есть царица и венец всех добродетелей, она самым совершеннейшим образом соединяет нас с Богом, как нашею конечною целию***.

Но, усвояя любви к Богу преимущественное значение в деле спасения, мы этим не думаем, по примеру некоторых других****, воз-

* Творения. Перев. Т. V. С. 98.

** Слово XXX. О союзе троицы добродетелей. § 28. Лествица. М., 1862. С. 332.

*** По словам св. Иоанна Златоуста, любовь — глава добродетелей. Творения. СПб. дух. Академия. Т. I. С. 106.

**** Cathrein. S. 355.

вышать ее в ущерб веры, или унижать веру, превознося любовь. Поистине можно сказать, что все, как должно вести к известному концу, так должно иметь и свое начало. Если несомненно, что в христианской жизни должна быть любовь, как конец этой жизни, то должна быть и вера, как начало ее*. «Вера и любовь», — говорит Игнатий Богоносец, — «суть начало и конец жизни. Вера — начало, а любовь — конец, обе же в соединении суть дело Божие; все прочее, относящееся к добродетели, от них происходит»**. Св. Иоанн Златоуст, объясняя слова ап. Павла: «слышав вашу веру о Христе и любовь, я же ко всем святым» (Ефес. 1, 15), замечает: «везде он соединяет и сближает веру и любовь, как некую дивную двоицу»***. Человек-христианин должен украшать свою душу как верою и любовью, так и промежуточною между ними добродетелью — надеждою, и таким образом достигать, по слову ап. Павла, «в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова» (Ефес. 4, 13).

Принимая во внимание все вышеизложенное, можно составить себе общее понятие о христианской любви к Богу: она есть такое расположение духа, в котором человек, услаждаясь Богом, как высочайшим нравственным благом, всеми силами своими стремится к единению с Ним, как Отцем своим небесным, находит свое счастье и блаженство в угождении Ему и пламенно желает, чтобы и все другие люди, как чада Божии, правильно познавали, истинно любили и достойно чтили Его. В Боге человек любит высшее и безусловное благо и совершенство и, притом, данное не в форме идеи или представления, но существующее, как реальная Личность, которая, как полнота совершенства, не только может служить предметом полной и неиссякаемой любви для человека (любовь благоговейная), но в то же время как полнота блага, доброты и любви, обещает человеку взаимную и ответную любовь, участие, сочувствие, словом — обещает ему высочайшее благо (amor concupiscentiae)****. Таким образом, человек любит в Боге не только полноту безусловных совершенств, но и полноту силы любви, сочувствия и отзывчивости к себе, ко всей жизни своего сердца, ко всем печалям и радостям, выпадающим на его долю в земной жизни.

Мы обязаны Богу этою любовью; она есть важнейший, «царский закон» (Иак. 2, 8). Но может ли любовь к Богу быть предметом заповеди или обязанности, когда она, как свободное чувство, по-видимому, независима от нашей воли? Может, потому что мы можем добровольно воспроизводить и оживлять себе те

---

* См.: о. С.В. Страхов. О вере как первой христианской добродетели // Вера и Церковь. 1900. Кн. 2. С. 251–258.

** Послание к Ефесянам. XIV. См.: Памятники древней христианской письменности. Перев. Т. 2; Писания мужей апостольских. Перев. прот. П. Преображенского. М., 1860. С. 382.

*** Творения. Т. XI. Кн. 1. СПб., 1905. С. 23.

**** Cathrein. S. 355–356.

представления, которые могут возбуждать в нас любовь Божию (Ин. 3, 16; 1 Ин. 4, 9 и дал., Рим. 5, 8). Потому то существует заповедь о любви к Богу. Когда законник иудейский спросил Иисуса Христа: «какая наибольшая заповедь в законе?» Он отвечал: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим. Сия есть первая и наибольшая заповедь» (Мф. 22, 36—38). Заповедь о любви есть высшая и совершеннейшая заповедь — потому, что любовь к Богу есть высочайшая цель всех христианских заповедей. «Цель увещания, — говорит ап. Павел, — есть любовь от чистого сердца, и доброй совести, и нелицемерной любви» (1 Тим. 1, 5). Заповедь о любви к Богу есть совершеннейшая заповедь еще и потому, что исполнение ее заключает в себе соблюдение всех других заповедей. Ап. Павел учит: «любовь есть исполнение закона» (Рим. 13, 10). Ибо невозможно любить Бога, не соблюдая Его заповедей. «Кто имеет заповеди Мой, и соблюдает их, тот любит Меня — сказал Спаситель (Ин. 14, 21); и возлюбленный Его ученик пишет: «кто говорит: я познал Его (Христа), но заповедей Его не соблюдает; тот лжец, и нет в нем истины» (1 Ин. 2, 4). «Хотя это (любовь) одна добродетель», говорит св. Василий Великий, — однако же она силою своею приводит в действие и объемлет всякую заповедь»*. Дитя, искренно любящее своего отца, тщательно избегает всего того, что ему не нравится. Так и человек, истинно любящий Бога, страшится и всячески избегает всего того, что Его оскорбляет. Он охотнее готов претерпеть все на свете, даже самую смерть, нежели по причине тяжких грехов лишиться любви Божией. При всех искушениях он говорит устами патриарха Иосифа: «как сделаю я сие великое зло, и согрешу пред Богом?» (Быт. 39, 9).

Так как Спаситель наш Иисус Христос есть истинный Бог, то поэтому Он есть и самый высший — самый достойный предмет любви нашей. Именно, чтобы облегчить нам любовь к Богу, вечное Слово явилось среди нас в образе человека и сделалось подобным нам во всем, кроме греха (Евр. 4, 15). Как христиане, мы избраны и призваны Сыном Божиим к преискреннейшему общению с Ним (Рим. 6, 4—5). Любовь требует взаимности. Как возлюбил нас Сын Божий! Разве Он поистине не может сказать всем христианам: «что еще надлежало бы сделать для виноградника Моего, чего Я не сделал ему?» (Ис. 5, 4). Разве не каждый из нас должен сказать о себе: «а что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Галат. 2, 20)? Кто глубоко подумает об этом, тот наверное с радостью присоединится к победной песне ап. Павла: «Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч?.. Но все сие преодолеваем силою Возлюбившего нас. Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни бу-



* Творения. Ч. V. Сергиев Посад, 1892. С. 90.

дущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 8, 35, 37—39).

Хотя любовь к Богу есть проявление центральной силы в душе человеческой, т.е. воли и ее стремлений, однако основы ее положены и в сердце человека, и положены там даже прежде намеренной деятельности со стороны воли для развития ее, а потому у истинных боголюбцев любовь эта доходит иногда, как это видели мы сейчас у ап. Павла, до степени величайшего и напряженнейшего аффекта*. И как аффект, любовь эта имеет сильное влияние даже на телесную природу человека и сопровождается нередко замечательными изменениями нашей органической жизни**. Впрочем любовь к Богу не есть плод одних только естественных расположений и условий человека***; она даруется нам свыше и изливается в сердца наши от Самого Бога, как говорит ап. Павел: «любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам». (Рим. 5, 5). Истинная любовь, пишет св. Василий Великий, — «образует дар Духа»****. Вообще, как вера и надежда, так и любовь возбуждается в нас Самим Богом; наша же любовь есть лишь ответ на любовь Божию. Потому-то учит ап. Иоанн: «любовь от Бога»; «не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас»; «Он прежде возлюбил нас» (1 Ин. 4, 7, 10, 19).

Есть моралисты, которые отвергают любовь к Богу в смысле чувства, или, как они говорят, в смысле склонности, патологической любви Кант, например, говорит: «любовь к Богу, как склонность, невозможна потому, что Бог не есть субъект, подлежащий чувствам»*****. Христианскую любовь к Богу он понимает, поэтому, в смысле чисто практического исполнения обязанностей к Богу, а не чувства. Еще можно было бы ничего не возразить против мыслителей подобного рода, если бы они добивались только психологического объяснения любви к Богу, иногда весьма пламенной, не взирая на то, что Бог есть Дух, не подлежащий чувствам, и бытие Его не есть наглядная очевидность, не требующая доказательств и обоснования. Но отрицать самый факт аффективной любви к Богу, когда эта любовь подтверждается многочисленными, неоспоримыми примерами, — это, по меньшей мере, странно и доказывает только, что мыслители подобного рода незнакомы с первоначальными элементами любви к Богу.

---

* Ср.: Иоанн Лествичник. М., 1875. С. 365.

** Духовно-подвижнические слова св. Исаака Сирина. М., 1854. С. 254.

*** По учению св. Василия Великого, стремление любить Бога нам прирождено (Творения. Ч. V. Сергиев Посад, 1892. С. 89, 91—92). По св. Златоусту, она есть добродетель, зависящая и от человеческого усердия (Творения. Т. I. Кн. 2. СПб., 1895. С. 484).

**** Творения. Ч. VI. Сергиев Посад, 1892. С. 266.

***** Die Kritik der praktischen Vernunf. Aufl 2. S. 100. Philosophische Bibliothek. I.H. Kirchmann. Bd. XI.

Впрочем, есть возможность представить и психологическое объяснение возникновения чувства любви к Богу, хотя Бог и по учению христианскому есть Существо невидимое («Бога не видал никто никогда» — Ин. 1,18). Любовь к Богу, как психологическое явление, по своим общим психологическим свойствам, не отличается от других форм любви. Общее же свойство всякой любви состоит, прежде всего, в том, что представление ее предмета становится центральным и господствующим в сознании. Будучи таким, оно находится или непосредственно в сознании, служа прямым его предметом или содержанием и падая, так сказать, на самый фокус его, или же находится на пороге сознания и сейчас же готово выступить по первому поводу и случаю, так что возбуждается каждым случайным впечатлением и вмешивается во все другие представления и мысли человека. По словам св. Иоанна Златоуста, «таково свойство любящих: они не могут молчать о своей любви, но обнаруживают свой пламень пред всеми ближними непрерывною беседою о превосходстве любви, успокаивая свою душу»*. Отсюда другое общее свойство любви состоит в том, что представление любимого предмета никогда не стоит в сознании, как спокойный, холодный и индифферентный образ, но всегда возбуждает некоторое приятное волнение и сопровождается им, или, говоря иначе, представление любимого предмета никогда не бывает безтонно, но развивает чувство или вызывает любовь. Наконец, последнее общее свойство всякой любви состоит в стремлении к единению и общению с любимым предметом. Любящее сердце не может быть удовлетворено одним лишь конкретным представлением предмета любви; у него всегда, с представлением любимого предмета, связывается еще стремление к единению, общению с ним и некоторому слиянию своей жизни с его жизнью.

Эти общие свойства любви неизменно присущи и чувству любви к Богу, которое от других видов любви отличается не отсутствием этих общих свойств любви, но формою и качеством удовлетворения их. У любящего Бога есть прежде всего, своего рода представление Божества, образованию которого содействует самое наблюдение видимой природы; ибо «невидимое Его, вечная сила Его и Божество создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20). При том же у христиан это представление не есть только абстрактное, отвлеченное, но оно озарено конкретным светом ипостасного Образа, и кто созерцает этот образ, тот в то же время созерцает и Бога Отца: «видевший Меня, — говорил воплотившийся Сын Божий, — видел Отца» (Ин. 14, 9). Но Господь наш Иисус Христос не есть только историческое Лицо. Хотя видимое пребывание Его на земле было явлением временным; но, раз открыв Себя человеческому роду, Он не скрылся от него в духовном мире так, чтобы сделаться недоступным для последующих родов людей. Напротив, Его самооткровение людям достигло своей полноты именно тогда, когда Он окончил великое служение

* Творения. Т. I. Кн. 1. СПб. 1895. С. 143.

на земле и вознесся на небо. Тогда только и сами апостолы уразумели то, чем был для них и для всего мира их небесный Учитель. Он и теперь невидим пребывает среди нас (Мф. 18, 20) и будет пребывать до скончания века (Мф. 28, 20), возбуждая в нас Духом Святым любовь к Себе и Богу Отцу. Вот почему ап. Павел убеждает нас «помнить Господа Иисуса Христа..., воскресшего из мертвых» (2 Тим. 2, 8). Это представление Бога для пламенно любящего Его также не может быть спокойным, безразличным образом представления, но возбуждает соответствующее своему содержанию специфическое волнение в форме духовной приятности, радости или любви. Ап. Петр говорит, что «не видев Бога любим..., радуясь радостию неизреченною и преславною» (1 Петр. 1, 8). Но простое представление Бога или простое помышление о Нем не удовлетворяет и этим горячо любящего Его человека, который еще стремится к соединению с Богом, к некоторому непосредственному общению с Ним. Это стремление псалмопевец выражает словами: «Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже! Жаждет душа моя к Богу крепкому, живому, когда приду и явлюсь пред лице Божие» (Пс. 41, 1—2). И ап. Павел говорит о себе: «Имею желание разрешиться и быть со Христом» (Филипп. 1, 23). Но, спрашивается, каким образом любящий Бога удовлетворяет этому требованию своей приятной и радостной любви к нему и вытекающему из него стремлению к соединению с Ним, когда Бог есть Существо невидимое и притом безусловное? Пламенный боголюбец эти потребности своего любящего сердца удовлетворяет при посредстве некоторого таинственного, но опытного ощущения, или, как говорят св. Отцы, благодатного созерцания Божества*. Трудно «определить положительными, ясными и раздельными признаками предмет этого ощущения; но для некоторого уяснения и приблизительного представления этого высочайшего духовного состояния мы имеем аналогию в таинстве св. причащения, когда достойно причащающийся не только верою приемлет тело и кровь Спасителя, но и ощущает существенное единение, существенное общение со Спасителем и живет одною жизнью с Ним.

Ошибочно также думают (например Франсуа Лоран, 1810—1887 г.г.), будто для сердца всецело и пламенно объятого любовью к Богу, Существу сверхчувственному и безусловному, не остается места для любви к природе и людям. Напротив, только любящий Бога может истинно любить природу, созерцая в ней отражение неизглаголанной славы Божией, вечной красоты и беспредельной премудрости Божией, устроившей все мерою, числом и весом; только он один может истинно любить и людей, созерцая в них наивысший земной образ этой славы, красоты и премудрости. Особенно это надобно сказать о любви к людям, которые намеренно созданы вечною премудростью по образу и Подобию Бо-

* Например, св. Симеон Новый Богослов в слове 55-м. См.: Слова. Ч. 1—2. Перев. еп. Феофана. М., 1882.

жию. Св. Отцы сравнивают мир сей с кругом, которого центр есть Бог, а линии, идущие от окружности круга к центру — пути или жизни людей. «Насколько святые входят внутрь круга — к его центру, желая приблизиться к Богу, настолько по мере восхождения становятся они ближе и к Богу и друг к другу; и наоборот, насколько удаляются от Бога, в той же мере удаляются и друг от друга, и сколько удаляются друг от друга, столько же удаляются и от Бога. Таково естество любви. Итак если возлюбим Бога, то сколько приближаемся к Богу нашею любовию, столько соединяемся любовию и с ближними, и сколько соединяемся с ближними, столько соединяемся и с Богом»*. «Кто любит Господа», — пишет св. Василий Великий, — «тот, конечно, любит и ближнего. Ибо любящий Меня, сказал Господь, заповеди Мои соблюдет (Ин. 14, 23). Сия же есть, говорит, заповедь Моя, да любите друг друга, якоже возлюбих вы (Ин. 15, 12)»**. И св. И.Златоуст говорит: «Если пребывание (в Боге) зависит от любви, а любовь от исполнения заповедей, а заповедь состоит в том, чтобы мы любили друг друга, то, очевидно, пребывание в Боге зависит от нашей взаимной любви»***.

Но говорят, что «сумма эмоции (т.е. возбуждения чувства) имеет свои пределы в каждой человеческой душе, и мы не можем обнаруживать ее на многих пунктах в таком же изобилии, как в том случае, когда она ограничена немногими предметами»****. В силу этой, говорят, ограниченности и определенности прирожденной человеку суммы эмоции, он может обнаруживать величайшую силу ее к какому-либо предмету только в том случае, когда вся, или почти вся, прирожденная человеку сумма эмоции направлена на этот предмет. Израсходовав же, так сказать, всю силу любви для Бога, у него будто бы уже не остается сил для любви к природе и людям. Но замечание о сумме эмоции чувства, справедливое в отношении: к различным в душе нашей чувствам, не приложимо к одному чувству любви. Дело в том, что в природе и людях христианин любит не какие то самостоятельные и равночтимые предметы любви, требующие одинаковой и равномерной силы любви, но любит в них то и настолько, что и насколько отражает в них свойства и совершенства Единого и Вечного предмета своей любви. В природе он видит отражение бесконечных совершенств Божиих, потому что «небеса проповедуют славу Божию и о делах рук Его вещает твердь» (Пс. 18, 2). В людях же он усматривает не только печать этих Божественных совершенств, но и отражения самого существа Божия; потому что все люди созданы по образу и по подобию Божию и некоторые из них достигают высочайших степеней Богоподобия. И вот именно потому, что христианин любит Бога, высочайшее совершенство, он не может не любить

* Авва Дорофей. Поучения и послания. 1856. Поучение 6. С. 91—92.
** Творения. Т. V. Сергиев Посад, 1892. С. 96.
*** Творения. Т. VIII. Кн. 2. СПб, 1902. С. 512.
**** Бэн. Об изучении характера. СПб., 1866. С. 176.

природы, носящей на себе печать этих же Его совершенств, и тем более людей, отражающих в себе самое существо Божие. Только эта единая любовь у христиан не одинаково и не равномерно распределяется в отношении к Богу и людям, что зависит уже от самого созерцания в них неодинаковых совершенств. Прекрасно в этом отношении сравнивают любовь христианскую с энергией солнечной теплоты. Солнце все предметы может согревать одинаково, но не все предметы одинаково могут воспринимать его теплоту, что зависит от свойств самых предметов. При том же возбудимость любви к Богу всегда пропорциональна с возбудимостью ее к природе и людям; потому что совершенства природы и людей для нас наглядны, очевидны; напротив того, совершенства Божии — более или менее умопостигаемы и теоретичны, и уясняются для нас при созерцании совершенств природы и людей. Потому-то и ап. Иоанн говорит: «не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1 Ин. 4, 20). Что же касается самой возбудимости любви к природе и людям, при существовании пламенной любви к Богу, то она, без сомнения, зависит от личной разработки сердца и от благодатного дара любви. И у сильно любящих Бога едва ли можно указать предел ее. По крайней мере, св. Исаак Сирин говорит, что «от упоения любовью к Богу сердце человека разгорается о птицах, о животных, о демонах и о всех вообще тварях... А потому и о бессловесных, и врагах истины, и о делающих ему вред со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и были помилованы... ...Такой человек, если десятикратно в день будет предан на сожжение за любовь к людям, не удовлетворится тем»*. Словом — «мера любви — по выражению св. Иоанна Златоуста, — есть бесконечность»**.

Каковы же свойства или признаки истинной любви к Богу?

Эти свойства могут быть выяснены путем сравнения любви человека к Богу с любовью детей к своим родителям.

Существенным свойством сыновней любви является, прежде всего, страх, какой дети чувствуют в отношении к своим родителям: дети боятся чем-либо оскорбить своих родителей. Подобного рода страх свойствен и любви человека к Богу. Страх Божий есть такое расположение духа, по которому христианин, любя Отца Небесного, опасается своею недостойною жизнью лишиться Его отеческой любви и благоволения, а потому всегда старается ходить пред Ним и благоугодить Ему. «Служите Господу со страхом, и радуйтесь пред Ним с трепетом» (Пс. 2, 11. Ср. Пс. 110, 10; Притч. 1, 7, 8, 13, 9, 10; 10, 8; 16,6; Сир, 2, 15—17 и пр.), — говорит псалмопевец. «Будем хранить благодать, которою будем служить благоугодно Богу, с благоговением и страхом» (Евр. 12, 28. Ср. 2. Кор. 7, 1; 5, 11; Ефес. 5, 21; Филипп. 2, 12; Деян. 9, 31; 1 Петр. 1, 17; 2, 17 и др.), — говорит ап. Павел. Этот страх, по словам Премудрого, «услаждает сердце» человека, «дает весе-

* Христианское чтение. 1859. Кн. 3.

** Творения. Т. XI. Кн. 1. СПб. 1905. С. 233.

лие и радость» (Сир. 1, 12); потому что он растворяется чувством примирения с Божеством и у христиан даже чувством «усыновления» (Рим. 8, 15), а потому некоторыми моралистами отождествляется с благоговением*, с сознанием своего ничтожества и радостным чувством неизмеримых милостей Отца Небесного. Впрочем, страх веселящий сердце человека и тождественный с благоговением, принадлежит уже высшим степеням любви человека к Богу. Только на этих степенях, говорят св. Отцы, человек уже не боится Бога первоначальным мучительным страхом, а только любит Его, как и св. Антоний Великий говорил: «я уже не боюсь Бога, а люблю Его**. По словам св. Григория Богослова, правило, «что начало премудрости страх Господень (Пс. 110, 10; Притч. 1, 7), есть как бы первая только пелена; мудрость же, превозмогшая страх и перешедшая в любовь, делает нас Божиими друзьями и из рабов сынами»***. Это страх сыновний. Что же касается низших степеней любви и свойственных им видоизменений страха рабского, мучительного, то этот страх, без сомнения, обнаруживает еще несовершенств» любви. «Совершенная любовь, — говорит ап. Иоанн, — изгоняет страх; потому, что в страхе есть мучение. Боящийся не совершен в любви» (1 Ин. 4, 18. Ср. Рим. 8, 15; 2 Тим. 1, 7).

По слову Апостола, мучение, присущее любви, поскольку ей, в свою очередь, присущ страх, говорит о несовершенстве ее: страх, опасение — совершить что-либо нравственно-дурное является началом, мучащим человека и потому лишающим его спокойствия совести (Ср. Лк. 19, 21), без которого совершенная любовь немыслима****. Впрочем, говоря это, ап. Иоанн не уполномочивает нас намеренно изгонять страх Божий из сердца нашего, а открывает только тайну совершенной любви, прогоняющей на высших степенях своего развития всякую тень рабского чувства и вносящего совершенную радость сердце. Моралисты не сходятся только в определении нравственного значения рабского страха, столь отличного от страха сыновнего и состоящего в рабской боязни временных и вечных кар за грехи. Тогда как одни признают его пороком, противным христианской любви*****, другие во всяком случае считают его полезным, по крайней мере, на первых порах нравственного развития******. Конечно, не все то нравственно, что полезно; полезное и нравственное часто расходятся между собою. Но признавать раб-

---

* Прот. Н. Фаворов. Очерки нравственного православно-христианского учения. Изд. 6. Киев, 1889. С. 46.

** См.: Авва Дорофей. Поучения и послания. 1856. Поучение 4. С. 55—58.

*** Творения. Т. II. М., 1844. С. 180—181.

**** Проф. А.А.Бронзов. Сущность христианского учения об отношениях человека к Богу / Христианское чтение. 1898. Декабрь. С. 803.

***** Прот. П. Солярский. Записки по нравственному православному богословию. С. 173—174.

****** И. Халколиванов. Православное нравственное богословие. С. 89.

ский страх пороком, потому только, что им обнаруживается несовершенство и даже, может быть, отсутствие христианской любви, это значит, по меньшей мере, впадать в ригоризм, противоречить учению о страхе Божием ветхозаветного откровения* и отвергать вместе с старыми и новыми лжеучениями воспитательное значение Ветхого Завета для полного приятия и усвоения Завета Нового**. Во всяком случае человек, боящийся Бога, нравственнее потерявшего всякий страх к Богу.

Затем, дети, искренно любящие своих родителей и проникнутые чувством сыновнего страха к ним, должны быть, вместе с тем, глубоко благодарны им за все те заботы и труды, которые понесены для них отцом или матерью при их воспитании. Но Отец наш Небесный, как Творец, Промыслитель и Спаситель мира, сделал для нас бесконечно более, чем наши родители. Поэтому христианин, истинно любящий Бога, тем большую и живейшую благодарность должен питать к Нему. (Колос. 3, 17; Еф. 5, 20; Филип. 4, 6; 1 Фесс. 5, 18; 1 Тим. 2, 1)***. Под именем благодарности к Богу разумеется такое расположение нашего духа, по которому мы с радостным и детским чувством признаем Бога виновником всякого истинного нашего блага, более и более стремимся сделаться достойными Его благодеяний и самые благодеяния употребляем сообразно с Его святою волею. (Рим. 2, 4; Втор. 8, 10—14). Следовательно, благодарность к Богу выражается молитвенно и деятельно, например, уделением от Его имени благодеяний ближнему. В последнем случае благодарный Богу памятует слово Спасителя: «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 26, 40)****.

Как искренно благодарные дети всегда и во всем охотно слушаются своих родителей, так и мы истинную свою благодарность к Отцу Небесному должны свидетельствовать радостным послушанием и совершеннейшей покорностью воле Божией. Послушание Богу есть сыновнее исполнение воли Отца Небесного, открытой в слове Божием и предписываемой православною Церковью. Кто искренно любит Бога, тот ни о чем столько не заботится, как о том, чтобы узнать Его волю и исполнять ее. Сам Спаситель сказал: «кто любит Меня, тот соблюдает слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим. Нелюбящий Меня не соблюдает слов Моих» (Ин. 14, 23—24. Ср.

---

* Как широко захватывал жизнь истинных сынов Израиля этот спасительный страх Божий, можно видеть из таких библейских повествований, какова история Руфи или Товита.

** См.: проф. о. А.А. Глаголев. Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви. Киев, 1909.

*** Св. Иоанн Златоуст. Творения. СПб Академия. Т. IV. С. 71, 266—267; св. Василий Великий. Творения. Ч. IV. Сергиев Посад, 1892. С. 72—74. Ч. V. С. 290.

**** Св. Иоанн Златоуст. Творения. СПб Академия. Т. V. С. 553. Ср.: 391.

15, 10). Ап. Иоанн также учит: «это есть любовь к Богу, чтобы мы соблюдали заповеди Его» (1 Ин. 5, 3). По словам св. Иоанна Златоуста, «послушание Богу составляет красоту душевную»*.

Если, далее, дети, искренно любящие своих родителей, зорко следят за тем, чтобы честное имя последних не было кем-либо оскорблено и поругано, то не это ли же самое должны делать и мы в отношении к Отцу Небесному? Не должны ли все мы ревновать по Боге? История христианской Церкви знает великое множество пламенных ревнителей славы Божией, ради которой они не задумывались жертвовать даже своею жизнию. Ревность о славе Божией есть такое расположение духа, по которому человек, сознавая высочайшее благо для всех от достойного прославления имени Божия, не только свои собственные действия направляет к славе Божией, но пламенно желает и всемерно старается о распространении славы Его и между всеми другими, чтобы и другие достойно чтили и прославляли Его и находили в этом свое блаженство. Таким образом, ревность о славе Божией всегда тесно соединяется с живым сознанием блага от прославления имени Божия и с пламенным желанием сохранить это благо для себя и делать участниками в нем и других; поэтому ее отожествляют с стремлением к нравственно-религиозному соединению всех во всеобщем царстве Божием»**. Существенный характер истинной ревности есть всегдашнее действование по внушению любви; а потому она скорее будет сама терпеть всякого рода неприятности и даже мучения, но никогда не подвергает им других. Высочайший образец такой ревности о славе Божией представляет нам Спаситель, Который «скорбел об ожесточении сердец» верующих (Мк. 3, 5), плакал об их упорстве в неверии (Лк. 19. 41), обличал словом и делом нечестие (Мф. гл. 23; Ин. 2, 13—17) и увенчал божественную ревность Свою по славе Отца Небесного крестною смертию Своею. И все мы, следуя примеру Спасителя, должны быть племенными ревнителями славы Божией (Лк. 17, 18; Ин. 9, 24; Деян. 17, 16; 3 Цар. 19, 10; Пс. 118, 53 и др.) «Много нужно нам, говорит св. И. Златоуст — возбуждать в себе ревности и старания; без того невозможно получить обещанные нам блага. И Христос, показывая это, говорит: уже не приимет креста своего и в след Мене грядет, несть Мене достоин (Мф. 10, 38); или: «огня приидох воврещи на землю, и что хощу, аще уже возгореся» (Лк. 12, 49)? В обоих случаях Он хочет представить нам ученика горящего, пламенного, готового на всякую опасность»***. Истинная ревность, по словам св. Григория Богослова, есть ограждение веры»****. А потому, говорит св. Златоуст, «нужно иметь ревность, чтобы воспламенять дар

* Творения. Т. V, кн. 1. СПб., 1899. С. 204.

** Прот. П. Солярский. Записки по нравственному православному богословию. Т. 11. С. 163.

*** Творения. Т. VIII. Кн. 1. СПб. 1902. С. 218.

**** Творения. Т. II. Кн. 1. М., 1844. С. 270.

Божий (имеющуюся у нас не лицемерную веру»)*. «Недостаток ревности по славе Божией», — говорит проф. о. Н.Фаворов, — верный признак слабости или отсутствия любви к Богу. Если мы равнодушно можем видеть или слышать, как унижается слава Божия невежественным ли суеверием, или гордым неверием, или легкомысленным невниманием к закону Божию; если для нас все равно, в каком состоянии находится вера наша, уважаются ли ее требования, правила и утверждения, или приносятся в жертву требованиям иного рода, поставляются ниже правил житейского расчета, вытесняются учреждениями, противными духу веры и благочестия, то эта холодность в отношении ко всему, что составляет прославление Бога на земле, зависит, без сомнения, от холодности нашей к Самому Богу»**. Конечно, круг ревностной по славе Божией деятельности не у всех одинаков и разнообразится нашим призванием, положением в обществе, дарами естественного или благодатного просвещения и пр. Но для всех возможно ревновать о славе Божией своею добродетельною жизнию. Сам Спаситель сказал: «так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела, и прославляли Отца вашего небесного» (Мф. 5, 16). Вообще истинная любовь к Богу — лучшая наставница в правильном хранении этой добродетели для себя и в разумном применении ее к тем, кто по невежеству или высокомерию, по легкомыслию или злобе «хулят имя Божие« (Рим. 2, 24. Ср. Ис. 52. 5; Иезек. 36, 20).

Наконец, любящие дети постоянно думают о своих родителях, нравственный облик последних всегда хранится в их сердце и предносится их воображению. Вынужденные жить в разлуке с ними — дети окружают себя предметами (например фотографиями), постоянно напоминающими о любимых ими родителях и т.д.***. Сказанное приложимо к человеку и в отношении его к Отцу Небесному. Среди мирских работ, занятий и развлечений христианин, истинно любящий Бога, почаще должен памятовать о Нем и тем возбуждать в себе соответствующие чувствования и стремления. (1 Фесс. 5. 17 Пс. 1, 2—4: 118, 1—11; Сир. 6, 37).

Охарактеризованная нами любовь человека к Богу в действительности составляет достояние далеко не всех. Многие или вовсе не имеют ее, или имеют в извращенном виде. Пороки, противные христианской любви к Богу, весьма разнообразны. В целях наилучшего выяснения свойств этой любви, назовем главнейшие из них.

---

* Творения. Т. XI. Кн. 2. СПб. 1905 г. С. 750.

** Очерки нравственного православно-христианского учения. Изд. 6. Киев, 1889. С. 53.

*** Известно, что сила любви особенно познается в разлуке. «Я, когда был вместе с вами, — говорил св. Григорий Богослов своей константинопольской пастве, — мало чувствовал силу любви, а когда разлучился, узнал любовь, сего услаждающего мучителя. (Творения. Т. II. С. 292—293).

Самым противоположным действием любви Божией является самолюбие, под которым в общежитии большею частию разумеют излишнюю раздражительность от действительного или мнимого недостатка уважения к нашей личности, и излишнюю, часто мелочную, требовательность этого уважения от окружающих нас людей. Моралисты же обыкновенно разумеют под этим пороком себялюбие или эгоизм. В своем месте мы видели уже, что сущность себялюбия состоит в превратной любви к самому себе, в исключительном признании себя одного средоточием своей жизни и деятельности, в усвоении себе достоинств, принадлежащих одному Богу. Мы видели также, что такое расположение души, расторгая нравственный союз человека с Богом и людьми, производит в нем мучительную пустоту и желание наполнить эту пустоту конечными предметами. Это последнее желание и открывает в человеческую душу дверь разнообразным страстям. Таких основных страстей ап. Иоанн указывает три (I Ин. 2, 16): похоть плоти, или собственно страсти плотские, каковы — чревоугодие, пьянство, сладострастие и пр.; похоть очей, или страсти приобретения и умножения благ земных, каковы — сребролюбие, корыстолюбие, любостяжательность и пр.; и, наконец, гордость житейская, т.е. страсть властолюбия, честолюбия, славолюбия и пр. Другие делят эти страсти по возрастам человеческой жизни, так что детскому возрасту усвояют страсть чревоугодия, юношескому — сладострастия, — мужескому — властолюбия и, наконец, старческому — корыстолюбия. Авва Дорофей насчитывал всех видов страстей, вытекающих из себялюбия, 280 и говорит, что одна господствующая страсть обыкновенно привлекает в страстную душу и многие другие страсти (Письма, IV). Человеку, одержимому этими страстями, очевидно, недостает самоотвержения, без которого немыслима истинная любовь к Богу. Поэтому, вместо самолюбия, он должен «отвергнуться себя и взять крест свой» (Мф. 16, 24), так как только при этом условии возможно его спасение.

Не имеющий истинной любви к Богу и средоточием своей жизни и деятельности поставляющий самого себя вместо Бога, привязывается всем сердцем своим к земле и земным благам; потому что здесь все находит благоприятствующим своему эгоистическому расположению. Это — так называемая любовь к твари паче Творца, или, как часто бывает, любовь к людям, доходящая до языческой апофеозы или обожания. Люди, заглушившие в себе любовь к живому и личному Богу, обыкновенно впадают в две крайности: или обожают самих себя: homo ipse sibi deus est, или обожают других homo hominis deus est. Конечно, христианство настойчиво заповедует нам любить наших ближних; но оно заповедует нам любить их в Боге и ради Бога и Бога прежде и больше всего. Бл. Августин, в дружественных увещаниях своих, на вопрос: «должно ли любить сотворенные вещи, отвечает между прочим: «Если тебе нравятся тела, то пусть это будет для тебя случаем хва-

лить Бога, и побуждением любить Творца; ибо Тот, Кто сотворил все сие, несравненно лучше всего сего. Если нравятся тебе души, то люби их в Боге; потому что и они тленны (?), и могут быть нетленными потолику, поколику покоются в Боге, вне Коего они погибают. Посему люби их в Боге, и, сколько возможно, старайся привлекать их к Нему»*.

Не имеющий истинной любви к Богу, и средоточием своим поставляющий себя самого, бывает неблагодарен Богу, когда, не смотря на все Его благодеяния себе, не признает Бога виновников своего счастья и подателем всякого блага, а все относит к себе — к своему «я». Неблагодарность, отрицающая неискоренимое чувство нашей зависимости от Существа Бесконечного, есть возмутительный порок и ставит человека ниже бессловесных животных; потому что и многие из них бессознательно или инстинктивно выражают свою благодарность благодетелям радостью, послушанием, ласкою и верностью (Ис. 1, 3).

Иные, не имея истинной любви к Богу, под влиянием того же самолюбия, впадают в пороки: лицемерной любви к Богу, когда, под видом любви к Нему, любят собственно свои выгоды и интересы и под маскою религиозности предаются иногда гнусным грехам (Лк. 20, 20; Деян. 23, 12—15), и пустосвятства, когда, строго соблюдая обряды церковные и обычаи человеческие, думают ими заменить истинную любовь к Богу и оставляют без внимания важнейшие заповеди закона (Мф. 23, 16 и дал.; Лк. 18, 12). Существенный характер этих пороков есть нравственный застой, нравственная косность, а потому мертвенность и разложение.

Так как лицемерная любовь к Богу способна обманывать не только других, но и самое себя, то она нередко соединяется с ложною ревностию по Боге или фанатизмом. Фанатизм проистекает из ложной мысли о том, что воля Божия может быть противоположна с благом людей, а потому можно делать зло во имя Божие. Существенный характер фанатизма есть страстное состояние духа, отсутствие разумности и насильственное, даже кровавое навязывание своих мнений с упорным оскорблением правды Божией. Ап. Павел свидетельствует о современных ему иудеях, упорно стоявших за соблюдение всего закона Моисеева и обрядовых преданий своих, что они «имеют ревность по Боге, но не по рассуждению (слав. не по разуму). Ибо, не разумея праведности Божией и усиливаясь поставить собственную праведность, они не покорились праведности Божией» (Рим. 10, 2—3). Господь же обличал в этом пороке самих учеников Своих, еще не просвещенных Духом Божиим (Лк. 9, 55; 22, 49—51; Мф. 26, 51—52). Действия этого порока бывают иногда возмутительны и ужасны и переходят даже в открытое гонение (ужасы инквизиции, Варфоломеевская ночь, истребление Гуситов и пр.**.

* См.: Христианское чтение. 1824. Кн. 9. С. 310—313.

** См. о ревности не по разуму у св. Григория Богослова. Творения. Ч. 1. М. 1843. С. 40.

Но самым противным любви Божией пороком должно признать конечно ненависть к Богу. По-видимому, это порок невозможный, но действительность доказывает противоположное. С ненавистью относились к Богу, например, иудеи, распявшие Иисуса Христа и преследовавшие Его последователей; с тем же чувством относились к истинному Богу язычники, воздвигавшие против христиан гонения. А что в данном отношении происходило во времена великой французской революции, — это всякому известно. Подобные богоненавистники в некотором смысле превосходят даже самих бесов; потому что «и бесы» все-таки «веруют» в Бога, почему «и трепещут» (Иак. 2, 19). Их имел в виду еще пророк Давид (Пс. 3, 1—3).

## Внешнее богопочтение и главные его виды

### XXXIV
### Молитва

*Понятие о молитве и виды ее. — Смысл и значение молитвы. — Возражения против нее. — Предмет молитвы. — Условия и свойства благоуспешной молитвы. — Образцы ее. — Молитвенное настроение и средства развить и поддержать его в себе.*

С внутренним богопочтением, как мы знаем, необходимо соединяется и внешнее, которое состоит в проявлении внутренних чувств и расположений души к Богу — веры, надежды и любви — в соответствующих им внешних действиях и знаках. Главные виды внешнего богопочтения — Богослужение домашнее или молитва и Богослужение общественное.

К Богослужению домашнему принадлежит молитва. Слово Божие определит молитву эту и как благоговейное возношение ума и сердца человека к Богу, и как благоговейное собеседование души человека с Богом (1 Кор. 14, 15; Ефес. 6, 18: 1 Цар. 1, 15)*. Молитва — беседа с Богом или «общение и единение человека с Богом», — говорит и св. Иоанн Лествичник**. Точно также определяет молитву св. Иоанн Златоуст: «величайшее благо — молитва и беседа с Богом; она есть общение и единение с Богом»***. Одно простое размышление о Боге и божественных предметах не есть еще молитва. Только когда участвует при этом сердце и изливает-

* Различие определений молитвы преп. Исаак Сирин объясняет тем, что для предметов будущего века, каковым является и молитва, мы не имеем подлинного и истинного названия (Творения. Слово 16. О чистой молитве. Сергиев Посад, 1893. С. 70.)

** Лествица. Изд. 4. Сергиев Посад, 1894 г. Слово 28. С. 245.

*** Творения. Т. XII. СПб. 1906. С. 984.

ся в благоговейных чувствованиях к Богу, является молитва*. Что дыхание для тела, то молитва для души»**.

В молитве своей Богу мы или прославляем Его за Его бесконечные совершенства (Мф. 11, 25; Рим. 15, 6; Пс. 105, 1—2; 106, 31—32 и др.), или благодарим Его за Его бесчисленные благодеяния (Филип. 4, 6; и Тим. 2, 1 и др.), или просим Его о своих нуждах (Мф. 7,7; Ин. 16,23—24; Филип. 4, 6 и др.). Отсюда, по содержанию своему, определяющемуся характером отношения человека к Богу, молитва бывает трех видов: славословием, благодарением и прошением***. Такие виды молитвы указываются именно в заповеди о ней ап. Павла: «прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения» (1 Тим. 2,1).

Взаимоотношение между этими видами молитвы определяется тем, что прошение является молитвой низшей, а славословие, наоборот, высшей. Среднее место между той и другой молитвой занимает благодарение, одинаково заключающее в себе и элемент прошения и элемент славословия в виде благодарения****.

Хвалить кого-либо значит выражать почтение к нему за его выдающиеся качества. Людей можно восхвалять только словами и внешними знаками почтения, Бога же, проникающего совершенно нашу душу (Пс. 138, 1—4), можно и должно прославлять не телом только, но и душою, мыслями (1 Кор. 6, 20). Благодарить значит признавать оказанные нам услуги при желании, по возможности, отплатить за них добром. Бога, как бесконечное Существо, мы можем возблагодарить за Его бесчисленные благодеяния только тем, что прославляем Его, любим, почитаем, служим Ему и, по возможности, заботимся о том, чтобы вся тварь Его восхваляла и благодарила. Так как бессознательная природа может достигать этой цели только при посредстве человека, то последний должен прославлять и благодарить Создателя не от своего только имени, но и от имени всей неразумной твари. Человек не даром поставлен на высшей ступени вещественной природы или, вернее сказать, на границе двух миров — духовного и материального. Он должен быть для низших созданий своего рода пророком, перелагая их бессознательные вещания на разумный, молитвенный язык славословия и благодарения Богу. Глубоко проникнут сознанием этого долга св. псалмопевец, представляющий всю природу, славящею Бога (Пс. 18) и призывающий ее к совокупному с ним Его прославлению. «Хвалите Господа солнце и луна, хвалите Его все звезды света. Хвалите Его, небеса небес и воды, которые пре-

* Так именно понимает молитву Гегель. (См.: Vorlesungen tiber die Philosophie der Religion. Berlin, 1830. Erster Theil. Der Kul tus. S. 136—138).

** Cathrein. S. 365.

*** Православное исповедание. Каф. ц. в. Ч. 2. Вопросы и ответы. 5; ср.: Исаак Сирин. Слов. подв. 1858. С. 90—91.

**** П. Пономарев. Христианский аскетизм / Православный собеседник. 1899. Ноябрь. С. 507.

выше небес... Ибо Он сказал, и они сделались, повелел, и сотворились... Хвалите Господа от земли великие рыбы и все бездны, огонь и град, свет и туман, бурный ветер, исполняющий слово Его, горы и все холмы, дерева плодоносные и все кедры, звери и всякий скот» (Пс. 148, 3—10). «Вседышущее да хвалит Господа» (Пс. 150, 6). Надобно вспомнить дивную песнь трех отроков в пещи огненной, которые призывают все твари небесные и земные вместе с ними славить и благодарить Господа. «Благословите, все дела Господни, Господа, пойте и превозносите Его во веки» (Дан. 3, 57 и дал.).

Хвала и благодарение так тесно соединены между собою, что в Священном Писании очень часто являются связанными одно с другим, и за призывом к прославлению следует призыв к благодарению или наоборот. «Исполняйтесь Духом, — убеждает ап. Павел Ефесян, — поя и воспевая в сердцах ваших Господа, благодаря всегда за все Бога и Отца, во имя Господа нашего, Иисуса Христа» (Еф. 5,18—20). К Колоссянам он пишет: «научайте и вразумляйте друг друга псалмами, славословием и духовными песнями, во благодати воспевая в сердцах ваших Господу. И все, что вы делаете, словом или делом, все делайте во имя Господа Иисуса Христа, благодаря через Него Бога и Отца» (Кол. 3, 16—17)*.

Наконец, молитва есть прошение, в котором мы выражаем пред Богом различные наши нужды и желания, в живой надежде получить просимое. Такая молитва также необходима, являясь выражением признания, с одной стороны, собственной нашей ничтожности и беспомощности, с другой, — всемогущества и благости Божией. Вместе с тем она весьма полезна для нас, как практическая школа смирения, веры, надежды и упования на Бога**. Однако нельзя согласиться с теми, кто, смотря на молитву только как на прошение, утверждают, что она должна состоять исключительно из предъявляемых к Богу требований, как возникающих из сознания нужды. Так утверждать могут разве только те, кто никогда искренно не молился. В молитве истинных молитвенников собственно прошения занимают лишь весьма незначительное место. Св. Василий Великий называет прошение низшим видом молитвы. «Посему, молясь, — говорит он, — «не вдруг приступай к прошению: в противном случае сам обнаруживаешь свое произволение, что молишься Богу вынужденный потребностью»***.

В своем глубочайшем содержании молитва выражает полноту души, а не ее пустоту. Вот почему Господь наш Иисус Христос, Который есть истинный Бог, в то же время молился Богу: в Своей земной жизни Он чувствовал такую тесноту, которая побуждала Его прибегать к молитве и искать в ней утешения и облегчения Себе. Правда, молитвы Спасителя иногда были выражением и Его сознания нужды в высшей помощи. «Он, — говорит ап. Па-

* Cathrein. S. 362—364.
** Cathrein. S. 366.
*** Творения. Ч. V. Сергиев Посад, 1892. С. 348.

вел, — во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления могущему спасти Его от смерти» (Евр. 5, 7). Но Христос таким образом молился единственно потому, что Он был не только истинный Бог, но и истинный человек. Человеческая природа очевидно даже и в ее совершенстве немощна и зависима: она никогда не может быть такою, которая бы могла находить источник полнейшего удовлетворения в себе самой. Даже в Самом Богочеловеке она находилась в зависимости от Бога, каковое чувство зависимости Он и выражал в просительной молитве к Отцу Своему Небесному.

Если по содержанию своему молитва бывает: славословием, благодарением и прошением, то по достоинству своему она бывает молитвой делательной, которая состоит в чтении и слушании известных, твердо определенных молений, соединенном с стоянием, поклонами и другими внешними действиями, при чем у необученных внимание часто рассеивается и сердце остается холодным. Эта молитва мало-помалу, при терпении и особенно при посте и труде, переходит в молитву умную, когда рассеянность внимания прекращается, когда каждое слово молитвы сознается молящимся, как его собственная живая мысль, и произносится, как его собственное искреннейшее слово. Молитва должна быть делом сознательным. «Стану молиться духом, стану молиться и умом», — говорит ап. Павел, — «буду петь духом, буду петь и умом» (1 Кор. 14,15). Несознательная, не умная молитва едва ли может иметь значение. Тот, кто составил много молитв к Богу в виде известных псалмов, приглашает петь Богу разумно (Пс. 46). Этим, поясняет Феодорит, мы научаемся не только произносить песнь языком, но и возбуждать мысль к разумению произносимого*. «Мы должны», — говорит Ориген, — «знать о чем молимся, разумно относиться и к роду и к образу молитвы»**. Наконец, и умная молитва достигает степени сердечной молитвы, когда на каждую мысль молитвы сердце отвечает соответствующим ей горячим чувствованием. Это есть предел возрастания добродетели молитвы. Впрочем, св. подвижники, например Исаак Сирин, упоминают еще о молитве духовной, которая не есть дело одних усилий человека, а есть в собственном смысле дар Божий и состоит в ходатайстве за нас Духа воздыханиями неизреченными (Рим. 8, 26), и о молитве, превышающей пределы сознания***. Такою молитвою молился ап. Павел, когда восхищен был в рай и слышал неизреченные Слова (2 Кор. 12, 3—4). Но так как в том и другом случае на место сознательного отношения человеческой личности к Богу является независящее от его свободны состояние, то мы и не имеем права говорить о нем в Нравственном богословии.

* Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь. Перев. с греч. Киев, 1883.

** О молитве. Сочинение Оригена. Перев. Корсунского. § 2. С. 7. 1898.

*** Епископ Феофан. Путь ко спасению. Изд. 7. М., 1894. С. 242.

Из предыдущего открывается и истинный смысл и значение молитвы. Те, кто разумеют под молитвою исключительно только прошение, смотрят на нее лишь как на орудие или средство для получения тех или других телесных, или духовных благ, смотря по обстоятельствам молящегося. Но это, как мы отчасти уже видели, односторонний взгляд. Молитва состоит не в получении только тех или других отдельных благ, но в оживотворении нашего духа, в оживлении нашей личной жизни в Боге, это так сказать излияния переполненной мыслями и чувствами души молящегося. Молитва в ее истинном смысле есть собеседование с Богом, доверчивый лепет ребенка, который все поведает своему отцу. В этом смысле Господь Иисус Христос должен был молиться непрестанно к Своему Небесному Отцу, так как между Ним и Его Отцом было непрестанное взаимообщение. Молитва есть возношение ума и сердца нашего к Богу. Но это возношение имеет место во всех показанных пред этим благочестивых чувствах и расположениях христианина: в славословии, благодарении и прошении. Поэтому, как скоро приходит в движение какое-либо благочестивое чувство, движется и молитва, и наоборот, пребывание в молитве есть пребывание в каком либо из этих чувств, а переход от одного чувства к другому, как бы волнение благочестивых чувств, и есть оживление или возгревание духовной жизни. Молитву определяют еще дыханием духа. Она и есть дыхание духа... Как в дыхании расширяются легкие и тем привлекают животворные стихии воздуха, так и в молитве разверзаются глубины нашего сердца, и дух возлетает к престолу благодати, чтобы здесь почерпнуть для себя столько благодатных сил, сколько бывает сильна его молитва. И как там кислород, принятый дыханием в кровь, расходится потом по всему телу и оживляет его, так и здесь, воспринятая от Бога сила входит во внутренняя наша и оживотворяет там все. Это втечение в нас божественной силы, будучи само по себе просто и единично, разлагается в нас по трем силам нашего духа как бы на три потока: одним влияет на разум и просвещает его, другим — на волю и дает ей крепость или освежение или обновление сил, третьим — на сердце и возвышает жизнь, или огнь благодатной жизни*. Отсюда уже открывается, что молитва есть характеристический признак нравственно-религиозной жизни.

Чистая молитва, по словам известного отечественного богослова, есть в сущности своей дыхание божественной жизни в человеке: сам Дух воздыхает в нас воздыханиями неизглаголанными (Рим. 8, 26). Где есть хотя слабые начатки дыхания, там есть и признаки жизни: а где нет дыхания, там нет и жизни. Так, в ком есть хотя начатки молитвы, в том есть признаки духовной жизни; состояние человека без духа молитвы есть состояние бездыханного по внутреннему человеку**. «Мне кажется, — говорит и вселенский учитель Церкви, — что если бы кто сказал, что молитвы — нервы души, то он бы сказал истину.

* Письма о христианской жизни. Вып. IV. С. 246.

** Из слов Филарета, митр. Московского. Ч. III. 2 изд. 1845.

Думаю, что как тело связывается нервами, и бегает и стоит, и живет, и крепнет, благодаря им, а если бы кто вырезал их, то уничтожил бы и всю гармонию тела, — так и души соединяются с помощью святых молитв и твердо стоят, и легко бегут по пути благочестия. Если же ты лишишь себя молитвы, то сделаешь то же самое, как если бы ты извлек из воды рыбу, потому что как для той жизнь — вода, так для тебя — молитва»*. Вместе с тем молитва есть и условие возрастания духовной жизни. Как же совершается это возрастание? Без сомнения, последовательно и постепенно. Появление весны в природе, с ее благоуханием, цветами и плодами, совершается последовательно и постепенно, по мере того, как солнце постепенно все более и более начинает обогревать поверхность земли. Впрочем в отдельных случаях, при неразрешимых для нас затруднениях жизни, благодать Св. Духа и внезапно озаряет душу молящегося вдохновенными мыслями, прозрениями и указаниями (Иак. 1, 5).

Но есть не мало возражений, направленных против уместности и значительности молитвы**. Еще в начале III века «некоторые, по словам Оригена, отрицали необходимость молитвы»*** на том основании, что Бог «знает, в чем мы имеем нужду, прежде нашего прошения у Него» (Мф. 6, 8), и потому просить Его о чем-либо будто бы все равно, что молиться о восходе солнца. «Определения Божии неизменны и ничто из того, что Он хочет, не может быть предотвращено»****. Подобно этим древним предестинатам, в наше время существует не мало воззрений, которые под видом философской учености хотели бы совершенно отвергнуть молитву. Важнейшие из них следующие: говорят, невозможно, чтобы наши слова и желания имели влияние на Божественное мироправление; потому что в мире все совершается сообразно с определениями Божиими, не взирая на то, будем ли мы молиться, или не будем.

Очевидно, что эти рассуждения уничтожают весь нравственный миропорядок, так как, имея его в виду, надобно сказать, что всякое человеческое действие, будет ли оно содействовать или

---

* Св. Иоанн Златоуст. Творения. СПб Академия. Т. II. Кн. 2. СПб. 1896. С. 839.

** См. об этих возражениях против молитвы у свящ. А.Никольского. Молитва и ее значение в жизни христианина. Смоленск, 1909. С. 10—31.

*** Ориген. О молитве. Перев. Н. Корсунского. Изд. 2. СПб., 1897. С. 19.

**** Там же. С. 23, 30. С этими возражениями против возможности молитвы боролись еще св. Василий Великий (Творения. Ч. V. С. 354. Изд. 3. Сергиев Посад, 1892) и св. Иоанн Златоуст (Творения. Ч. V. С. 13. СПб., 1899. Ср.: Т. VII. С. 221. СПб., 1901). В средние века эти возражения опровергал Фома Аквинат. (Summa totius theologie. 1639. Quaestio LXXXIII. De oratione. S. 725—727). И у нас на Руси есть секта немоляков, которая на основании Евангелия от Матфея (гл. 6, ст. 6—8) отрицает всякую молитву.

противодействовать воле Божией, «не имеет ни малейшего влияния на Божественное мироправление. Но где еще признают нравственное мироправление, там в то же время признают и то, что Божественные определения вовсе не суть фатум, неизбежный рок, но суть такие определения, исполнение которых условливается свободною деятельностью человека, — предположение, без которого самые понятия вменяемости и ответственности, погибели и спасения, суда и милосердия, веры и обращения — были бы без всякого смысла и значения. В частности определение Божие о спасении человека не есть безусловное решение его судьбы, которое предупреждает самую свободу человеческую. Это только предведение того, каков будет конец свободным действиям человека. «Не потому происходит что-либо, что Бог предвидит это, — говорит Ориген, — но потому Он и предвидит, что должно это произойти в силу собственного стремления воли человека совершающего»*. В зависимости от того или другого характера человеческих действий Бог или «умерщвляет и оживляет», или «поражает и исцеляет». (Втор. 32, 39).

К человеческим же действиям, к человеческим свободным актам, которыми условливается исполнение Божественных определений, равно как и определения Божии о спасении человека, относится и молитва. И каждый, кто знаком с ходом развития царства Божия на земле, нисколько не будет сомневаться в том, что молитва есть величайшая миродвижущая сила, которая производит поразительные изменения в роде человеческом. И это прежде всего потому, что благодаря молитве, молящийся сам становится иным человеком, чем каким был прежде. Нечто подобное именно имело место во время преображения Иисуса Христа. В одном из Евангелий об этом говорится следующее: «После сих слов, дней через восемь, взяв Петра, Иоанна и Иакова, взошел Он на гору помолиться. И когда молился, вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блистающею» (Лк. 9, 28—29). Очевидно Христос был всецело поглощен Своим взаимообщением с Отцем Небесным, и радость этого всепросвещающего общения и разливала по Его лицу неземную красоту и славу, как именно отблеск общения с самим источником света неизреченного. До некоторой степени то же самое бывает и со всеми молящимися, и особенно с теми, кто молятся много и часто. Моисей, пробыв на горе в молитве в течение сорока дней, явился с горы, окруженный таким же сиянием, какое ученики видели и вокруг своего Учителя на горе преображения (Исх. 34, 28—35). Сообразно с этим внешним озарением в известной степени дается великим молитвенникам и внутренняя красота. Такие молитвенники как бы возвращают себе утраченные прародителями благообразие, красоту и правоту; душа их делается опять как

* Проф. А.Л. Катанский. Учение о благодати Божией / Христианское чтение. 1900. Октябрь. С. 498—499.

бы такой же, какой была создана Богом вначале*. В молитве душа человека оживотворяется и приобретает как бы некое обожествление. «Кто, — говорит преосвящ. Феофан, — бывает в мироварнице, напитывается миром; кто же возносится к Богу, исполняется божественным»**. Самый характер человека под влиянием молитвы получает глубокое преобразование и человек от природы горячий и вспыльчивый часто становится незлобивым и кротким, как агнец (Св. Тихон Задонский и др.). Молитва, затем, является великой миродвижущей силой потому, что при посредстве ее молящийся вследствие того, что он становится именно другим, более или менее изменяет и самые свои обстоятельства и свои внешние отношения. И не потому такой человек молится много и от всей полноты своего сердца, что всегда нуждается в божественной помощи, в благодатной силе, но и потому, что молитва есть душа христианской жизни, неотвратимая потребность религиозного чувства. Когда мы сильно кого-либо любим, то, как говорят, и дышим любимым человеком. Не только готовы бываем исполнять его желания, но рады просиживать с ним целые дни и ночи. Лишите нас этого общения с любимым человеком, вы отнимите самую дорогую часть нашей жизни. Таково психологическое основание молитвы.

Но говорят, молитва, конечно, есть сила в нравственном миропорядке, но она бессильна произвести изменения в естественном или физическом порядке вещей, который повинуется своим собственным неизменным законам***. Против этого положения можно возразить: ужели не существует тайной связи между нравственным и физическим порядком вещей? Указывают также на неизменную связь явлений природы, не терпящую никакого постороннего вмешательства. Понятно такое указание с точки зрения пантеистов или материалистов, у которых Бог — природа; но оно совершенно не понятно у тех, кто веруют в живого Бога — Творца, Промыслителя и Спасителя. «Отрицают молитву, — говорил еще Ориген, — или совершенные безбожники, бытие Божие отрицающие, или принимающие Бога только по имени, промысл же Его отвергающие»****. Если же Бог не остается только праздным зрителем вечного круговорота в жизни природы, если Он есть живой, волящий и действующий Бог, Которого мировой план состоит в учреждении небесного царства на земле, то на природу надобно смотреть только как на орган Его воли; тогда влияние на каждый созданный предмет может истекать не только из Богоустановленной связи ограниченных сил природы, но и из воздействия от самого центра, от Бога, что именно и ведет к предположению чуда, равно как и молитвы. Где веруют в живого Бога, там веруют так-

* Св. Исихий Иерусалимский. Добротолюбие. Т. II. С. 207. М., 1884.
** Письма о христиаеской жизни. Вып. IV. С. 148. СПб., 1860.
*** Так говорит против возможности молитвы, например, Спиноза (ср.: Фр. Паульсен. Введение в философию. М., 1899. С. 270).
**** Ориген. О молитве. Перев. Н. Корсунского. С. 19.

же, что Он может даровать молящемуся не духовную только, но и телесную помощь, может исхитить его из ада, послать вестником Своим бурю и слугами Своими — пламень огненный. Если же Бог не может этого делать, если Он в естественной связи явлений природы истощил все Свои силы, то Он и не есть великий, всемогущий и всеблагий Бог*.

Что касается, наконец, того возражения против молитвы, по которому она оказывается будто бы лишнею, так как Бог знает наши нужды до нашего прошения у Него, то в опровержение его надобно сказать следующее: если мы в молитве выражаем пред Богом свои нужды и желания, то, во всяком случае, не для того, чтобы сделать их известными Богу. Бог, как Существо всеведущее, действительно знает все прежде прошения нашего (Мф. 6, 8); но как земной отец, хорошо зная нужды своего дитяти, обыкновенно удовлетворяет их лишь после того, как оно обратилось к нему с просьбой, так поступает с нами и Отец наш Небесный. Бог посылает нам всякое добро, но при условии нашей смиренной мольбы Его об этом. Для нас не было бы нравственной пользы, если бы мы получали все нужные блага от Бога, не обращаясь к Нему с молитвою. Если человек желает, чтобы все эти блага сделались его личным достоянием, то необходимо, чтобы он сам просил этих благ для себя у Бога. Если бы Бог сообщил ему Свои дары насильно, против его желания, то, не говоря уже о том, что сам человек не имел бы тогда никакой заслуги**, эти дары остались бы чуждыми души его и потому не принесли бы ей нравственной пользы.

Можно теперь судить, какая безумная гордыня высказывается Ницше, когда он говорит, что позорно молиться всякому, у кого есть совесть, в голове! или каким противохристианским духом дышит выражение Канта: усвоять молитве другие следствия, помимо естественных, субъективных, психологических, — глупость, не нуждающаяся ни в каком опровержении!***. Нет, не ложно слово Спасителя: «просите, и дано будет вам» (Мф. 7, 7)., Конечно, мы должны просить надлежащим образом и о необходимых предметах, т.е. только о Богоугодном и нужном для нашего вечного спасения. «Ибо, — как говорит ап. Павел, — «мы не знаем, о чем молиться, как должно» (Рим. 8, 26).

О чем же именно надобно молиться? Каков должен быть предмет молитвы? Существуют различные мнения в решении этого вопроса. По одному из них (квиэтическому), принадлежащему,

---

* Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. 2. С. 181—182.

** Преп. Ефрем Сирин. Твор. Ч. I. Слово 5. Слово подвижническое. С. 81. М., 1855.

*** См.: Cathrein. S. 367. Отрицательный взгляд Канта на молитву изложен в его «Die Religion innerhalb der Grencen der blossen Vernunft. Konigsberg, 1794. S. 302—308. Подробно разобран этот взгляд о. А. Никольским: «Молитва и ее значение в жизни христианина». С. 19—24.

между прочим, известному французскому богослову — Фенелону (1651—1715 гг.), следует молиться только вообще, т.е. о благах общих, касающихся всей нашей жизни*, — о том, чтобы Бог все устроил для нас наилучшим образом, по премудрой и всеблагой воле Своей, так чтобы нам оставалось лишь предать себя в волю Божию. Вот почему, по словам Фенелона, совершенным остается произносить в молитве Господней только одно прошение: «да будет воля Твоя!» Отрицая, таким образом, необходимость молиться всеми остальными прошениями этой молитвы и вменяя в обязанность прочитывать ее всю целиком лишь несовершенным, Фенелон обнаруживает в отношении ко всему содержанию молитвы Господней скрытое высокомерие. Пока грех господствует в роде человеческом, до тех пор люди имеют насущную потребность употреблять все прошения этой молитвы, как обнимающей все нужды падшего человека. «Кто воображает, — говорит Мартенсен — что он уже не нуждается в остальных прошениях, должен также воображать, что он стоит уже выше греха, виновности и всяких земных нужд»**.

По другому, как раз противоположному мнению, предметом молитвы должны быть только частные, отдельные предметы и случаи нашей» жизни. Крайним выразителем этого мнения является Лафатер (1741—1801 г.г.) с его мистико-фантастическим стремлением к знамениям и чудесам, именно как к особым плодам или действиям молитвы. Лафатер думал, что необычайные благодатные Дары Св. Духа, которыми обладали христиане апостольского века (дар явления воскресшего Христа, дар языков, чудес, пророчеств), могут принадлежать и нам, если бы только мы надлежаще пользовались средством приобретения их, т.е. молитвой, Мы не думаем вообще отрицать возможность особенных благодатных видений или откровений во время молитвы, вроде тех, каких удостоился ап. Павел еще в этой жизни, когда он восхищен был до третьего неба, и слышал неизреченные слова, не зная определенно, в теле он был, или вне тела (2 Кор. 12, 2—3). Но основное заблуждение Лафатера состоит в том, что человек, по нему, должен усиленно добиваться необычайных дарований, посылаемых Богом лишь в необычайные времена церкви Христовой, не довольствуясь обыкновенными и общими дарами благодати Божией, которые продолжаются во все времена церкви и в которых мы нуждаемся до последнего момента нашей жизни на земле***.

Самое же важное, что мы должны заметить против всех подобных рассуждений — это следующее: различие предметов молитвы мало значит. Благодатного просвещения испрашивают также,

* Такими именно благами являются, по Фенелону, «кресты внутренние и внешние: смирение, отречение от собственной воли, смерть самого себя, Царство Божие на развалинах самолюбия» (Фенелон. Избранные сочинения. Т. II. Гл. 4. С. 65).

** Мартенсен. Т. II. С. 196.

*** Мартенсен. Т. II. С. 193—197.

как и насущного хлеба, и Бог дарует*. Предметом молитвы могут и должны быть решительно все желания и потребности нашей жизни, — будут ли они важны, общи, или незначительны, частны — безразлично, лишь бы при этом не было в них ничего недостойного Бога и Его царства** и опасного для нашего спасения. Решительно в каждом отдельном случае мы можем и славословить Бога, и благодарить Его, и просить себе у Него помощи, тем более мы и должны все это делать относительно общих наших предначинаний и предположений. В молитве Господней есть прошение весьма частного, специального содержания: «хлеб наш насущный даждь нам днесь». Но есть в ней и целый ряд прошений самого общего характера, по смыслу которых мы должны предать себя в волю Божию и подчинить все свои частные желания одному общему желанию: «да приидет царствие Твое». Образцы такой молитвы дал нам Сам Спаситель, когда молился в Гефсиманском саду: «да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39), или когда молился в Свой смертный час: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23, 46). Таким же молитвам общего характера предавался Он всякий раз, когда Ему предстояло какое-нибудь особенно важное дело. Одним из таких дел было, конечно, избрание Им из Своих последователей двенадцати апостолов. Это был шаг, от которого в известной степени зависела вся будущность христианства Поэтому Христос приступил к великому делу избрания Своих апостолов после буквально всенощной молитвы (Лк. 6, 12—13). Подобным образом мытарь воссылал молитву лишь самую общую: «Боже! будь милостив ко мне грешному» (Лк. 18, 13), и молитва его была благоуспешна, так как возносилась с глубочайшим смирением и благоговением (—ст. 14). С другой стороны ап. Павел пишет Филипийцам: «не заботьтесь ни о чем, но всегда в молитве и прошении с благодарением открывайте свои желания пред Богом» (4, 6). По смыслу этих слов Апостола, мы можем обращаться к Богу со своими молитвами и ожидать от Него помощи и во всех частных случаях жизни. Тот же Апостол во время своих искушений трижды молил Господа, чтобы отнял от него «жало во плоти»; но ему было сказано: «довольно для тебя благодати Моей» (2 Кор. 12, 7—9). Таким образом, когда наши моления не исполняются, то мы должны довольствоваться «спасительною благодатию Божиею» (Тит. 2, 11), воспитывающею всех нас, как чад Божиих, в христианском смирении, которое обнаруживается в том, что мы ничего не хотим другого, кроме как блаженного единения с Богом (Ин. 17—21).

Как же надобно молиться, чтобы молитва наша была угодна Богу и спасительна для нас? Молитва есть высочайшая нравственная сила; но чтобы она действительно была этой силой, надобно наблюдать некоторые условия и свойства молитвы.

* Письма о христианской жизни. Вып. IV. С. 138.

** Св. Василий Великий. Творения. Ч. V. Сергиев Посад, 1892. С. 350. Ср.: С. 310 и дал.

Для благоуспешности молитвы необходимы, прежде всего, живая вера и упование на Бога и действительная любовь к людям. «Все, чего ни попросите в молитве с верою, получите», говорит Спаситель (Мф. 21, 22). Молитва должна быть чужда сомнения. Сомнение губит и всякую духовную силу; оно же разрушает и силу молитвы. «Человек с двоящимися мыслями, — говорит ап. Иаков, — нетверд во всех путях своих. Да не думает такой человек получить что-нибудь от Господа» (Иак. 1, 8 сл. 7). Вера в этом случае неотделима от надежды. Бедная вдова, неотступно просившая неправедного судью защитить ее от ее соперника, добилась успеха (Лк. 18, 1—5). Надежда на неправедного судью не посрамила вдовы, тем более увенчается успехом молитва, исполненная живого упования на всеправедного Судию (—ст. 7). Основанием этой надежды на благоуспешность наших молитв служит не ложное обещание Спасителя: «истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам» (Ин. 16, 23; 14, 13—14). О любви к ближним, как необходимом условии благоуспешной молитвы, говорит Сам Господь Иисус Христос: «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 примирись с братом твоим, и тогда приди, и принеси дар твой (Мф. 5, 23—24). «Когда стоите на молитве, прощайте, если что имеете на кого, дабы и Отец ваш небесный простил вам согрешения ваши» (Мк. 11, 25). Молитва, как акт высочайшей важности в духовной жизни, далее, должна быть совершаема с усиленною энергиею духа, с высоким напряжением всех его сил. Нашей испорченной грехом природе врождена дебелость и косность, своего рода закон тяготения, который всегда влечет нас к земле и препятствует полету души. Непрерывно поднимается от нашей греховной плоти туман, который застилает духовное солнце пред нашим внутренним взором. Солнце светит в небе обычным своим блеском; но наша земная атмосфера часто скрывает его от нас. Поэтому молитва должна явиться некоторым напряжением воли, некоторым сильным актом свободы, который давал бы возможность проникать сквозь этот туман и рассеивать его. По словам св. Иоанна Златоуста, «нужно молиться... с бодростию духа; и в сие истое бдяще (Ефес. 6, 18), сказано»*. Как же можно достигнуть этого бодрствования или напряжения духа? Всегда жизнь и деятельность духовная развивается на счет других свойственных нам жизней; поэтому энергия духа невозможна без некоторого подавления и умерщвления плоти, или вообще — без самоотвержения. Спаситель, заповедавший нам молитву, предохраняет нас также и от того, чтобы сердца наши не были отягчены объедением и пьянством (Лк. 21, 34). Сила чувственности, свойственная нашей падшей природе, дебелость и леность, находятся в обратном отношении с силою молитвы, с энергией духа в молитве.

* Творения. Т. XI. Кн. I. СПб., 1905. С. 213. Ср.: Т. VII. Кн. I. СПб., 1901. С. 265.

Вот почему издревле молитва соединялась с постом, и необычайные (эстетические) молитвенные состояния (глоссология) всегда содержали в себе известную долю состояния «вне тела» (2 Кор. 12, 2—3. Ср. 1 Кор. гл. 12 и 14)*. Вообще, мы в том только случае можем рассчитывать на силу, успех своей молитвы, если отношения наши к Богу нормальны, и если сердце наше свободно от служения греховным страстям. Молитва человека, внутренний мир которого настроен иначе, не может быть услышана Богом: «кто отклоняет ухо свое от слушания закона, — говорит Премудрый, — того и молитва — мерзость» (Прит. 28, 9). «Грешников Бог не слушает, — говорит и евангельский слепорожденный, — но кто чтит Бога и творит волю Его, того слушает» (Ин. 9, 31). «От молитвы, даже продолжительной» — по словам св. Иоанна Златоуста, — не бывает никакой пользы, если молящийся остается во грехах»**.

За возбуждением энергии должна последовать, по наблюдению подвижников, собранность мыслей и чувствований в Боге, или уменье противостоять противоположной ей рассеянности и сосредоточиться вниманием на одном предмете***. Известно, что поток наших представлений и связанных с ними чувствований частью зависит от нашей воли, вызывается нашей свободой, частию же не зависит от нашей воли, подчиняясь закону ассоциации и даже стороннему влиянию. Эта собранность, это господство над своими представлениями и чувствованиями, достигается нередко продолжительными усилиями воли.

По крайней мере даже величайшие подвижники жаловались иногда на некоторую рассеянность во время молитвы. Вот почему Сам Господь Иисус Христос говорил ученикам Своим в Гефсиманском саду: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение» молитвенной рассеянности, которой весьма легко поддаться, потому что хотя «дух бодр», зато «плоть немощна» (Мф. 26, 41. Ср. Мк. 14, 37—38; Лк. 22, 45—46). Во всяком случае только собранность мыслей и чувствований дает молящемуся возможность ощущать сладость молитвы, дышать атмосферою неба и зреть красоту его. Чтобы избежать этой рассеянности, надобно надлежащим образом «приготовить себя» к молитве (Сир. 18, 23), отрешиться от всего того, что может так или иначе отвлекать от нее внимание, и быть наедине с Богом. Если молитва по самой своей сущности есть таинственное общение души с Богом, то поэтому она есть своего рода таинство, и кто действительно любит молитву, тот невольно чувствует потребность в уединении. Сам Господь Иисус Христос признавал это, говоря: «когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне» (Мф. 6, 6). Ш этой же самой причине мы во

* Мартенсен. Т. II. С. 183—184.

** Творения. Т. VI. СПб. 1900. С. 16.

*** Св. Василий Великий. Правила, пространно изложенные. Вопр. 5. О собранности мыслей. Творения. Изд. 3. Ч. V. 1892. С. 97 и дал.

время молитвы закрываем глаза, — именно для того, чтобы наше внимание, отвлекшись от внешнего мира, могло всецело сосредоточиться на внутренней жизни души. Но, конечно, еще более душа получает возможность сосредоточиться в себе, когда этому помогает и сама окружающая обстановка. Вот почему молитва Иисуса Христа по большей части совершалась уединенно, так что о ней не знали даже и ближайшие Его ученики. Так св. Матфей повествует, что Он, отпустив народ, «взошел на гору помолиться наедине» (Мф. 14, 23), равным образом и св. Марк свидетельствует, что Христос, «встав весьма рано, вышел, и удалился в пустынное место и там молился» (Мк. 1, 35; Лк. 5, 16). По-видимому Он особенно любил горы, как место молитвы. И действительно, нет ничего сосредоточивающего дух на предмете молитвы, как именно уединенное пребывание на горе, которая в данном случае есть нерукотворенный храм, воздвигнутый самой природой. Еще более сосредоточивает дух уединение на горе, когда, оно соединяется с уединением во времени. Что горы и пустыни для городов и селений, то ночь и раннее утро по отношению ко дню и вечеру. И Христос избирал также и это уединение во времени для Своих молитв. О Нем постоянно повествуется, что Он молился Богу в течение всей ночи, или говорится, что Он встал рано утром и удалился в пустынное место помолиться*.

Если счастливо соблюдено условие относительно собранности мыслей во время молитвы, тогда требуется умиротворение духа, полная жертва наших личных житейских желаний и чувствований (молитва есть жертва), которые должны замениться молитвенными желаниями и чувствованиями; «дабы не было нам препятствия в молитвах», — замечает ап. Петр (1 Петр. 3, 7). «Жертва Богу дух сокрушенный, сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь», — говорит царь и пророк Давид (Пс. 50, 19). Момент, когда дух наш умиляется от духовного умиротворения и от духовной жертвы хваления и прославления, и есть именно тот, когда молящийся приближается к престолу благодати. Понятно поэтому, где нет этого духовного мира, где нет этой жертвы личных интересов, где молитвенные настроения души рассеяны или заглушены враждою, недоброжелательством (Мк. 11, 26), или другими эгоистическими порывами (и Петр. 3, 7—12), там сердце наше далеко отстоит от престола благодати.

* Об этом условии молитвы св. Василий Великий говорит в своих «Правилах, кратко изложенных». На вопрос: «Как достигнуть нерассеянности в молитве?» — он отвечает: «Несомненно убедившись, что Бог пред очами. Ибо если тот, кто видит пред собою начальника или настоятеля и беседует с ним, не отвращает от него взора, то кольми паче молящийся Богу будет иметь ум, не уклоняющийся от испытующего сердца и утробы, исполняя написанное: воздеюще преподобным рук без гнева и размышления» (Творения. Ч. V. Сергиев Посад, 1892. С. 283). Ср.: Правила, пространно изложенные, в вопросах и ответах. С. 161 и дал.

Наконец, за умиротворением духа и сердечной молитвой следует самая благоуспешность молитвы. Сущность этой благоуспешности состоит в таинственном единении с Богом, когда Господь сообщает молящемуся Духа Своего, сообщает ему Свою силу, — когда по учению Спасителя, Отец Небесный и Он Сам «приходят» к молящемуся и «творят у него Свою обитель» (Ин. 14, 23).

Если мы спросим: каким внутренним опытом, если нет пока внешних признаков, свидетельствуется благоуспешность нашей молитвы, то почти все сильные молитвенники указывают, в этом отношении на внутренний «мир Божий, который превыше всякого ума» (Филип. 4, 7. Ср. Колос. 3, 15), — на внутреннее возвышение, укрепление и просвещение духовных сил при всей немощи нашей*. Впрочем бывают иногда случаи, когда благоуспешность молитвы на время скрывается от взора молящегося. Бывают случаи, когда, по учению подвижников, Господь ввергает на время своих слуг в горнило искушений, отнимает у них благодатную радость и закрывает от них Свое небо, или для того, чтобы испытать крепость их веры, искренность их желаний («доколе Господи»), или для других, Ему только ведомых целей. Так в Ветхом Завете подвергался испытанию патриарх Иаков, который в борьбе с Господом Богом взывал: «не отпущу Тебя, пока не благословишь меня» (Быт. 32, 26). Так в Новом Завете была испытываема женщина Хананеянка, когда сначала с кажущеюся суровостию Господь отказал ей в просьбе, а в конце концов она услышала полные невыразимой милости и сострадания слова Спасителя: «о, женщина! велика вера твоя: да будет тебе по желанию твоему» (Мф. 15, 28)**. «И может быть», говорит по этому поводу св. Василий Великий, — «Он (Бог) медлит даровать просимое, умудряя тебя в усердии к Нему, и чтобы ты узнал, что такое дар Божий, и со страхом хранил данное»***. Но это бывает только временно. Раньше или позже, посредственно или непосредственно, сильная, неотступная молитва непременно скажется благодатными дарами. «Если вы, — сказал Спаситель, — будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим; тем более Отец ваш небесный даст блага просящим у Него» (Мф. 7, и»). «Будьте постоянны в молитве, бодрствуя в ней с благодарением» — говорит ап. Павел (Колос. 4, 2). «Посему, зная это, получаем ли скорее, или медленнее», — наставляет св. Василий Великий, — «пребудем благодарными Господу, потому что все, что ни делает Владыка, домостроительствует ради нашего спасения; только мы да не будем из

* Прекрасное изображение подобного внутреннего опыта содержится в известном стихотворении нашего отечественного поэта Лермонтова «Молитва». Особенно замечательны следующие слова стихотворения: «Есть сила благодатная в созвучьи слов живых, и дышит непонятная, святая прелесть в них. С души как бремя скатится, сомненье далеко, и верится и плачется, и так легко, легко».

** Мартенсен. Т. II. С. 185.

*** Творения. Т. V. Сергиев Посад, 1892. С. 354.

малодушие прекращать прошения. Ибо Господь для того и сказал притчу о вдовице, которая своею неотступностью преклонила беззаконного судию, чтобы и мы, ради своей неотступности, получали по прошениям своим»*.

Своего совершенства и особенной действенности молитва достигает, когда совершается во имя Иисуса Христа, Его — а не наших заслуг, Его — а не нашего достоинства; ибо Он один дал нам, как сынам Божиим, право приближаться к Богу, «предав Себя для искупления всех» нас и «ходатайствуя» о нас пред Ним (1 Тим. 2, 5—6; Евр. 7, 26). «Доныне вы ничего не просили во имя Мое, — сказал Спаситель ученикам, — просите, и получите, чтобы радость ваша была совершенна» (Ин. 16, 24. Ср. ст. 23; 14, 13—14). Конечно при этом мы можем умолять и другие Лица Св. Троицы; но всегда, по словам бл. Августина, «Ему, через Него и в Нем»**. Мало этого. Наша молитва должна совершаться не только во имя Иисуса Христа, но и по высочайшему образцу Им данной молитвы, т.е. или словами Им данной молитвы, или в духе и с искренностью этой молитвы.

Господь наш Иисус Христос восхотел Сам быть нашим Учителем в молитве. Он учил, что «должно всегда молиться, и не унывать» (Лк. 18, 1). «Бодрствуйте и молитесь, — говорил Он ученикам, — чтобы не впасть в искушение» (Мф. 26, 41). Вероятно, вследствие частого напоминания Божественного Учителя о необходимости молитвы, а может быть, в силу собственного сознания бесконечного превосходства Его молитв пред обычными молитвами своего народа, апостолы, воспользовавшись первым удобным случаем, обратились к Нему с просьбой: «Господи! научи нас молиться». Как приятна была эта просьба Учителю, видно из того, что Он в ответ на нее преподал им молитву, которая навсегда сделалась образцовою молитвою (Лк. 11, 1 и дал.). Эта чудная молитва. («Отче наш»), известная всему христианскому миру под названием молитвы Господней, поистине есть мать воем молитвам, есть неподражаемый перл среди тех возвышенных излияний, какие только когда-либо исходили из возрожденного благодатью Божиею духа человеческого в высшие моменты его молитвенного вдохновения. В ней, как в плодотворном семени, заключается все, что только может выразить душа человеческая, жаждущая излить полноту своего молитвенного восторга во взаимообщении с Отцом Небесным. Молитва Господня впервые научила нас молиться Отцу Небесному не единолично, или индивидуально, но в связи со всеми членами благодатного царства Христова. «Учитель мира и Наставник единства», — пишет св. Киприан, — «не хотел, чтобы молитва была совершаема врозь и частно так, чтобы молящийся молился только за себя. В самом деле, мы не говорим: Отче мой, иже еси на небесех, хлеб мой даждь ми днесь; каждый из нас не просит об оставлении только своего долга, не молится об одном

* Творения. Т. V. С. 355.
** Мартенсен. Т. II. С. 180.

себе, чтобы не быть введенному во искушение и избавиться от лукавого. У нас всенародная и общая молитва, и когда мы молимся, то молимся не за одного кого либо, но за весь народ, потому что мы — весь народ — составляем одно»*.

Эту молитву, обнимающую собою все степени духовной зрелости, с одинаковою искренностью может произносить, как маленький ребенок, так и величайший из апостолов, выражая в ней все, о чем только он должен молиться о себе ли самом, или о царстве Божием на земле. Так как молитва Господня была, можно сказать, завершением нагорной проповеди, то неудивительно, что она в известной степени служит отражением мыслей, заключающихся в блаженствах. Так первое прошение молитвы Господней подобно первому блаженству отрывает нас от самих себя, чтобы всецело сосредоточить наш дух на мысли о Боге нищий духом, т.е. человек, который перестал жить исключительно в своем «я», есть в сущности тот человек, который с глубочайшею искренностью молится: «да святится имя Твое». Кроткие, которые наследят землю, в полном смысле могут сказать: «да приидет царствие Твое». Плачущие находят великое утешение, когда молятся: «да, будет воля Твоя». Те, кто алчут правды, имеют такое же право, как и необходимость молиться с телесно алчущими: «хлеб наш насущный даждь нам днесь». Милостивые, которые сами хотят получить милость свыше, конечно, более кого бы то ни было понимают смысл прошения: «остави нам долги наша, яко же и мы оставляем должником нашим». Чистые сердцем вполне постигают глубочайший смысл прошения: «и не введи нас во искупление». Миротворцы, конечно, всячески стараются избегнуть влияния: темных сил злобы, почему от всего сердца просят Бога: «избави нас от лукавого». Таким образом молитва Господня, как и блаженства, обнимает собою историю всего царства Христова, вместе с историей каждого христианина, в отдельности. Поэтому она навсегда должна оставаться совершеннейшим образцом всех молитв.

Впрочем, св. Церковь указывает нам и другие образцы молитв, частью хранящихся в книгах Ветхого и Нового Завета (Иох. 15, 1—19; Втор. 32, 1—44; 1 Цар. 2, 1—10; Ис. 26, 9—20; Ин. 2, 1—7; Дан. 3, 6—56, 57—72; Лк. 1, 46—55; 68—79; 2, 29—32) частью входящих в состав нашего домашнего и общественного Богослужения. Эти последние, по свидетельству православных восточных патриархов, или выбраны св. отцами из Священного Писания, или составлены согласно с Писанием, не без внушения Духа Божия**. Впрочем люди, полные духа благочестия, не требуют готовых церковных молитв: «от избытка сердца говорят уста» (Мф. 12, 34). Но и они любят молиться Богу языком церковных молитвословий, так как эти последние вполне соответствуют их собственному молитвенному настроению и представляют наилучшее выражение мыс-

* Св. Кипр. Карфаг. Книга о молитве Господней. Творения. Ч. II. Изд. 2-е. Киев, 1891. С. 204.

** Пос. Вост. Патр. к Св. Синоду. С. 45—46.

лей, желаний а чувств, одушевлявших великих угодников Божиих. Людям же, еще не богатым духом благочестия, конечно, лучше всего пользоваться молитвами переданными церковью.

Особенно же св. примером древней Церкви освящено для нас употребление книги Псалмов пророка Давида, в которой, так сказать, исчерпана вся скала молитвенных состояний и настроений, начиная от глубочайшей скорби и тоски (Пс. 6; 21; 37; 50; 140 и др.) и заканчивая самой светлой, благодатной радостью (Пс. 29; 102; 117 и др.), и в которой боговдохновенно выражены все разнообразнейшие молитвенные движения человеческого духа. «То, что написано в псалмах, — по словам св. Афанасия Великого, — для читающего их служит как бы зеркалом, в котором он видит всего себя, во всех своих душевных состояниях. В книге Псалмов, по вдохновению от Бога, измерена и описана вся жизнь человека, все его душевные расположения, все движения его помыслов, и сверх изображенного в псалмах, ничего более в человеке не отыщется»*. Всеобъемлющее значение для нас книги Псалмов св. Иоанн Златоуст выразил следующими словами: «уне есть солнцу престати от течения своего, нежели оставити Псалтирь»**. Неподражаемое изображение неисчислимых благотворных действий Псалмов на душу христианина принадлежит св. Василию Великому***. Вот почему, между прочим, в западных церквах, а иногда и у нас, Псалтирь помещается с Новым Заветом в одном издании: в этом сказывается глубокое чувство особенного сродства ветхозаветных псалмов с новозаветными писаниями в их назидательном влиянии на христианскую душу****. Освящая для нас широкое употребление Псалтири во время молитвы, св. Церковь сама в этом случае следует примеру Спасителя и апостолов (Мф. 26, 30; 27, 46; Деян. 16, 25; Иак. 5,13; 1 Кор. 14, 26; Ефес. 5, 19 и дал.).

Наконец, св. Церковь не возбраняет и наших собственных молитв, какие каждый из нас время от времени может воссылать Богу, по мере открывающихся наших новых нужд. Примеры этого мы видим в самом Священном Писании (Мф. 8, 5—9; 15, 22—28; Мк. 9, 17—24; Деян. 4, 23—30; Ефес. 5, 14; 1 Тим. 3, 16; 2 Тим. 2, 11; Откр. 4, 11; 5, 9—13; 11, 15—18; 15, 3—4 и др.). Нужно только, чтобы молитвы наши были сообразны с духом молитвы Господней и проникнуты молитвенным духом Церкви*****, т.е. чтобы и по предмету, и по духу своему, они достойны были того, чтобы обращаться с ними к Богу, Среди внутренних и внешних молитвенных опытов и намеренных усилий воли приобретается молитвенное настроение или та непрестанная молитва, которую заповедует нам слово Бо-

* См. проф. А.А. Олесницкого. Слово о Псалтири / Труды Киевской дух. Академии. Киев, 1899. Апрель. С. 14—15.

** См.: Предисловие к Псалтири. Киев, 1902.

*** Беседы на Псалмы. Творения. Изд. 3. Ч. I. С. 149—151.

**** Проф. о. А.А. Глаголев. Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви. Киев, 1909. С. 44—45.

***** См. о должн. пресв. прих. 1850. § 160—162.

жие (1 Фессал. 5, 17; ср. Лк. 18, 1; 21, 36; Ефес. 6, 18). Это есть высший молитвенный дар, который, как и всякий духовный дар, может развиваться, умножаться и совершенствоваться. Каким же образом? Молитвенный дар, по замечанию подвижников, развивается и совершенствуется молитвою же, как дерево возгорается и воспламеняется от трения о дерево же. Вот почему молились о молитве и апостолы: «Господи! научи нас молиться» (Лк. 11, 1). «Как бы ни полагал себя кто усовершенствовавшимся в молитве, — говорит преосвящ. Феофан, — правила молитвенного оставлять никогда не должно, а творить его, как следует, и всегда начинать с молитвы делательной (т.е. с читания, стояния, поклонов и т.п.) С нею должна быть умная (т.е. внимательная, сознательная), а за ними придет и сердечная (т.е. молитва чувства, без слов). Без этого растеряются сии последние и человек будет думать, что молится, а на деле этого не будет». Наилучшим же средством развить и поддержать в себе молитвенное настроение опытнейшие в духовной жизни поставляют, кроме поста и труда, навык к так называемой молитве Иисусовой, именно к непрестанному повторению слов, как бы вслух Духа Божия: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», т.е. с верою, что Господь зрит нас и внимает нам. Навыкновение это, — замечает преосв. Феофан, — низводит теплоту в дух, а далее просветление, потом и восхищение. Но все это достигается иногда годами»*. Наиболее же доступным и обычным в житейском быту средством к приобретению в себе молитвенного настроения надобно признать требование, чтобы по возможности пред началом и по окончании всякого дела, утром и вечером, пред трапезой и после трапезы, мы не оставались дома без молитвы.

Утренняя молитва есть самое естественное обращение наше к Богу с словом благодарения, славословия и прошения: благодарения за сохранение нас в ночное время, когда, погруженные в сон, мы особенно беззащитны, и за дарование нам нового дня жизни, для приготовления себя к вечности, — славословия — при взгляде на мир Божий, который после каждой ночи открывается нам, как бы после первого воззвания его из небытия в бытие, и при мысли о величии Творца и Промыслителя мира, которая должна быть первою мыслию нашею при возвращении нашем к сознанию, — прошения — о даровании нам наступающего дня «всего совершенна, свята, мирна и безгрешна». Св. Василий Великий советует утром не приниматься ни за какие дела прежде совершения утренней молитвы. «Не должно пренебрегать утра, — говорит он, — чтобы первые движения души и ума посвящены были Богу, чтобы мы ни за что другое не принимались с заботливостью пока не возвеселены мыслию о Боге, по написанному: помянух Бога и возвеселихся (Пс. 76, 4), чтобы и тела не приходили в движение для делания, пока не исполним сказанного: к Тебе помолюся, Господи. Заутра услыши глас мой: заутра предстану Ти, и узриши Мя» (Пс. 5, 3—4)**.

* Путь ко спасению. Изд. 7. М., 1894. С. 242—244.

** Творения. Ч. V. Сергиев Посад, 1892. С. 162.

Преп. Ефрем Сирин указывает и причину важности утренней молитвы. «Если молитва, — пишет он, — будет предшествовать делу, и, встав с ложа, первые свои движения посвятишь молитве, то грех не найдет доступа к душе»*. Вечерняя молитва — одинаково естественное, пред отхождением ко сну, выражение нашей благодарности к Богу за прошедшее, покаяния о соделанных нами грехах и упования нашего на будущее**. Последнее — в виду того, что, когда мы стоим у ложа, стоим как бы пред ложем смерти, не зная, встанем ли от него для настоящей жизни. Молитвы пред трапезою и после трапезы — также естественны и понятны, в виду наставления ап. Павла: «едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте во славу Божию» (1 Кор. 10, 31). «Стол, начинающийся и оканчивающийся молитвою» — говорит св. Иоанн Златоуст, — «никогда не оскудеет, но обильнее источника принесет нам все блага»***. Кроме этих случаев, благочестивый христианин совершает молитвы вообще пред началом и по окончании всякого дела. «При начатии всякого и слова и дела наилучший чин есть от Бога начинати и с Богом оканчивати», — говорят отцы VI вселенского собора****. «Господи благослови!», говорит добрый христианин, сотворив крестное знамение пред началом всякого дела. Обычай прекрасный и истинно христианский. Он установлен по учению слова Божия (Пс. 64, 5—14; 106, 35—38; 131, 15; 144, 15) и имеет глубокий смысл и великую пользу в жизни христианина*****. По окончании же всякого дела мы слышим из уст доброго христианина слова хвалы и благодарения Господу: «Слава Богу!» обыкновенно говорит он.

## XXXV
## Общественная молитва или общественное Богослужение

*Его важность и значение. — Таинства. — Евхаристия. — Почитание храма и святынь его*

Служить и поклоняться Богу мы должны не только в уединении или частным образом в «клети (ταμεῖον, кладовой) своей», по выражению Спасителя (Мф. 6, 6), но и в общественных собрани-

* Творения. Ч. III. Слово 64. С. 285. М. 1849. Ср.: Иоанн Златоуст. Творения. Т. V. Кн. I. СПб., 1899. С. 41.

** Св. Василий Великий. Творения. Ч. V. С. 163.

*** Творения. Т. IV. Кн. 2. СПб., 1898. С. 798.

**** Правило 1. См.: Книга правил. М., 1862. С. 101.

***** См.: архиеп. Амвросий. Полн. собр. проповедей. Прилож. к т. 1. Харьков, 1902. С. 92—97. Из других сочинений о молитве можно указать: Стойдлин. Geschichte der Vorstelungen und Lehren von dem Gebet. 1824; Goltz. Das Gebet in der altesten Christenheit. 1901; В. Масловский. О молитве / Душеполезное чтение. 1902. Июнь, июль и август; П.В. Левитов. Из курса христианского нравственного богословия. Ч. II. Отд. 1. Екатеринослав, 1913. С. 68—91.

ях верующих, в особо освященных местах, называемых храмами, в узаконенное время и при участии в совершении священнодействий лиц, особенно приготовленных к служению Богу и обладающих нужными для того дарованиями. Между тем некоторые, стараясь уверить себя и других, будто бы участие в общей молитве не составляет для них обязанности, между прочим говорят, что сам «Христос прямо запретил молиться в храмах, а велел молиться каждому в уединении*.

Возражение это — явно тенденциозное и, потому, слишком не серьезно. Возражатели забывают, что Господь, учивший уединенной молитве, не только не отвергал этим достоинства общественной молитвы, совершаемой «пред алтарем (Мф. 5, 23—24), но, напротив, своим собственным примером показал всю важность и потребность этой молитвы: Он молился в назидание нам не только в уединении, но и пред народом (Ин. 11, 41), и среди учеников своих (Ин. 17, 1), и в храме (Ин. 12, 27). Он указал на особенную успешность и благоугодность общественной молитвы (Мф. 18, 19—20). Общественное Богослужение не может нарушить заповеди Спасителя о тайной молитве уже по тому одному, что и в Церкви можно молиться «втайне». «Если, стоя в Церкви, — рассуждает один из наших отечественных богословов, — ты совершаешь действия благоговения, общие всем присутствующим, но стараешься удерживать или делать неприметными особенные в тебе движения возбужденного благочестия, воздыхания или вопли, готовые исторгнуться, слезы, готовые пролиться: в сем расположении ты и среди многочисленного собрания сокровенно предстоишь Отцу твоему, иже втайне»**. Напротив, и в «комнате» можно молиться с честолюбивою целью. «Если и в клеть войдешь», — говорит св. Иоанн Златоуст, — «и затворишь за собою двери, то коль скоро сделаешь сие по тщеславию, затворенные двери не принесут тебе никакой пользы. Спаситель желает, чтобы ты заключил двери сердца твоего»***. Таким образом, под «комнатой» в рассматриваемой заповеди Господа нужно разуметь сердце человека, по аналогии с словами Его в Апокалипсисе: «се стою у двери (не комнаты, конечно, а сердца человека) и стучу... (Откр. 3, 20). Ни откуда не видно, чтобы общественная молитва была действительно запрещена Иисусом Христом. Молитесь, — говорил Он в Гефсимании апостолам — «чтобы не впасть в искушение» (Лк. 22, 40). Не сказал Господь: разойдитесь по всем углам и закоулкам Гефсиманского сада, и там каждый из вас пусть молится, как ему угодно. Нет, смысл Христовых слов ясен: молитесь вместе

* Л. Толстой. Воскресение. Гл. XL. С. 153. Берлин, 1900. Ср.: ответ Л.Н. Толстого на постановление Синода от 20—22 февраля 1901 г. и на полученные им по этому поводу письма / Свободная мысль. 2-е прилож. к №13. Geneve: P. Birukoff. Onex pres. P. 15.

** Слова митр. моск. Филарета. Т. I. С. 196.

*** Творения. Т. VII. С. 219. СПб., 1901 г. Ср.: преп. Иоанн Кассиан. Migne Patr. curs. compl. t. XLIX. Coll. IX. Cap. XXXV.

все, сколько вас есть, т.е. увещает Он апостолов не к частной, но к общественной молитве. Преподавая им образец молитвы «Отче наш», Господь предполагает не иное, как именно общественное моление, равно и ученики просили Его: «научи нас молиться». «Он сказал им: когда молитесь, говорите: Отче наш, сущий на небесах» (Лк. 11, 1—2). Справедливо пишет по этому поводу св. Киприан Карфагенский: «Учитель мира и Наставник единства не хотел того, чтобы молитва совершалась одиночестве и частно так, чтобы каждый, когда молится, молился бы только за себя! Ибо мы не говорим: «Отче мой, Иже еси на небесех» и не говорим: «хлеб мой даждь ми днесь»; каждый из нас не просит об оставлении только своего долга, не молится об одном себе, чтобы не быть введенным в искушение и избавиться от лукавого. У нас всенародная и общая молитва, и когда мы молимся, то молимся не за одного, но за весь народ, потому что мы, весь народ, составляем одно»*.

Если и земные цели людей успешнее достигаются соединенными силами общества, то противно было бы разуму, если бы достижение целей высших духовных было предоставлено только частной деятельности каждого. Эти цели успешнее всего достигаются при общественном Богослужении; потому что общественная молитва имеет великую силу, по обещанию Самого Господа быть там особенно, «где двое или трое собраны во имя Его» (а собираться во имя Его — то же, что собираться для молитвы) и исполнять всякое прошение, о котором совещаются двое на земле (Мф. 18, 19—20). «Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам» (Ин. 16, 23). Речь идет, очевидно, об общественной молитве, ибо обращена к апостолам, собранным на тайной вечери. Молитва одного сильна настолько, насколько силен он один, и то, если он не отчуждается от общей молитвы; а если нарочито отчуждается от нее, то его одиночная молитва совсем ничтожна. В молитве же общей молитва каждого столько сильна, сколько сильны вместе все молящиеся. История представляет поразительные опыты силы общей молитвы во все времена. Целая Церковь всегда испрашивала помощь у Господа, прогоняла язвы, поражала врагов, низводила дождь, или заключала небо, когда предстояла Богу с епископом всем клиром и народом. Посему Апостол и обязывает не оставлять собрания, не чуждаться его (Евр. 10, 25), из опасения лишиться помощи, которую подает взаимное подкрепление!**. «Молиться, конечно, можно и дома, — пишет св. Иоанн Златоуст, — но молиться так, как в Церкви, где такое множество отцев, где единодушно воссылается песнь к Богу, дома невозможно. Ты не будешь так скоро услышан, молясь Владыке у себя, как молясь со своими братьями. Здесь есть нечто большее, как то: единодушие и согласие, союз любви и молитвы священни-

* Творения. Ч. II. Изд. 2. Киев, 1891. Трактат о молитве Господней. С. 204.

** Еп. Феофан. Начертание. М., 1891. С. 408.

ков. Для того то и предстоят священники, чтобы молитвы народа, как слабейшие, соединяясь с их молитвами сильнейшими, вместе с ними восходили на небо». У молитвы народной «больше силы и гораздо больше дерзновения, нежели у молитвы, совершаемой дома и наедине» (2 Кор. 1, 10—11)*. «Не вижу», — говорит св. Василий Великий, — «чтобы какое естественное или свободное действие совершалось без единодушия тех, которые принадлежат к тому же роду: потому что и самая молитва, когда нет согласия в молящихся, бывает гораздо бессильнее самой себя»**.

Если человек пренебрегает общественным Богослужением, то он не только обессиливает свою молитву, но обыкновенно совсем утрачивает религиозное настроение, охладевает постепенно к благочестию и теряет, так сказать, вкус к всему, что дает его жизни христианский характер. Когда овца упорно отстает от своего стада, то легко делается добычею зверя; так точно и человек, отчуждающийся от молитвенного общения с верующими, легко поддается антихристианскому влиянию***. Собрания верующих для общей молитвы сколько укрепляют молитву каждого из нас, столько же способны поддерживать и питать взаимное их благочестие, их единомыслие, их назидание и любовь друг к другу. Нигде христианин не может чувствовать такой полноты духовной жизни в себе, как в совокупном с другими молении Господу Богу своему. Когда молящиеся одними устами и одним сердцем возносят Богу хвалы, благодарения и прошения, то каждый из них проникается общим молитвенным духом, каждый назидается другим и назидает другого (1 Кор. 14, 12. Ср. Ефес. 5, 19), все живут одною жизнию, исходящею из самого Источника жизни, и то, о чем некогда Сам Иисус Христос молил Отца Своего Небесного, взывая к Нему: «да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21), более чем когда-либо осуществляется это время видимым образом на земле. Потому-то первые христиане, несмотря ни на какие препятствия для их молитвенных собраний, собирались постоянно, где только могли: в домах ли, подземных пещерах, или в самых темницах, пребывая там в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах (Деян. 2, 42; 46. Ср. Гал. 1. 14; 2, 1). Они выносили из своих собраний такой богатый запас духовного утешения, духовной силы и бодрости, что способны были радоваться среди мирских напастей и не ощущать страха от самых близких и страшных опасностей (2 Кор. 4, 8, 16, 5, 6; 6, 10; 12, 10).

Важное значение общественного Богослужения открывается и из того, что в состав его входят не только молитвы, но и церковные песнопения, пастырские поучения, священные обряды и таин-

* Творения. Т. I. С. 511. СПб., 1895. Ср.: Т. II. СПб., 1896. С. 45; Т. VI. СПб., 1900. С. 472; Т. X. СПб. С. 477, 532.

** Творения. Ч. VI. Сергиев Посад, 1892. С. 209.

*** Проф. прот. Н. Фаворов. О христианской нравственности. Киев, 1879. С. 130.

ства. Церковные песнопения, стоящие в тесной связи с общественною молитвою, суть те же молитвы, переложенные только в поэтическую и музыкальную форму. Содержание их разнообразно, как разнообразна внутренняя духовная жизнь христианина. Однако это разнообразие строго подчинено одной цели, которую указывает ап. Павел, когда повелевает христианам «назидать самих себя псалмами (ψαλμοι) и славословиями (ὑμνο — гимны ветхозаветные, не включенные в Псалтирь) и песнопениями духовными» (ὠδαί Πνευματικαι — песни, составленные уже самими христианами). Ученые думают, что некоторые из этих последних песнопений или их отрывков содержатся в Посланиях ап. Павла (Кол. 3, 16; Еф. 5, 14; 1 Тим. 3, 16; 2 Тим. 2, 11) и Откровении Иоанна Богослова (Откр. 4, 11; 5, 9—13; 11, 15—18; 15; 3—4)*.

Церковное песнопение небесного происхождения. Пророк Исаия «видел Господа, сидящего на Престоле высоком и превознесенном. Его окружали шестикрылые Серафимы и взывали друг к другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! Полна вся земля славы Его» (Ис. 6, 2—3). А вот другой опыт небесного песнопения. К Ангелу, возвестившему Вифлеемским пастырям радость рождения Спасителя мира, слетает на землю многочисленное воинство небесное, славит Бога и взывает стройным хором: «Слава в вышних Богу и на земли мир в человецех благоволение»! (Лк. 2, 13—14). Руководимая этими небесными откровениями св. Церковь пользуется песнопением для молитвенного возвышения нашего духа. Сам Спаситель в общей молитве допускает песнопение (Мф. 26, 30). В церковном песнопении — главное дело отдать свою душу под впечатления благодатного содержания молитвословий, удобнее приемлемых с помощью размягчающих наше сердце музыкальных мелодий. Отсюда слишком изысканное построение песнопения застилает от нас содержание молитвословий и оставляет нас под влиянием хотя и приятных, но неопределенных бессодержательных впечатлений. Ап. Павел песнопение без понимания его содержания сравнивает с молитвою на незнакомом языке, при которой, «хотя дух и молится, но ум остается без плода». (1 Кор. 14, 14). Поэтому говорит он: «стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом» (ст. 15. Ср. Пс. 46, 8). Именно такие песнопения, т.е. при изящной музыкальной мелодии сохраняющие ясность и понятность содержания, производят самое благотворное действие на нашу душу; они глубоко проникают наше сердце, смягчают наши чувства, приводят в гармонию духовные наши силы, дают согласное настроение всей нашей деятельности, возвышая дух наш к небесному. Вот как свидетельствует о важности церковных песней св. Иоанн Златоуст. «Для чего употребляется пение?» спрашивает он. — «Послушай. Бог, видя, что многие из людей нерадивы,

* Песнопение и музыка в древней христианской Церкви / Христианское чтение. 1898. Октябрь. С. 459.

тяготятся чтением духовных писаний и неохотно принимают на себя этот труд, и желая сделать этот труд вожделенным и уничтожить чувство утомления, соединил с пророчествами мелодию, чтобы все, услаждаясь стройностью напева, с великим усердием возносили Ему священные песнопения. В самом деле, ничто так не возвышает и не окрыляет душу, не отрешает ее от земли, не избавляет от уз тела, не располагает любомудрствовать и презирать все житейское, как согласное пение и стройно составленная божественная песнь»*.

Пастырские поучения, полагающие свою основную цель в стремлении «представить всякого человека совершенным во Христе Иисусе» (Кол. 1, 28), представляют собою одну из существенных частей общественного Богослужения. Они служат к изъяснению благоговейных чувств, одушевляющих нас во время Богослужения, и к выражению религиозного сознания, открывающегося в Богослужении. Вот почему Господь Иисус Христос Сам проповедывал Евангелие во все время общественного Своего служения (Мк. 1, 38; Лк. 4, 43) и Апостолам заповедал евангельским учением просветить все народы (Мф. 28, 19—20; Мк. 16—15). Священными обрядами вообще называются все те богослужебные действия, в которых Церковь видимо и чувственно изображает для нас невидимое и сверхчувственное в религии, возбуждая в нас стремление к высшему созерцанию. Обряды православной Церкви, находящиеся в теснейшей связи с учением веры и нравственности, имеют весьма важное значение для христианина. «Они, — говорится в одном пастырском наставлении, — суть общенародное и чувственное исповедание веры. Подлежа понятию самого простого человека, они сближают в одном и том же учении мудреца, который легко бы заблудил в помышлениях своих, и невежду, который ни одного бы из оных (т.е. догматов веры и правил нравственности) не удержал в памяти. Сохраняя общее уверение, они распространяют его, передают в роды родов и предохраняют от всякой порчи. Они для нас суть вечно существующие и всегда обновляющиеся памятники истин, нами исповедуемых»**. Особенную же важность общественному Богослужению сообщают так называемые таинства Церкви.

Когда Господь наш Иисус Христос, возвратясь от земли к Отцу Своему Небесному, обещал апостолам: «не оставлю вас сиротами; Я умолю Отца и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами во век» (Ин. 14, 18. Ср. 16; 16, 7; Лк. 24, 49). И через десять дней по вознесении Своем, Он действительно ниспослал апостолам Духа Утешителя (Деян. 2, 14). Это ни-

* Творения. Т. V. Кн. I. СПб., 1899. С. 151. О церковных песнопениях см.: Песнопение и музыка в древней христианской церкви / Христианское чтение. 1898. Октябрь.

** Пастырские наставления о православной религии. Перев. 1820. С. 115—117. См.: Солярский. Записки по нравственному богословию. Т. II. СПб., 1862. С. 315.

спослание Св. Духа входило в божественный план искупительного служения Сына Божия. Для того чтобы участвовать в спасении, приобретенном человеческому роду Иисусом Христом, каждый из нас должен вступить в такое тесное единение с Ним, какое находится между лозою и ее ветвями (Ин. 15, 4). Но такое объединение спасаемых со своим Спасителем совершается благодатною силою Духа Святого (1 Кор. 12, 3; 1 Ин. 4, 13). Под благодатию в христианском смысле разумеются такие сверхъестественные дарования, которые мы получаем от Св. Духа по заслугам нашего Искупителя, для того, чтобы могли «соделаться причастниками Божественного естества, удалившись от господствующего в мире растления похотию» (2 Петр. 1, 4). Те же священные действия, через которые сообщается верующим спасительная сила Божия, называются таинствами (μυστηρί от — μὴ, μύω, — закрываю глаза, сжимаю рот, — указывающего на способ выражения, каким бы стал объясняться немой). Благодать Божия, конечно, не нуждается ни в каких посредствах для своего воздействия на человека, но человек как существо духовно-чувственное, имеет нужду в видимых знаках для того, чтобы воспринимать через них невидимую силу Божию*. Поэтому Господь учредил таинства, через которые «под видимым образом сообщается верующим невидимая благодать Божия». Будучи орудиями этой благодати таинства освящают нашу природу, возрождают, укрепляют, совершенствует нас в духовной жизни** помогают нам в самых временных наших нуждах и благодетельно влияют на всю нашу жизнь и на все наши отношения. Через эти таинства мы становимся благодатными сынами Божиими, участниками вечной жизни, славы и блаженства в ближайшем общении с Богом. Соединяя нас со Христом, они теснейшим образом соединяют нас и друг с другом, как членов одного тела духовного, питая в нас чувства взаимной братской любви (1 Кор. 12, 13; Ефес. 4, 2—6). «В таинствах» — говорит св. Иоанн Златоуст, — мы лобзаем и друг друга, чтобы нам — многим — быть едино***. Разнообразные благодатные силы, сообщаемые нам посредством таинств, суть дары любви Божией. Эти дары изливаются от Бога не ради заслуг наших, но вследствие искупительных заслуг Иисуса Христа; и изливаются они тем изобильнее, чем восприимчивее

* Cathrein. Die katholische Weltanschauung. S. 369. Ср.: прот. проф. Е.П. Аквилонов. О Божестве Господа нашего Иисуса Христа и о средствах нашего спасения / Христианское чтение. 1901. Август. С. 193—195. Но, будучи видимыми знаками невидимой благодати Божией, таинства, однако же, не служат, по выражению Толстого, «низменным и грубым колдовством». (Ответ Л.Н. Толстого на Постановл. Синода. С. 9).

** По словам св. Иоанна Златоуста, через таинства души получают очищение от нечистот. Творения. Т. II. Кн. 2. СПб., 1896. С. 917.

*** Творения. Т. VIII. Кн. 2. СПб., 1902. С. 527.

к ним душа наша, чем более она проникается сознанием, что они необходимы для нашего спасения и жизни, и чем более она достойна их*.

Но венцом всех других христианских таинств является св. Евхаристия, (Εὐχαριστία, благодарение) вокруг которой сосредоточено все христианское Богослужение.

Именно в таинстве св. Евхаристии мы видим совершеннейшее исполнение вышеуказанного обетования Спасителя: «не оставлю вас сиротами; приду к вам» (Ин. 14, 18). В этом таинстве Иисус Христос остается постоянно с нами и будет оставаться до второго Своего пришествия (1 Кор. 11, 26. Ср. Мф. 28, 20), продолжая духовно-таинственным образом совершать то голгофское жертвоприношение Богу, которое служит краеугольным камнем благодатного царства Христова на земле**. Истинная любовь боится разлуки с любимым существом. И явившаяся в мир воплощенная Божественная Любовь не хотела разлучиться с нами после совершения искупительного служения Своего на земле. Но как это возможно? Иисус Христос хочет идти к Отцу Своему, чтобы «воссесть одесную Бога» (Мк. 16, 19) и «приготовить нам место» (Ин. 14, 2—3). Как же Он может в то же время оставаться с нами? В своей бесконечной мудрости и любви Он нашел средство для этого, которое превосходит наши самые смелые ожидания и понятия. В последний вечер пред Своими страданиями, по совершении Пасхи по обряду иудейскому, Господь, взяв в Свои руки хлеб и воздав хвалу Богу, благословил и освятил его, и, преломив, подавая ученикам, сказал: «приимите, ядите, сие есть тело Мое», и потом, взяв чашу, и благодарив, подал им, и сказал: пийте от нее вси, ибо сия есть кровь Моя нового Завета, за многих изливаемая, во оставление грехов». И причастив таким образом апостолов, заповедал им: «сие творите в Его воспоминание» (Мф. 26, 26. Ср. Мк. 14, 22, Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 22—26). Заповедуя сие творить в Его воспоминание Христос не говорит: благовествуйте о том, что сделал Я для вас, но: творите то, что Я теперь творю. Этими словами Он заповедует, что Евхаристия должна быть точным и живым подобием всего, сделанного Им в ту священную

---

* См. о таинствах: проф. А.Л.Катанский. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцев и писателей церкви до Оригена включительно. СПб., 1877; Ф. Смирнов. Происхождение и литургический характер таинств / Труды Киевской дух. Академии. 1874. Кн. 12; 1875. Кн. 1; проф. М.Ф. Ястребов. О таинствах. Из лекций по догматическому богословию / Труды Киевской дух. Академии. 1907. Т. II—III; 1908. Т. I); митр. Московский Филарет. Историко-догматическое обозрение учения о таинствах. Из академ. чтений (1819 г.) / Радость христианина. М., 1900.

** «Тот, — говорит св. Иоанн Златоуст, — кто совершил их (действия таинств св. причащения) тогда, на той вечери, и ныне совершает их... Это та же самая трапеза, которую предлагал Христос, и ничем не менее той» (Творения. Т. VII. Кн. 2. СПб., 1901. С. 827).

ночь. Его благодарению Богу Отцу должно уподобляться наше благодарение, Его послушание Воле Отца должна соответствовать послушанию Церкви той же воле. Как Он преломил хлеб и благословил его с чашею, так поступать должны и Его слуги. Согласно с этою заповедью, апостолы и сами совершали непрерывно и неизменно это таинство (Деян. 2, 42; 20, 7; 1 Кор. 10, 16; 11, 20; 14, 33, 40), и верующим заповедали совершать его, и предали им и самый чин совершения его. «Будучи убеждены в этом и проникая в глубины божественного ведения, мы, говорит Климент Римский, — «должны в порядке совершать все, что Господь повелел совершать в определенные времена. Он повелел, чтобы жертвы и священные действия совершались не случайно и не без порядка, но в определенные времена и часы*. Известный Лафатер, говорят, однажды сказал: «если бы я мог поверить в присутствие Христа в таинстве, я бы по причине благоговения не мог больше подняться с колен». Но разве так уж трудно поверить в это присутствие? Кто искренно верует, что предвечный Сын Божий ради нас во чреве Девы Марии сделался человеком, не переставая быть Богом, в яслях родился и умер на кресте, тот поистине не найдет никакого затруднения, чтобы поверить словам Его о действительном присутствии Его в таинстве Евхаристии. В установлении этого таинства открылась полнота той же Божественной любви Спасителя к нам, которая побудила Его сойти с неба на землю «нас ради человек и нашего ради спасения»**. И еретики всех времен*** вплоть до нашего Толстого**** усиленно выражали сомнение в ясных словах Спасителя, говорящих об истинном теле и истинной крови в Евхаристии. Но напрасно*****. Уже в Капернауме Христос самым решительным об-

* Посл. 1 к Коринф. § 40. Писания мужей апостольских. Перев. о. Преображенского. М., 1862. С. 140—141.

** Cathrein. S. 371.

*** Еще Несторий учил: «Бескровный Агнец не заключает в Себе ничего особенного... кроме того, что мы возвещаем смерть человека и празднуем память подобного нам» (Cyr. Alex. Adv. Nest. IV. C. 6. Migne LXXVI (p. 200). «Мы не вкушаем — отвечает на это св. Кирилл Александрийский, — так, как бы мы поядали Божество, но мы вкушаем собственную плоть Логоса, которая сделалась животворящею, поелику есть плоть Того, Который живет в Отце. И так как тело Логоса сделалось животворящим, поелику Он сделал его Своим собственным посредством соединения, превосходящие всякие наши понятия, то и мы, которые приобщаемся Его плоти и крови, оживотворимся, так как Логос теперь обитает в нас не только Божеством, посредством Св. Духа, но также и по человечеству, посредством Своей св. плоти и честной крови» (Ibid, c.5 p.192). По словам св. Иоанна Златоуста, в евхаристии предлагается верующим τὸ φαρμακον τὸ καθολικον (In ep. I ad Cor. hom. XXIX. Opp. ed. Montf. X. p. 307).

**** См. его «Исповедь», роман «Воскресение» и ответ на постановление Синода. С. 9.

***** Главнейшие возражения против церковного учения об этом таинстве обстоятельно разобраны в сочинении проф. А.Ф.Гусева «Ответ

разом обещал дать апостолам Свою плоть и кровь в пищу и питие вместо ветхозаветной манны (Ин. 6, 51—69). Точно также понимал слова установления Евхаристии и ап. Павел, — слова, которые по собственному его выражению, он «принял от Самого Господа» (1 Кор. II, 23—30). Заподозрить подлинность евангельских и ап. Павла свидетельств об установлении Евхаристии никак невозможно, ибо эти свидетельства принадлежат «к древнейшему и к несомненнейшему из всего того, что предано нам из уст Христовых»*. Наконец в реальном присутствии Христа в таинстве Евхаристии ручается постоянное предание православной церкви. Св. Иустин мученик говорит в своей «Апологии»: «пищу, называемую у нас Евхаристией, мы принимаем не так, как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье но... пища эта, над которой совершено благодарение через молитву, слова Его (Христа), есть — как мы научены — плоть и кровь того воплотившегося Иисуса»**.

На одном из вселенских соборов своих св. Церковь торжественно обличила и осудила как ересь, мнение, будто бы в Евхаристии хлеб и вино остаются тем, чем они были до освящения, и служат только образами тела и крови Христовой***. А.С. Хомяков, рассуждая о таинстве св. Евхаристии, спрашивает: «знают ли люди, что такое тело по отношению к разуму? Невежды и слепцы, — ужели думают они, что так как они сами рабствуют своей плоти, то и Христу нельзя не быть рабом вещественных стихий? Тот, Кому вся предана суть Отцем Его, Тот, Кто есть Господь всяческих, не есть ли Господь и Своего тела? И не силен ли Он сотворить, что всякая вещь, не изменяя нисколько своей физической субстанции, станет этим телом, тем самым, которое за нас страдало и проливало кровь Свою на Кресте?****.

Отсюда открывается все невыразимо великое значение для нас таинства св. Евхаристии. Оно составляет средоточие нашей христианской жизни. Все, что Господь Иисус Христос совершил для нас, все чем Он был и продолжает быть для нас, все Его обе-

---

старо-католическому профессору Мишо по вопросу о Filioque и Пресуществлении». Харьков, 1899. Ср. его же. К старо-католическому вопросу / Христианское чтение. 1897. Май; архиеп. Никанор. Беседа об истинном теле и крови Христовых (против Л.Толстого); проф. М.Ф. Ястребов, Таинство причащения / Труды Киевской дух. Академии. 1908. Т. I.

* Beyschlag. Das Leben Iesu. Halle, 1885. Th. I. S. 187.

** Апология I. Гл. 66. Памятники древней христианской письменности в русском переводе.. Т. III. М., 1862. С. 107. Ср.: св. Иоанн Златоуст. Творения. СПб дух. Академия. Т. II. С. 41—42, 385, 398, 417, 428; Т. 111, 815 и др. См. относящееся сюда сочинение: Struckmann. Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den Schristlichen Quellen der vornicanischen Zeit. Wien, 1906. С. 47 и дал.

*** Седьмой вселенский собор. Деян. VI / Деяния вселенского собора в русском переводе. Т. VII. Казань, 1891. С. 233.

**** Полное собр. соч. Т. II. Изд. 3. Москва, 1886 г. С. 134.

тования Своей церкви здесь сосредоточиваются как бы в одном моменте. И первое, чего мы ищем в Евхаристии, и без чего все остальное не имело бы смысла — это следующее: причащение тела и крови Христовой «во оставление грехов» теснейшим образом соединяет нас с Самим Христом, делая нас «одним духом с Господом» (1 Кор. 6, 17), причастниками Божественной Его жизни. Хотя мы и не можем постичь этого союза, как мы не можем понять, каким образом в Иисусе Христе Божеское естество соединилось с человеческим в одном лице, однако мы знаем, что именно таково свойства Евхаристического союза. Вот слова Самого Господа о сущности этого высочайшего союза: «Ядущий Мою плоть и пиющий Мою кровь пребывает во Мне и Я в нем» (Ин. 6, 56); «ядущий Меня жить будет Мною» (—ст. 57); «если не будете есть плоти Сына человеческого, и пить крови Его; то не будете иметь в себе жизни» (—ст. 53). Так как в Иисусе Христе человеческая природа соединена с Божеской, то причащающийся Его Тела и Крови, так сказать, вселяет в себя Божеское существо, вступает в союз с Богом, высший, теснейший, существеннейший, нежели просто нравственное единение. Православная Церковь, — пишет проф. — прот. Сидонский, — держится не отвлеченного понятия об идеалистическом лишь общении верующих со Христом посредством таинства Евхаристии, а видит в общении Тела и Крови Иисуса Христа таинство действительного благодатного причастия Христовой жизни»*. На земле близость Бога к человеку и человека к Богу, а вместе с тем и необъятная сила любви Божией к человеку ни в чем не выражается столь разительно, как в Евхаристии. «О глубина Божественной любви и бесконечного милосердия»! восклицает Хомяков, размышляя о таинстве Евхаристии**. Поэтому, если Толстой смущается выражениями: «тело» и «кровь», то совершенно напрасно. Ибо «что такое тело Христа прославленного, как не Его проявление? Таким образом, Церковь, радостная и признательная, знает, что Спаситель ее даровал ей и не только общение духа, но и общение проявления, и человек раб плоти вещественным действием претворяет себе вещество, которым облекается Христос силою действия духовного***.

Так как в Евхаристии хлеб и вино не суть только символические образы тела и крови Христовой, а истинное тело и истинная кровь Его, то действие этого таинства простирается не на духовную только область, но и на телесную. Соединяясь теснейшим образом со своим Спасителем не духовно только, но телесно, мы получаем залог и телесного обновления или воскресения по подобию воскресшего в прославленном и нетленном теле Главы нашего, делаясь в собственном смысле «плотию от плоти и костию от костей Его». «Ядущий Мою плоть и пиющий Мою кровь», — говорит Сам Господь, — имеет жизнь вечную; и Я воскрешу его в

* Генстическое введение в православное богословие. СПб., 1877. С. 107.
** Сочинения. Т. II. С. 117.
*** Там же. С. 134.

последний день» (Ин. 6, 54)*. Евхаристия, — писал св. Игнатий Богоносец, — есть «врачевство бессмертия, не только предохраняющее от смерти, но дарующее вечную жизнь во Иисусе Христе»**. Увещевая «сие творить в Его воспоминание» (Лк. 22, 19), Иисус Христос выражает ту мысль, что Евхаристия не есть только торжественное воспоминание о Нем, Умершем, но воспоминание также и единения с Ним, Воскресшим, Вознесшимся, и Сидящим одесную Отца. Это праздник христианского упования и чаяния второго славного пришествия Судии живых и мертвых. Вообще Священное Писание ставит Евхаристию в тесную связь с последней судьбой мира и человека. Это видно не только из слов ап. Павла: «всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он прийдет» (1 Кор. 11, 26), но и из собственных слов Спасителя: «Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в царстве Отца Моего» (Мф. 26, 29). Невыразимая радость, которую испытывают достойно — причащающиеся, мгновенное очищение от грехов, попаляемых Телом и Кровию Христа, теснейшее общение со Христом, — Богом — не предвкушение ли это блаженной жизни на небе, куда «не войдет ничто нечистое» (Апокал. 21, 27), где «праведники воссияют яко солнце» (Мф. 13, 43), и «Бог будет все во всем» (1 Кор. 15, 28).

Таинство Евхаристии, теснейшим образом соединяя нас со Христом, в то же время теснейшим образом соединяет нас и между собою. Все мы члены одного таинственного тела; «ибо, —

---

* Если бы евхаристия, — пишет преосвящ. Иоанн, — «питала один дух, а не имела питательной силы и для тела, то она не только не могла бы вполне поддерживать нашей духовной, так же как и телесной жизни вместе, но и не могла бы иметь совершенных действий для одного духа; дух имел бы жизнь не полную и не совершенно развитую и крепкую, потому что тело его необходимый сочлен в существе человека, его необходимое орудие и орган, оставалось бы без пищи, а, следовательно, без жизни: необходимое телесное разрушение пресекало бы все развитие духовной жизни. И, наоборот, пища чувственная, питательная только для тела и не имеющая силы для духа давала бы человеку ложную жизнь, возвращая одно тело, тогда как дух незримо умирал бы среди видимо цветущей жизни тела. Итак, человеческому существу здесь, на земле, нужна пища духовно-чувственная. Такая пища и предлагается в таинстве Тела и Крови Христовых» (Богословские академические чтения. СПб., 1897. С. 254).

** Послание к Ефесянам. Гл. 20 / Писания мужей апостольских. Перев. о. Преображенского. М., 1862. С. 386. Что евхаристия есть всеобъемлющее и всецелительное врачевство, об этом гласит и церковная молитва: «Якоже быти причащающимся, во трезвение души во оставление грехов, в приобщение Святого Твоего Духа, во исполнение Царствия Небесного, в дерзновение еже к Тебе, не в суд или во осуждение» (Литургия св. Иоанна Златоуста. Молитва по пресуществлении).

говорит ап. Павел, — все причащаемся от одного Тела» (1 Кор. 10, 17).

То же таинство имеет, наконец, значение бескровной жертвы Богу, постоянно приносимой Церкви и составляющей как бы продолжение искупительного жертвоприношения Христова; поэтому оно и является средоточием всего христианского Богослужения, также как некогда жертва всесожжения являлась средоточием всего ветхозаветного Богослужения. Таинство тела и крови Христовой есть жертва хваления и благодарения, почему оно и называется Евхаристией, благодарственным приношением. Вместе с тем это таинство есть и жертва умилостивительная, заменяющая собою все очистительные жертвы ветхозаветные. Никакими нравственными действиями своими мы не можем восполнить поток благодатных чувств хвалебной и благодарственной жертвы, составляющей сущность Божественной литургии, как жертвы. И насколько жертва выше нравственного долга, настолько жертва хваления и благодарения выше всех наших нравственных деяний. Вот почему внутренние опыты, переживаемые во Евхаристии, как-то: душевный мир, заметное обновление любви к Богу и ближним, прирост сил на борьбу жизни и пр., ощущаются нами в большей степени, чем даже в молитве. С другой стороны, никакими нравственными действиями своими мы не можем столько очищаться от вольных и невольных согрешений своих и достигать святости жизни, как своим сердечным участием в возносимой бескровной жертве*. Это сильнейшая защита Церковью чад своих, которой ничто заменить не может.

Указанные значения таинства Евхаристии, очевидно, нераздельны; ибо Спаситель потому и даровал нам Свою плоть и Свою Кровь в пищу и питие (Ин. 6, 55), что тело Его за нас предано и кровь Его за нас пролита (Лк. 22, 19—20). Совершаемая в Церкви ежедневно, в качестве бескровной жертвы, Евхаристия должна служить как можно чаще и трапезою Христовою для всех нас, приступающих к ней с достойным приготовлением. Св. Василий Великий пишет: «хорошо и полезно каждый день приобщаться и принимать святое тело и кровь Христову: потому что Сам Христос ясно говорит: «ядый Мою плоть и пияй Мою кровь, имат живот вечный» (Ин. 6, 54)**.

Но как достойным образом принимать святые Тайны? «Ибо кто ест и пьет недостойно, — говорит ап. Павел, — тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о теле Господнем» (1 Кор. 11, 29), т.е. кто приобщается тела и крови Христовой, не очистившись от грехов, тот сам подвергает себя осуждению, не имея уважения к телу Господню, не делая различие между трапезою Христовою и обыкновенною. Поэтому для достойного приобщения св. Даров

* По словам св. Григория Богослова, таинство св. причащения есть «искупление первородных немощей» (Творения. Ч. IV. М., 1844. С. 249).

** Творения. Ч. VI. Сергиев Посад, 1892. С. 201.

надобно предварительно очистить свою совесть от грехов через таинство покаяния: «да искушает себя человек, — заповедует тот же Апостол, — и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет от чаши сей (1 Кор. 11, 28)*. Само собою разумеется, что для достойного принятия св. Таин, кроме покаяния, нужна еще не только несомненная, но и благоговейная вера, как живая уверенность в действительном присутствии в Евхаристии Господа Иисуса Христа: «со страхом Божиим и верою приступите», — взывает св. Церковь. «Смело и не сомневаясь ешь Тело и пей Кровь, если желаешь жизни», — наставляет св. Григорий Богослов. — «Без неверия внимай учению о Плоти»**. Если св. Церковь для достойного приобщения тела и крови Христовой требует покаяния и веры, то этим она не отвергает и слабой веры, т.е. такой, которая обладает лишь слабым разумением ее. В противном случае она оказалась бы в противоречии с известным изречением Спасителя: «приходящего ко мне не изгоню вон» (Ин. 6, 37) и с известным предсказанием о Нем пророка Исаии: «трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит» (Ис. 42, 3. Ср. Мф. 12, 20). Слабая, несовершенная вера через св. Евхаристию может только укрепляться и восходить от силы в силу. На этом основании, равно как на основании слов Иисуса Христа: «пийте от нее вси» и младенцы не лишаются православною Церковью участия в этом таинстве.

Если мы приступаем к св. Причащению, чтобы «примириться с нашим Богом» через очищение себя от грехов, то в то же время мы не должны иметь ни с кем вражды в своем сердце (Мф. 5, 23—24) и «быть в мире со всеми людьми» (Рим. 12, 19). Таким образом к достойному приготовлению к св. Евхаристии относится не только прошение молитвы Господней: «остави нам долги наша», но и слова этой молитвы: «яко же и мы оставляем должником нашим». К соблюдению единения с братиями, по словам св. И.Златоуста «побуждает нас та великая, страшная и ужасная жертва, которая повелевает приступать к ней с совершенным единодушием и пламенною любовию»***. Существует, как известно, благочестивый обычай в нашей Церкви, нечуждый даже протестантским общинам****, по которому говеющие, прежде чем приступить к св. Тайнам, взаимно просят друг у друга прощения и прощают друг другу.

По словам притчи о званных на вечерю, мы должны приступать к трапезе Господней в «брачной одежде» (Мф. 22, 11—12). Это означает, что достойное приготовление наше к таинству св. Причащения, касающееся, конечно, главным образом, души, внутреннего нашего состояния, в то же время должно простираться

* Ср.: св. Иоанн Златоуст. Творения. СПб дух. Академия. Т. IV. С. 240.

** Творения. Ч. IV. М., 1844. С. 173.

*** Творения. Т. X. Кн. 1. СПб., 1904. С. 240.

**** Мартенсен. Т. II. С. 200—201.

и на самую нашу внешность (Ср. Мф. 23, 26; 1 Тим. 2, 9–10: Евр. 10, 22). А после приобщения св. Даров мы не должны сразу погружаться в мирскую суету и земные заботы (Мф. 6, 24–25; 13, 22; Мк. 4, 1819; Лк. 10, 41–42), но должны молить Господа «соблюсти нас в Его святыни», дабы благодать св. Евхаристии могла произвести в нас свое действие. Отсюда (т.е. с Священной вечери), — пишет Тертуллиан, — мы расходимся не для того, чтобы составлять собою толпы бойцов, или станицами бегать по улицам, но чтобы по прежнему пещись о скромности и целомудрии, как вечерявшие не столько вечерю, сколько правила жизни (Apolog. c. 39).

Как часто должны мы причащаться? Ответ на этот вопрос может стоять в зависимости лишь от личного нравственного состояния каждого, хотя, во всяком случае, касательно принятия таинства св. Евхаристии должен существовать определенный порядок и известная правильность. В первые времена Церкви христиане причащались часто, большею частию каждую неделю и именно в связи с агапами (вечерями любви), т.е. трапезами для бедных*. Но в последующие века верующие стали признавать себя недостойными так часто приступать к этому великому таинству**, помня завет Спасителя: «не давайте святыни псам, и не бросайте жемчуга пред свиньями» (Мф. 7, 6)***. Поэтому св. Церковь постановила, чтобы желающие вести особенно благоговейную и строгую жизнь, причащались по крайней мере в каждый из четырех установленных ею продолжительных постов, как наиболее благоприятное время для нашего освящения св. Тайнами, а все обязательно, хотя один раз в году, по преимуществу великим постом. К исполнению такого дела она заповедует приучать и детей с такого возраста, когда они становятся способными, под руководством старших, понимать, в достаточной для них мере, значение христианских священнодействий. Мы должны также заботиться о наших больных, чтобы они не лишались возможности принимать св. Тайны с полным сознанием, и не только спешить исполнением их собственного же-

---

* См.: Тертуллиан. Apolog. C. 39.

** Уже во времена св. Иоанна Златоуста многие приступали к таинству св. причащения всего однажды в год (Творения. Т. XI. С. 656; Т. XII. С. 153).

*** Назидательна в данном случае горячая полемика в XVII столетии между иезуитами и янсенистами. Иезуиты в целях своекорыстных рекомендовали причащаться почаще, чем способствовали развитию в римско-католическом обществе поразительного легкомыслия в отношении к самому таинству. Известен случай с княгиней Гемене, которая хотела причаститься по дороге на бал и в бальном платье, хотя в этом и отказано было ей духовенством. В борьбе с подобным бесчинием друг и сподвижник гениального Паскаля, разделявшего идеи янсенизма, Арнольд издал свое знаменитое сочинение «De la frequente communion» («О частом причащении») (Herzog. Theolog. Realen Encyclopadie. I. Art. Arnauld).

ления причаститься, но и располагать их к такому желанию, если почему-нибудь у них нет его. Бывают и помимо болезней чрезвычайные поводы для обращения к таинству причащения, как например — пред вступлением в брак, пред началом какого-нибудь особенно трудного или опасного для нас дела и под. Причащению св. Тайн должны предшествовать всегда так называемое говение и таинство исповеди, кроме исключительных, не позволяющих такого приготовления случаев.

Намеренное уклонение от приобщения св. Даров — явление в высшей степени печальное. Кто не чувствует в себе потребности в этом таинстве, тот, очевидно, равнодушен к самому дару беспредельной любви Божией к людям, не ценит жертвы за себя своего Спасителя, не желает «пребывать в Нем», как ветвь на лозе (Ин. 15, 4), и хотя находится среди верующих, но не принадлежит к ним, как засохшая ветвь не принадлежит более к дереву, хотя и остается пока на нем.

Для общественного Богослужения христиане собираются в особо освященные места, называемые храмами Божиими. Поэтому храм для христиан имеет весьма важное значение, как место особенного присутствия Божия (Мф. 18, 20. Ср. 3 Цар. 9, 3; Пс. 25, 8 и др.), как место для возношения общих молитв Господу (Мф. 21, 13; Мк. 11, 17; Лк. 19, 46; Ин. 2, 16) и для получения благодати Божией через таинство причащения и другие таинства (1 Кор. 11, 22 и дал,). «Здесь», — говорит св. Иоанн Златоуст — «хранятся великие наши сокровища, здесь все наши надежды»*.

Все это обязывает нас любить храм Божий и почитать его. Еще во времена Ветхого Завета места Богослужения и Богоявления были окружены почитанием и благоговением. Патриарх Иаков, увидевши таинственную лестницу, с священным страхом воскликнул: «как страшно сие место. Это не иное что, как дом Божий, это врата небесные» (Быт. 28, 17). Моисею Сам Бог внушал страх и почтение к святому месту: «не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих; ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх. 3, 5), и гору Синай повелел обвести чертою и, под страхом смерти, запретил народу прикасаться к подошве ее (Исх. 19, 12). Таким же почтением пользовалась Скиния, равно как и храм Соломонов. Народ мог молиться только во дворе Скинии или храма; внутренность же их для него была недоступна. Христианские храмы должны быть окружены еще большим почитанием. Господь и Сам почитал храм Божий, и ясно внушал и другим благоговейное отношение к нему, как месту общественной молитвы и потому священному для людей. «Дом Мой есть дом молитвы», — говорит Он иудеям, и изгнал вон из храма всех продающих и покупающих и меновщиков денег (Мф. 21, 12—13; Мк. 11, 15— 17; Лк. 19, 45—46; Ин. 2, 14—16. Ср. Ис. 56, 7; Иерем. 7, 11). Другой раз, обличая книжников и фарисеев, Он ясно давал понять им, что храм есть место особенного



* Творения. Т. VII. Кн. 1. СПб., 1901. С. 358.

селения Божия, что он свят и освящает наши дары и приношения, и что кто клянется храмом, тот клянется им и живущим в нем (Мф. 23, 16—22). Можно ли после этого, согласиться с Л.Толстым, будто бы Христос, отрицая общественную молитву, «запретил самые храмы, сказав, что пришел разрушить их, и что молиться надо не в храмах, а в духе и истине*. По примеру Спасителя благоговейное уважение к храмам Божиим внушали и Апостолы (1 Кор. 11, 22; 14, 33—35 и др.). Важность храмов Божиих открывается и из того, что они в христианской древности служили убежищем для невинных и угнетенных**, причем самые язычники не делали оскорблений тем, кто в этих храмах находили себе безопасность***.

Свое почитание к храму Божию верующий христианин выражает, тем, что, проходя, например, мимо храма, обнажает голову и совершает крестное знамение, — ограждает храм от всего несогласного с достоинством его, воспрещая, например, устраивать на церковном погосте игры и курить табак, открывать вблизи него питейные дома, приносить в него мяса и т.п.; — охотно и радостно посещает храм Божий и время, посвященное в нем общественным молениям и священнодействиям, почитает самым дорогим для себя временем (Пс. 25, 8 и др.), — входит сюда в благопристойном виде и присутствует здесь с таким благоговением, которое бы соответствовало святости места таинственного обитания Божия (По. 5, 8). «Возрадовался я, когда сказали мне: пойдем в дом Господень» (Пс. 121, 1) — вот как один из древних св. мужей выражал свои чувства относительно храма Божия.

Питая любовь и уважение к храмам Божиим, мы должны заботиться о таком внешнем их благолепии, которое бы могло возбуждать в каждом из нас чувства высокие и небесные. В церковных собраниях «вся благообразно и по чину да бывают» (1 Кор. 14, 40). Хотя вся «слава» Церкви «внутрь ее», в живом союзе верующих между собою, под общею всем главою Христом-Спасителем, однакож и внешнее благоукрашение, насколько оно возможно, должно соответствовать тому, что совершается во славу Божию. Церковь желает, чтобы места Богослужения по самому виду своему возможно более отвечали высокому назначению своему, чтобы в храме стоящие действительно «мнили» стоять на небе, как поется в одной церковной песне: «в храме стояще, на небеси стояти мним». Мудрейший из царей израильских Соломон приложил наиболее старания к построению, достойного величие Божия, храма, и Господь не только не отверг этого величественного храма, но и чудесным образом проявил Свое благоволение при его освящении (3 Цар. 8, 10—11).

* Воскресение. Гл. XL. С. 153. Берлин, 1900.

** Сь. Григорий Богослов в надгробном слове Василия Великого. Т. IV. С. 110. М., 1844.

*** См.: Ветринский. Памятники древней христианской церкви. Т. II. С. 204; 218—230.

Но для внешнего церковного благоустройства необходимы материальные средства, тем более, что, хотя оно предпринимается во имя Бога и ради Бога, но не остается без плода и для наших ближних. Жертва, даруемая на украшение храма Божия, не только содействует поддержанию храма в приличном виде, но вместе с тем, устрояя благолепие церковное, способствует возвышению нравственного настроения и духовного утешения в тысячах людей, приходящих молиться в благолепном храме. Поэтому христиане должны охотно содействовать благосостоянию храмов Божиих, а равно и их служителей посильными жертвами. Такие пожертвования мы видим уже в Ветхом Завете (Исх. 35, 20—29; 36, 4—7; 1 Пар. 29, 9). Пример тому в Новом Завете имеем в лице бедной вдовы, положившей в дар Богу от скудости своей две лепты (Мк. 12, 41—44; Лк. 21, 1—4), и в Лице Самого Спасителя, Который, хотя и считал Себя, как Сына Божия, свободным от храмовой подати, тем не менее уплатили на храм требующуюся от всякого иудея дидрахму (Мф. 17/24—27). И св. Церковь молится о создателях св. храмов, почитая их достойными «присной памяти», а также о всех «плодоносящих и добродеющих» для храмов, равно как и для «труждающихся и поющих в них». Сам Господь ясно дает понять, что служители Церкви имеют право на материальную помощь себе от христиан. Советуя Своим ученикам, отправлявшимся на проповедь, не брать с собою ни золота, ни серебра, ни меди, ни сумы, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха, Он говорит: «трудящийся достоин пропитания» (Мф. Ю, 9—10). Мысль Спасителя повторяется и ап. Павлом: «разве не знаете», — пишет он, — «что священнодействующие питаются от святилища? что служащие жертвеннику берут долю от жертвенника? Так и Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования» (I Кор. 9, 13—14). Внушая нам заботу о материальных нуждах служителей алтаря, Церковь имеет в виду, главным образом, нашу же пользу, так как только при этом условии они могут беспрепятственно исполнять свое святое дело при храме. Ап. Павел, выражая Филиппийцам радость свою по поводу их попечения о его нуждах, в то же время говорит, что радуется «не потому, чтобы я искал даяния; но ищу плода умножающегося в пользу вашу» (Филип. 4, 10—17).

Таким образом, приношение, делаемое духовному пастырю, есть не только справедливое воздаяние за труд, подобающее всякому трудящемуся, но вместе с тем одно из средств к поддержанию пастыря в том приличном положении, какое нужно ему для того, чтобы иметь более нравственного влияния на паству.

Почитая храм Божий, как место общественного Богослужения, мы естественно должны почитать и все его святыни, которые служат для нас освященными орудиями благодатных действий, подобно тому как в Ветхом Завете ковчег Завета и другие принадлежности Скинии освящали прикасающихся (Исх. 30, 29; Чис. 10, 31; 2 Цар. 6, 11), или как некогда одежды Спасителя исцеляли

больных (Мф. 9, 20—22; 14, 36), или как одежды апостолов были орудием различных исцелений (Деян. 19, 11—12; 5, 15—16). В храме особенно почитаются честный крест, св. евангелие, св. иконы и св. мощи.

Честный крест, как орудие страданий и смерти Иисуса Христа, особенно благоговейно почитается верующими. «Я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа», — писал ап. Павел, — «которым для меня мир распят и я для мира» (Гал. 6, 14. Ср. 1 Кор. 1, 17—18). Изначала в Церкви Христовой крест служил* и теперь служит священным знамением нашего спасения, пред которым преклонялись и преклоняются верующие, как пред великою святынею. Вещественное изображение креста в христианских храмах представляется везде, как достопоклоняемый памятник нашего искупления: полагается на престоле (иногда ставится и за престолом), венчает собою иконостас и купол храма; он дается каждому при крещении для постоянного ношения на теле и служит как бы печатью всех предметов, посвященных Богу; ему посвящаются особые песнопения церковные, в честь его совершаются Церковью особые празднества**.

Св. Евангелие издревле составляло предмет предпочтительного пред прочими священными книгами благоговейного почитания для верующих. Заключая в себе благую весть о Спасителе и совершенном Им спасении, оно естественно напоминало им о Самом Спасителе, и они всегда взирали на него с особенною верою, и свое благоговение к нему выражали в различных знаках и действиях. Так, в храме Евангелие «читали только лица освященные, а не простые чтецы. При чтении его все верующие, не только народ, но и пастыри, стояли в глубоком молчании с наклоненными головами, в знак всецелой покорности Господу***. Пред чтением евангелия и днем возжигали светильники****, и епископ стоя выслушивал чтение его, знаменуя тем присутствие Самого Верховного Пастыреначальника и Владыки*****. По прочтении евангелия, пастыри давали целовать его народу******. В настоящее время, кроме того, по произнесении присяги верующие целуют евангельские письмена, как слова Самого Христа Спасителя.

---

* См.: Минуций Феликс. Октавий. Гл. 9, 12, 29. Сочинения древних христианских апологетов. М., 1868. Ориген. Contra Cels. l. 11. N. 47. Тертуллиан. Apolog. С. 16; VI вселенского собора правило 73. См. Правила святых вселенских соборов с толкованиями. М.: Московское Общество любителей дух. просвещения. 1900. С. 277—278.

** См.: Остроумов. Православное почитание животворящего креста и святых икон / Вера и Разум. 1897. № 15.

*** См. Постановления Апостольские. Кн. II. Гл. 57.

**** Бл. Иероним. Прот. Вишл. Гл. 3.

***** Св. Исидор Пелусиот. Пис. 136. Творения. Ч. I. М., 1859. С. 91—92.

****** Свидетельство св. Софрония Иерусалимского см.: Христианское чтение. 1855. Август. С. 284—285.

Св. иконами называются живописные изображения Самого Бога в том виде, как Он являлся некоторым из св. пророков (Исаии, Иеремии, Иезекиилю и др.), изображения воплотившегося Сына Божия, как явился людям на земле, Пресвятой Матери Его и других святых и ангелов, равно как и изображения священных событий из истории царства Божия на земле. Естественное чувство любви требует особенного внимания и уважения к изображениям тех лиц, которые дороги сердцу. И потому, если мы дорожим изображениями наших земных благодетелей и покровителей, то тем более дороги и священны должны быть для нас изображения небесных покровителей и особенно Самого Господа, Творца и Спасителя нашего. Будучи глубоко естественным, почитание св. икон и весьма полезно для нас, потому что они, напоминая нам о своих первообразах, с одной стороны, воспроизводят в нашей памяти величайшие их благодеяния, явленные ими роду человеческому посредством их учения, примера, молитвы к Богу и различных чудотворений, с другой — возбуждают нас к благодарному о них воспоминанию, к выражению нашего к ним благоговения и к подражанию их святой жизни, служа, таким образом, для нас истинным училищем благочестия, и через то привлекают к нам благоволение Божие и нередко делаются орудиями особенной благодати Божией (чудотворные иконы)*.

Есть сектанты, которые утверждают, что почитание икон запрещается второю заповедью закона Божия, как идолопоклонство (Исх. 20, 4—5). Но эта заповедь запрещает делать истуканы или кумиры, почитать их богами, поклоняться и служить им, как истинному Богу, но нисколько не запрещает почитания св. икон. Иконы отличаются от кумиров тем, что последние суть изображения какой-нибудь твари, или какого-нибудь вымышленного существа, в которых видят Бога А которым поклоняются и служат вместо Бога; а иконы суть изображения истинного, хотя и невидимого, Бога и святых Его, живших некогда на земле, а теперь живущих на небе и ходатайствующих о нас пред Богом. Идолопоклонники боготворят самые кумиры; христиане же, почитая св. иконы, не считают их богами, и не к веществу их, из которого сделаны, привязывают свое внимание, а при поклонении возносятся духом своим к самым святым лицам и событиям, изображенным на них**. Наконец, если бы почитание св. икон противоречило второй заповеди, то Сам Бог не повелел бы поставить золотые изображения Херувимов в святом святых над ковчегом завета, куда народ обращался с молитвою, и ковчег завета и все принадлежности Скинии не были бы предметом благоговейного почитания (Исх. 25, 10—22; 30, 26—29;

* См. Стефана Яворского. Камень веры. Т. I. Ч. I. Гл. 3—5.

** См. Кн. Прав. VII вселенского собора. Еще св. Василий Великий писал: «Чествование образа переходит к первообразу» (Творения. Изд. 3. Ч. III. М., 1891. С. 244).

Числ. 10, 34—35; 2 Цар. 6, 11). А между тем указанное повеление дано было тому же пророку Моисею, через которого дана была заповедь, запрещающая боготворение кумиров, и при том дано было в одно и то же время с этим запрещением. Вот почему христианское почитание икон современно самому началу христианства. Так, Иисус Христос, по преданию, нерукотворенно изобразил на плате Образ Свой и отдал его живописцу, бывшему в числе послов к Нему от Авгаря, владельца Едесского, который, находясь в тяжкой болезни, просил Господа посетить и исцелить его*. По другому преданию, евангелист Лука написал изображение Спасителя, Божией Матери, св. Апостолов и Пророков**.

Св. мощи мы почитаем, как чистые сосуды Благодати Божией. Как сосуд, в котором долго хранилась благовонная масть, — говорит великий отечественный богослов, — заимствует от нее силу благоухания, так самое тело христианина, в котором постоянно обитала благодатная сила Христова, проникается ею во всем составе своем и даже благоухает ею на других»***. Сам Бог внушает почтение к св. мощам, вопреки всеобщему закону тления, прославляя их нетлением (Пс. 15, 10; Ис. 58, 11; Сир. 46, 14; 49, 12) и сообщая им дар исцеления от болезней и другие благодатные действия для верующих (4 Цар. 13, 21; Деян. 19, 12)****. VII вселенский собор мощи святых называет источниками исцелений и не почитающих их подвергает наказанию*****. Православная Церковь искони выражала почтение св. мощей благоговейным собиранием и хранением их, торжественным обретением и перенесением их, установлением праздников в память их обретения и перенесения******, созиданием над ними храмов или алтарей; и постоянным правилом поставляла — полагать мощи святых в основание св. алтарей, и без того не освящать храмов*******. В последнем случае она, очевидно, руководствовалась откровением, бывшим ап. Иоанну, который видел на небе жертвенник, а под жертвенником души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели» (Апок. 6, 9). Поэтому в чине освящения храма крови

---

* Евагрий. Hist. Eccli IV. С. 27. Иоанн Дамаскин. Изложение православной веры. Т. IV. Гл. 16.

** Иоанн Дамаскин. Epist. ad Theph. Imper. n. 4. Ср.: Новая Скрижаль. Гл. XII, f. 3.

*** Филарет, митр. Московский. Слова и речи. Изд. 1848. Т. I. С. 297.

**** См. об этом Д.Н. Протопопов. О нетлении св. мощей. М., 1889.

***** Прав. 7. Правила св. вселенских соборов. М., 1900. С. 432—433.

****** См.: Христианское чтение. 1821. Кн. 2. С. 138; 1822. Кн. 12. С. 355. О праздничных собраниях при мощах св. мучеников говорит св. Василий Великий (Творения. Изд. 3. Ч. IV. Сергиев Посад, 1892. С. 254—255).

******* VII вселен. собор прав. 7.

св. мучеников, после крови Христовой, усвояется значение как бы второго основания Церкви, и она именуется багряницею и виссоном*.

## XXXVI
## Воскресный день и праздники

Общественное Богослужение, требуя особо освященных мест для удобного и приличного своего совершения, требует вместе с тем и определенных времен для этого. Так как Бог благоволил ознаменовать некоторые священные времена особенными событиями и благодеяниями к роду человеческому, то в христианской Церкви эти времена особенно возвышаются над другими и требуют от нас особенного почитания. Одни из них посвящены торжественно-благодарному воспоминанию милости Божией, явленной нам или в даровании какого-либо духовного блага, или в совершении какого-либо радостнейшего для нас события из земной жизни Господа и Его святых; другие — особенно усиленному сокрушению нашему о грехах и покаянию. Первые называются праздниками, последние — постами.

Соединяя с каждым днем недели воспоминание о том или другом священном событии, христианская Церковь особенно чтит день воскресный, как день воспоминания о воскресении Христовом.

Празднование этого дня совершается по Божественному установлению и начало его скрывается в ветхозаветной субботе, Вот как говорится об этом на первых же страницах первой священной книги Бытия: «И сотворил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмый день и освятил его; ибо в оный почил от Всех дел Своих, которые Бог творил и созидал» (Быт. 2, 2—3). Таким образом Сам Бог, и притом в таком величайшем деле, как миротворение, показал человеку высочайший образец прекращения труда в седьмой день недели и освящения этого дня. Подавши людям пример в этом святом деле, Бог в то же время внушил им подражать Ему в этом; потому что Он благословил его, а это значит, что день этот есть день радостный; потому что Он освятил его, а это значит, что он есть день святой или священный, т.е. такой, который человек должен посвящать Богу. Название свое седьмой

* Тропарь при крестном ходе. Кроме цитированных сочинений о почитании св. мощей можно читать в следующих изданиях: Вишневский. Апология истины нетления св. мощей. Киев, 1896; Властов. О нетлении св. мощей. 1890; о. Г. Ключарев. В защиту почитания нетленных мощей. Ставрополь, 1903.

день получил от того, что слово суббота на еврейском языке значит покой. Как люди проводили субботу от времен Адама до Моисея, неизвестно. Но из книги Исход видно, что евреи еще раньше синайского законодательства праздновали «субботу, в исполнение заповеди Божией, и самое празднование состояло в покое (Исх. 16, 23—30). Важность праздника субботы и вместе нестрогое на первых порах соблюдение ее даже евреями (Исх. 16, 27—28) побудили сделать законом то, что существовало доселе почти только как обычай. «Помни день субботний, — гласит четвертая из десяти заповедей, данных Богом на Синае — еже святити его, шесть дней делай и сотвориши в них вся дела твоя; в день же седьмый — суббота Господу Богу твоему» (Исх. 2, 9—10). Слова: помни день субботний показывают, что празднование субботы существовало и раньше, но только подвергалось забвению, а заповедь как бы напоминала о древнем установлении субботы и внушала исполнять его.

Между тем как в Ветхом Завете недельным праздником была суббота, в христианской Церкви субботу заменил день воскресный. Но такая замена нисколько не нарушает заповеди Божией о покое и освящении субботнего дня. Сущность этой заповеди заключается в том, чтобы праздновать один из семи дней недели. В христианской Церкви четвертая заповедь исполняется так, что в ней празднуется не последний седьмой день недели, или суббота, в напоминание об окончании дел творения*, а первый — воскресный день, в память завершения великого дела нашего искупления воскресением Христовым.

Замена субботы воскресным днем произошла непосредственно же после воскресения Иисуса Христа, которое и послужило поводом для этой замены. В субботу пред воскресением Спасителя апостолы «оставались в покое по заповеди» (Лк. 23, 56), а следующая за нею «едина от суббот (μία τῶν σαββάτων — «первый день недели») считалась будничным днем (Лк. 24, 13—17. Ср. ст. 1). Но в этот день явился им воскресший Христос, и «ученики обрадовались, увидев Господа» (Ин. 20, 19—20). С данного момента «первый день недели» становится для апостолов днем особенной радости, и тогда же, можно думать, полагается начало его празднованию. И действительно, «после восьми дней» после первого явления Господа (Ин. 20, 26), т.е., по еврейскому счету, в тот же самый первый день недели они опять собираются вместе, и опять является им Спаситель. На первый день недели падал также в год воскресения Христова еврейский праздник Пятидесятницы, и

* По примеру евреев, религиозное освящение седьмого дня можно находить во многих древних религиях. В Китае, например, свящ. книга И-Кинг, явившаяся гораздо раньше Конфуция, говорит о седьмом дне как о празднике. В Греции Гезиод упоминает о седьмом дне как дне священном, а Гомер часто убеждает народ сохранять этот день как праздник. У магометан недельным праздником служит пятница.

апостолы снова собираются в сионской горнице (Деян. 2, 1). И если первое Свое явление Спаситель ознаменовал «преломлением хлеба,» во время которого был «узнан» Своими учениками (Лк. 24, 35), то теперь Он излил на общество Своих последователей Духа Св. (Деян. 2, 3—4). И на этот раз «первый день недели» был для них днем светлой духовной радости. Все это и послужило, без сомнения, достаточным основанием для его празднования. События последующего времени, имевшие место в церквах, основанных ап. Павлом, служат подтверждением справедливости этого предположения (Деян. 20, 7; 1 Кор. 16, 2; 2 Тим. 2, 8). После смерти ап. Павла, в период деятельности ап. Иоанна Богослова, празднование воскресного дня утвердилось настолько, что он имеет уже свое особое название, определяющее его значение в жизни христиан. Если доселе он назывался «первым днем недели», то теперь признается «днем Господним» (Κυριακὴ ἡμέρα) (Апок. 1, 10). Свидетельства мужей апостольских и других древнейших отцов Церкви* не оставляют никакого сомнения в том, что начало празднования воскресного дня было положено апостолами.

Так как апостолы были из евреев и потому вместе с воскресением не могли не уважать и субботы, и так как замена субботы днем воскресным было делом великой важности, то можно думать, что они даже не сами по себе устроили эту замену, а по наставлению от Самого Господа, Который, по воскресении Своем, «в продолжении сорока дней являлся им и говорил о царствии Божием» (Деян. 1, 3). Слова св. Афанасия Великого: «у древнего человека в великом почтении находилась суббота, но это празднование Господь перенес на день воскресный»**, как нельзя более подтверждают справедливость такого предположения. Не в этом ли смысле нужно понимать и слова Спасителя, что «Сын человеческий есть господин и субботы» (Лк. 6, 5), т.е. что он пришел не разрушить ее, а исполнить и возвесть к совершенству, другими словами, заменить ее воскресением?

Если воскресный день заменил собою субботу, то христиане должны исполнять в этот день все то, что требуется четвертою заповедью от субботы. Действительно, воскресение, подобно субботе, всегда почиталось днем покоя, днем благословенным или радостным и днем святым или посвященным Богу.

---

* См.: св. Игнатий Богоносец. Послание к Магнезианам. Гл. IX (Писания мужей апостольских. Перев. о. Преображенского. М., 1862. С. 391—392); Варнава. Послания Варнавы. Гл. XV (Там же. С. 67—68); 64-е апостольское правило (Правила св. апостол с толков. М., 1901. С. 118) и замечание Плиния Младшего в письме его к Траяну о христианах, что они «имеют обыкновение в известный день (stato die), перед рассветом, собираться вместе и петь песнь Христу как Богу» (Plin, 1. X, Epist. 97).

** Из беседы о сеятеле.

Общее воззрение древней Церкви, проявляющееся в церковных правилах* и гражданских законах**, в творениях церковных писателей***, состояло в том, что все мирские дела и занятия в воскресенье, как нарушавшие воскресный покой, недозволительны, за исключением лишь самых необходимых и неотложных. В этом последнем случае Церковь руководилась примером Своего Основателя и Главы Иисуса Христа, Который, Сам соблюдая субботу, не возбранял совершать в нее дела необходимые, например, добывание пищи ради утоления голода (Мф. 12, 1—8 Мк. 2, 23—28), а дела благотворения и милости признавал столь же приличными субботе, как и дела богопочтения (Лк. 6, 6—11; Ин. 5, 1 и дал.), и обличал иудеев за их грубый узкофарисейский взгляд на субботний покой (Лк. 6, 2—11; 13, 17; Ин. 5, 1 и дал.).

Сообразно с таким воззрением Церкви на покой соблюдаемый в воскресный день, этот последний предвозвещает то будущее вечное «субботство» или вечный покой, начало которому положено воскресением Спасителя, и который Господь Бог уготовал Своему «народу» в невечернем дни царствия Христова (Евр. 4, 9). Каждый новонаступающий воскресный день напоминает, таким образом, христианскому обществу апостольский призыв: «помни Господа Иисуса Христа, воскресшего из мертвых» (2 Тим. 2, 8); а вместе с тем напоминает и все то, что связано с этим событием, т.е. напоминает миру о вечном назначении человека.

Даже помимо религиозных соображений человеческое общество само, если бы и не побуждала к тому Церковь, вынуждено было бы назначить хотя один день в неделе для отдохновения и успокоения от забот, необходимого для восстановления духовных и телесных сил человека, для поддержания здоровья и предохранения от преждевременного истощения и изнурения организма. Дух, по крайней мере, столько же как и тело, нуждается в дне покоя. Это странное на первый взгляд положение (так как, по общему пониманию, дух никогда не отдыхает) находит для себя объяснение в тесной связи нашей души с телом. При телесном утомлении трудно и даже невозможно сохранить бодрость духа, и часто к концу дня, после продолжительного напряжения, даже занятия, полные живого интереса, становятся в наших глазах не столь интересными. Таким образом, христианская Церковь, узаконят покой воскресного дня, щадит духовные и телесные силы

---

* См.: Апостольские постановления. Кн. VII. Гл. 33; Кн. VIII. Гл. 33; 29-е правило Лаодикийского собора. Правила св. помест. соборов. Вып. 1. М., 1880. С. 240.

** Первые законы принадлежат Константину Великому (см.: Жизнеописание Константина, составленное Евсевием. Кн. IV. Гл. 17 и 22). Изданные Константином законы разъяснялись и дополнялись его преемниками: Валентинианом I-м, Феодосием Великим, Валентинианом II-м, Львом Армянином, Юстинианом, Львом Философом и др.

*** Тертуллиан. О молитве. XXIII гл.; Сократ. Церк. Истории. Кн. V. Гл. 22 и др.

людей, дает им возможность успешнее работать. Отдохнувши в воскресенье, человек будет крепче и приятнее чувствовать себя в течение рабочих дней недели.

В подтверждение такого благодетельного влияния воскресного покоя на жизнь людей, западные моралисты приводят факты из истории как древних, так и новых народов. Так из народов древнего мира они указывают преимущественно на евреев, строго хранивших покой своей субботы. И мы действительно видим, что еврейский народ представляет теперь доказательство беспримерной жизненности в истории. Он пережил вавилонян, персов, римлян, порабощавших его и, несмотря на свое рассеяние по всему лицу земли, не смотря на преследования, перенесенные им со стороны христианских народов, он существует и теперь, готовый, кажется, немедленно образоваться в самостоятельный народ по первому зову. Если нельзя с решительностью утверждать, что известное всему миру хранение еврейской субботы было исключительною причиною этого поразительного исторического явления, то отвергать всякое влияние на возникновение его стойкости, с какою евреи хранят свою субботу, не представляется никакой возможности. Из новейших народов те же моралисты в доказательство указанного значения воскресного дня в жизни людей, главным образом, ссылаются на англичан. По их мнению, Англия представляет нам пример того, как верное хранение этого дня умножает телесную силу народа, его жизненность, энергию, трудолюбие, дух независимости*. Семейная жизнь сохраняется в этой стране лучше, чем где-либо в Европе, и конечно воскресный день имеет особенно важное значение в данном случае. Воскресенье — это день семейный по преимуществу. Известно, что отец семейства, вынужденный в течение недели нести ту или другую общественную службу, или вообще заботящийся о пропитании своей семьи, часто не имеет ни времени, ни необходимого душевного спокойствия, чтобы заняться своими детьми; поэтому весьма важно, чтобы хотя один день в неделю он мог провести в кругу своего семейства. Воскресный день как будто бы нарочно создан для того, чтобы дать отцу возможность видеть своих детей, вникнуть в их внутренний мир, принять участие в их жизни. Без воскресенья же дитя не знало бы, что значит иметь отца и чувствовать его любовь к себе.

Западные моралисты стараются даже доказать, что именно каждый седьмой день недели, т.е. воскресный, надобно посвящать покою, так как всякий другой период времени оказался бы или слишком продолжительным, или слишком коротким. По их мнению, именно покой седьмого дня, после шести дней труда, восстановляет нормальную сумму наших природных сил и увеличивает среднюю продолжительность нашей жизни**.

* К. Истомин. Значение воскресного дня в обществ. жизни народов с точки зрения западных моралистов / Вера и Разум. 1885. № 13. С. 53—54.

** Там же. С. 58—64.

Почитая воскресенье днем покоя, св. Церковь вместе с тем всегда признавала его и днем духовной светлой радости, вызываемой воспоминанием о воскресении Спасителя. Это она выразила в своих правилах, прежде всего, запрещением поста в воскресенье*.

Св. Петр Александрийский, в своем 15-м правиле, сказав, почему должно поститься в среду и пятницу, замечает: «воскресный же день провождаем, яко день радости, ради Воскресшего в оный». Кроме церковных правил увещания прекращать пост в воскресенье находим в сочинениях Тертуллиана**, св. Амвросия Медиоланского (в 83 письме его) и др.: «в день Господень мы почитаем неприличным поститься», — замечает первый; «устанавливать пост в воскресный день значит не верить воскресению Христову», — замечает последний.

Взгляд Церкви на воскресенье, как на день радости, выражается и в тех соборных правилах, которые воспрещают преклонять в воскресенье колена при молитве***. Об обычае молиться стоя, не преклоняя колен, упоминает и 15-е правило св. Петра Александрийского: «в сей день (т.е. воскресный) и колена преклоняти мы не прияли». А св. Василий Великий в 27-й главе книги своей «О Святом Духе к св. Амфилохию, епископу Иконийскому» объясняет и причину, почему «в первый день седмицы» мы «совершаем молитвы, стоя прямо». «Прямым положением тела во время молитвы в воскресный день», — говорит он, — мы не только «напоминаем себе о дарованной нам благодати; но и потому сие делаем, что этот день, по-видимому, есть как бы образ ожидаемого нами века»: он предизображает «оный непрекращающийся, невечерний, несменяющийся день, оный нескончаемый и нестареющийся век»****. Между тем в наше время не только миряне, но даже и священнослужители, в нарушение всех этих церковных правил, преклоняют колена на молитве в воскресные дни, совершенно забывая их глубокий символический смысл, по которому они означают наше восстание от греха и падения, свободу от власти диавола и смерти. Молитвенное коленопреклонение, выражающее собою покаянные чувства, так же мало прилично воскресному дню, как неуместно оно и в светлую седьмицу*****.

Самым наглядным выражением радости воскресного дня являлась замена повседневных одежд более ценными и светлыми. Указание на это встречается в 3-м слове Григория Нисского о воскресении.

---

* См.: 64-е Апостольское правило; 18-е правило Гангрского собора; 55-е правило Трульского собора и др. Прав. св. вселенского соб. М., 1900. С. 220.

** De corona militum. С. 3.

*** См. 20-е прав. I-го вселенского собора (Прав. св. вселенск. соб. 7. 1. М., 1897. С. 81); 90-е прав. Трульского собора и др.

**** Творения. Изд. 3. Ч. III. М., 1891. С. 271.

***** Проф. А. Беляев. О покое воскресного дня / Вера и разум. 1890. № 19. С. 457—459.

Наконец, Церковь всегда смотрела на воскресенье, как на день священный. Согласно такому взгляду на воскресные дни, с христианским провождением их являлись несовместимыми суетные и мирские увеселения, особенно такие, которые доставлялись зрелищами в языческих театрах, на конских ристалищах и гладиаторских боях, а потому такие увеселения подвергались запрещению*. Но так как Церковь была бессильна в борьбе к пристрастием к подобного рода увеселениям, то на помощь ей приходила гражданская власть. Так, император Феодосий I и Грациан запретили «в день солнца (т.е. в воскресенье) давать народу зрелища и этими представлениями нарушать набожное благоговение». И Феодосий Младший издал закон, воспрещающий «в день Господень, т.е. в первый день недели, все удовольствия театров и цирков, чтобы мысли христиан и верных были всецело заняты делами благочестия». Позднее этот закон подтвердил импер. Лев Армянин, угрожая за нарушение его лишением должностей и конфискацией отцовского наследства. И законы эти исполнялись довольно строго. В Византии театры и цирки существовали постоянно, до самого завоевания ее турками, но представления в них не разрешались ни в воскресные дни, ни в великие праздники**.

Но воздержание в воскресные и праздничные дни от светских увеселений, доставляемых общественными зрелищами, составляло только отрицательную сторону освящения этих дней; положительная же сторона состояла в совершении дел богопочтения, благочестия и христианской любви.

Сами апостолы освящали воскресный день общественным Богослужением, — совершением Евхаристии (Деян. 20, 7). Таким он оставался и во все время существования Церкви. Об обычае совершать в воскресенье таинство св. Причащения, говорит уже «Διδαχὴ των δώδεκα ἀποστόλων»;в том же смысле понимают свидетельство Плиния, что христиане собирались in stato die для вкушения пищи, обыкновенной, впрочем, и невинной. В 67-й главе I Апологии Иустина Мученика сохранилось подробное описание литургии в «день солнца». Предписание совершать Евхаристию «в день Господень» встречается и в недавно изданном памятнике II—III веков «Testamentum Domini Nostri Iesu Christi», (I.I, с. 22). Необходимою принадлежностью воскресной литургии было поучение (Деян. 20, 7). «Не каждый день, а только два дня в седмицу (в субботу и в воскресенье) мы приглашаем вас к слушанию поучений», — говорил св. Иоанн Златоуст***. 19-е правило VII вселенского собора повелевает предстоятелям церквей всегда учить народ словом благочестия, но «в особенности в дни воскрес-

* См. 72-е правило Карфагенского собора (Прав. св. помест. соб. Ч. 2. М., 1903. С. 578—579); 51-е и 62-е правила VI вселенского собора (Прав. св. вселенск. соб. М., 1900. С. 206, 240); 66-е прав. Трульского собора и др.

** Проф. А. Беляев. Цитир. ст. С. 461.

*** Творения. Т. VIII. Кн. 1. СПб., 1902. С. 161.

ные». Обязанность христиан совершать и посещать в воскресенье церковное Богослужение считалась настолько настоятельной, что не слагалась с них даже во время гонений. Когда некоторые из робких пастырей спрашивали Тертуллиана: «как мы соберем верных, как совершим празднование воскресного дня? то он отвечал им: так же, как апостолы, безопасные верою, а не деньгами. Если ты иногда не можешь собрать их, то у тебя есть ночь, при свете Христа Светодавца»*. Основываясь на этой практике, соборы грозили отлучением тому, кто, находясь безотлучно в своем граде, без уважительной причины, не придет в церковное собрание в продолжение трех воскресений сряду**.

Начинаясь в храме, освящение воскресного дня богослужебными действиями не ограничивалось его стенами; выходя за пределы его, оно находило себе место и в домашней жизни. «По выходе из церкви», — говорит св. Иоанн Златоуст, «не надлежало бы нам приниматься за дела непристойные, но, пришедши домой, надобно было бы взять книгу, и вместе с женою и детьми привести на память, что было говорено»***.

Об обычае освящать «первый день недели» делами милосердия и человеколюбия, известном еще при апостолах (2 Кор. 16, 2. Ср. Лк. 6, 6—11; Ин. 5, 1 и дал.), неоднократно упоминают церковные писатели позднейшего времени. «Пусть каждый из вас», — убеждает своих слушателей св. Иоанн Златоуст, — «в день Господень откладывает деньги Господни; пусть это сделается законом»****. Сбором таких пожертвований в особенности старались облегчить участь заключенных в темницы. Так, император Гонорий издал закон, вменявший в обязанность судьям в воскресные дни посещать узников и наблюдать, чтобы темничная стража не отказывала им в должном человеколюбии; епископам этот закон предлагает увещевать судей исполнять эту обязанность.

Все эти обычаи и законы касательно празднования воскресного дня и великих праздников, существовавшие в древней Церкви, перешли и ко всем христианским народам. Затем, в разные века и в разных странах они видоизменялись в зависимости не только от расовых особенностей народов, но и от различия вероисповеданий*****.

Есть, например, довольно большое различие в количестве празднуемых дней в году. Как в ветхозаветной Церкви под име-

---

* О бегстве. Гл. 14.

** 80-е правило VI вселенского собора (Прав. св. вселен. соб. М., 1900. С. 298); 11 прав. Сардикийского собора (Прав. св. поместн. соб. Вып. 1. М. 1880. С. 325—326).

*** Творения. Т. VII. Кн. 1. СПб. 1901. С. 52.

**** 27 и 43 Бесед. на Первое посл. к Коринфянам. Творения. Т. X. Кн. 1. СПб., 1904.

***** О праздновании воскресного дня см. еще: статья о. А. Никольского / Православное Обозрение. 1885; Д. Смирнов. Празднование воскресного дня (его история и значение). Киев, 1893.

нем субботы разумелись и все другие дни, установленные для празднования, как например, праздник Пасхи, Пятидесятницы, так и в нашей православной Церкви издревле почитаются, кроме воскресного дня, и другие праздники. Главнейшим праздником в кругу годичном — по особенной важности воспоминаемого им события и по преизбытку его духовной радости — признается праздник Пасхи, именуемый «праздником праздников и торжеством торжеств»*. После праздника Пасхи между годичными праздниками первое место занимают праздники, называемые двунадесятыми, которые установлены в воспоминание важнейших событий, относящихся к спасительному для нас воплощению Сына Божия, к явлениям Божества, а также в честь Пресвятые Богородицы, как послужившей: тайне воплощения. За двунадесятыми праздниками следуют некоторые другие праздники во славу Господа и в честь Божией Матери (Обрез. Господ., Нерукотв. Образа, Покрова Богор., в честь чудотв. икон Богород. и др.) и потом праздники в честь святых Божиих. В католической церкви Господские и Богородичные праздники почти те же, что и у нас. Кроме того в католической церкви есть свои праздники в честь святых и разных икон Богоматери, не признаваемые восточною Церковию. В армяно-григорианской церкви не все праздники совпадают с нашими; некоторых праздников она не имеет, зато имеет такие праздники, которых нет в православной Церкви. Что касается протестантов и реформаторов, то они празднуют почти только одни воскресные дни: праздников в честь святых, Богородичных и некоторых Господских они не признают.

Еще более различия в самом образе и способе празднования воскресных и праздничных дней у разных христианских народов. Западный моралист Ригер говорит например, что немцы не хотят и не могут праздновать свое воскресенье по-английски, или по-американски**. Известно, что в настоящее время воскресный день особенно строго празднуется в Англии, где эта строгость введена была пуританами еще в XVIII столетии. Строгость, с какою празднуется воскресенье в Англии, перешла и в Северо-Американские Штаты, которые первоначально составляли колонию из английских выходцев. Ригористический взгляд на празднование воскресного дня англичан и северо-американцев, понимающих заповедь о субботе более в смысле буквальном, нежели духовном, — требует, чтобы не только всякого рода работы в этот день были прекращены, включительно до езды на лошадях и железных дорогах, разноски и приема писем, но чтобы были также на весь день закрыты все театры, концертные залы и другие места, так называемых, общественных, даже вполне невинных развлечений, в роде музыки и пения. Но едва ли подобного рода воззрение на это дело и подобного рода провождение воскресных дней и есть

* Св. Григорий Богослов. Слово 42 на Пасху. Творения. Ч. IV. М., 1844. С. 153.

** К. Истомин. Цитир. ст. / Вера и разум. 1885. № 14. С. 121.

истинно христианское. Суббота для «человека, а не человек для субботы, — сказал Спаситель (Мк. 2, 27). Религиозно-нравственное настроение воскресного дня, которое, согласно с Евангелием, должно быть радостным, при подобном чисто пуританском воззрении, превращается в сухое и ипохондрическое настроение духа. При этом упускается из виду, что наслаждение искусствами и другие разумные мирские развлечения совершенно не опасны, если только они, будучи благородны, находятся в согласии с настроением воскресного дня и не нарушают этого настроения.

Впрочем, в наше время гораздо менее можно находить поводов бороться с слишком строгим воззрением на празднование воскресного дня, чем с слабым, индифферентным. С развитием религиозного либерализма, не полагающего почти никакого различия между праздничными и будничными днями, получил у нас широкое распространение светский, в пошлом и дурном смысле, взгляд на провождение священных дней, по которому в праздники, с одной стороны, хотят продолжать все, так называемые, opera servilia (работы на фабриках и заводах и т.п.), с другой — нередко предаются грубым и безнравственным развлечениям и удовольствиям (кутежу, игре в карты, неумеренному сну и т.п.). Конечно, много можно сказать, с точки зрения евангельской свободы, против ригористического празднования воскресного дня англичанами и американцами; но во всяком случае нельзя не признать, что никто не может быть истинным христианином, если не чувствует в себе потребности проводить священный день в общении с Господом и Его Церковию, так как христианство без церковности — один призрак. И если государство заявляет какое-либо желание быть христианским государством, — оно обязано оградить праздничный день покровительством законом и тем поддержать в народе убеждение, что человеческая жизнь имеет вечное, а не временное только, назначение. Законы, слабо ограждающие покой и тишину воскресного дня, доставляющие в руки нарушителей множество извиняющих обстоятельств, притупляют в народе чувство вечного назначения человека, потемняют сознание того, что настоящая жизнь должна быть подготовлением к другой высшей жизни и, напротив того, поддерживают и укрепляют убеждение в том, что самое важное и самое главное в жизни — это естественные потребности, земные выгоды и чувственные наслаждения.

Возражения, делаемые против покоя воскресного дня с экономической точки зрения, нельзя принимать в соображение в виду Божественного установления этого дня и вечного назначения человека. Обыкновенно указывают на ущерб, причиняемый промышленной производительности покоем воскресного дня. Но против этого надобно замечать, что не человек создан для промышленности, а промышленность для человека. К этому нужно присоединить и то, что даже с точки зрения правильно понятого интереса, элементарное благоразумие внушает человеку соблюдать покой воскресного дня. Соблюдение воскресного покоя, вместо предпо-

лагаемого уменьшения народной производительности, только увеличивает ее, именно тем, что возобновляет и сохраняет необходимые силы для работы в будничные дни. Англия в этом случае представляет красноречивый пример, так как верное хранение воскресного покоя не делает никакого экономического ущерба этой стране. Английский народ, девизом которого служит известная поговорка: «время — деньги», не считает, однакож, покоя воскресного дня напрасной тратой времени. Очевидно, что этот народ не по религиозным только побуждениям строго соблюдает воскресный покой, но и по расчетам житейской мудрости. Что строгое соблюдение праздничного покоя необходимо и для экономического благосостояния народа, это видно еще из Моисеева законодательства: «шесть дней делай дела твои, а в седьмый покойся, чтобы отдохнул вол твой, и осел твой и успокоился сын рабы твоей и пришелец» (Исх. 23, 12. Ср. Лев. 25, 4—5; 11).

Из всего сказанного открывается и тот порядок, в каком православный христианин должен проводить праздничный день. Мы, прежде всего, должны освящать этот день общественною молитвою, как известно, совершаемою во храмах Божиих и в известной степени приноровленною к воспоминаемым в нем событиям и лицам. Участвуя в праздничном Богослужении, доставляющем нам богатый запас духовного удовольствия и освежения душа наша очищается от той суеты, какая приражается к ней в течение будничных дней и через это возвышается в область вечного своего назначения. Соответственно светло радостному характеру праздничных дней, должна устроиться и вся жизнь наша в эти дни. Изливши свою любовь пред Богом в храме, православный христианин спешит излить ее и пред своими ближними в кругу собственной семьи. Члены семьи, разъединенные обыкновенно в будничные дни каждый своим делом, в праздники собираются вместе, и, под влиянием Церкви, более и более укрепляется их семейный союз любви. Дома православный христианин, на занимаясь в праздничные дни обычными житейскими делами, направленными к снисканию материального пропитания, проводит свободное от общественной молитвы время в чтении слова Божия, особенно тех мест его, которые относятся к празднику, в душеспасительном чтении других книг религиозно-нравственного содержания, полезных «светских» книг, в приличествующих празднику беседах и разговорах, — и семья невольно проникается тем духом, какой дышит в песнопениях церковных, положенных в праздничные дни. Посещая в праздники родных и знакомых, православный христианин желает разделить с ними радость праздничного дня, и если принимает в их домах, или в собственном доме участие в каких-либо невинных развлечениях и увеселениях, то он помнит, что все должно совершаться «благопристойно и чинно» (1 Кор. 14, 40. Ср. 7, 31). Праздничная радость христианина должна быть полная. Притом же жизнерадостное настроение в праздничные дни способно действовать на нас освежающим образом, давая нам

возможность с новым запасом сил и с большею охотою на следующий день снова приняться за свои обычные занятия. По той же причине празднику свойственна лучшая пища и лучшая одежда, и мы, позволяя себе это, не должны забывать, что все делаем «в славу Божию» (1 Кор. 10, 31). Если в праздничные дни должно уклоняться от обычных мирских дел, невинных и полезных для земной жизни, но тем более не должно омрачать святость этих дней грубыми забавами и порочными удовольствиями, лишающими христианина того благодатного ободрения и утешения, какие получены им в храме при праздничном Богослужении. Наконец, истинный христианин считает своим долгом освящать праздники добрыми делами в пользу нуждающихся ближних. Бедные люди ждут с нетерпением этих светло-радостных дней, надеясь, что их вспомнит участие христианской любви.

## XXXVII
## Посты. Вегетарианство

С учением о праздниках стоит в тесной связи учение о постах, которые установлены частию в воспоминание некоторых новозаветных событий, частию служат лучшим приготовлением к достойной встрече христианских праздников и к усвоению себе религиозно-нравственного значения их.

Под именем поста разумеется более или менее усиленное воздержание в пище, питии и во всем, что является не только удовольствием, но даже потребностью для чувственной природы нашей. В противоположность праздникам — этим торжественным священным временам, — посты суть времена особенно усиленного сокрушения нашего о грехах, предписываемого Церковью с целью примирения нашего с Богом и благоугождения Ему. Православные посты — это такие дни и недели, когда христианам естественно, так сказать, налагать на себя траур (Мф. 9, 15) и ограничивать себя в том, что в другое время им не только позволено, но и более или менее необходимо. К такому усиленному воздержанию они могут обязываться именно на известные времена, по особым побуждениям и с особенною, высшею целью. Так, в кругу седьмичном есть постные дни, издревле посвященные воспоминанию предания Господа на страдания (среда) и самих страданий (пятница)*. Предписывая нам отличать эти дни недели от других усиленным воздержанием, св. Церковь руководствует нас к благодарению Пострадавшего за нас и к участию в страданиях Его для умилостивления Бога, по-

* Апост. прав. 69. Изд. 3-е. Правил св. апостолов с толкованиями. М., 1901. С. 127. Ср.: Постанов. Апост. Кн. 7. Гл. 24. Прав. 15 в книге правил св. Петра Александрийского и др. О постах в среду и пятницу говорит и «Учение двенадцати апостолов».

стоянно оскорбляемого нашими грехами. Есть в году и другие дни подобного же рода, как-то: навечерие праздника Богоявления Господня, день Усекновения главы св. Иоанна Крестителя и день Воздвижения Креста Господня. Кроме этих однодневных постов есть у нас в кругу годичном более продолжительные посты, которые имеют также совершенное оправдание для себя в мотивах и цели своего установления. Древнейший и важнейший из них, называемый обыкновенно великим, конечно, есть пост св. четыредесятницы*. Но нужно заметить, что пост, известный в настоящее время под этим названием представляет из себя несомненное соединение двух постов — предпасхального, т.е. страстной седьмицы** и собственно четыредесятницы***. Напоминая нам о сорокадневном посте Самого Господа нашего Иисуса Христа и о последних днях Его земной жизни, великий пост в то же время служит для нас приготовлением к достойному празднованию светлейшего в Церкви праздника воскресения Христова. «Христос» — «говорит св. Григорий Богослов, — «постился пред искушением, а мы постимся пред Пасхой... Христос противопоставляет пост искушениям, а у нас знаменует он умерщвление со Христом, и служит предпраздственным очищением»****. По образцу великой четыредесятницы установлена другая, пред величайшим из двунадесятых праздником Рождества Христова, к которому мы должны приготовлять себя с особенною заботливостью, усиливая воздержание от чувственного и обращаясь мыслию к тем благам, которые принесены на землю явившимся на ней Сыном Божиим. Пост пред праздником Успения Божией Матери есть лучшее выражение благоговейного почитания христиан к Той, Которая смирением и чистотою жизни обрела неизреченную благодать у Бога и Которая, по преданию, всю свою жизнь, особенно после извещения о кончине, провела

---

* Постанов. Апост. Кн. 5. Гл. 12; ср.: Прав. Апост. 69. Ориген. «Contra Cels», lib. VIII: «Мы имеем дни четыредесятницы, посвященные посту»; св. Иустин. Разговор с Триф. 40 гл. / Памятники древней христианской письменности. С. 200—209 и др. Об этом посте упоминает и св. Василий Великий, называя его «семинедельным» (Творения. Ч. IV. Сергиев Посад, 1892. С. 224). Ср.: св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. I. Кн. 2. С. 663—644.

** Об этом посте уже говорят Тертуллиан, Дионисий Александрийский (Православное обозрение. 1883. Т. III. С. 776—777) и др.

*** Этот пост явился не ранее II века вследствие сознания необходимости дать возможность кающимся в течение сорока дней достойно очиститься от грехов, а новообращающимся приготовиться к сознательному вступлению в Церковь (Памятники древней христианской письменности. Т. III. С. 101). Ранее же возникновения этой нужды четыредесятница, конечно, могла существовать у верующих лишь как частное личное дело, явившееся вследствие желания древних христиан подражать Спасителю, Который постился сорок дней.

**** Творения. Ч. III. М. 1844. Ч. IV. М., 1844. С. 348. Ср.: св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. I. Кн. 2. СПб., 1895. С. 663—664.

в подвигах поста и молитвы. С древних времен также христиане постились пред днем св. апостолов Петра и Павла*, воспоминая, как апостолы постились во время великого служения своего (Мф. 9, 15; Деян. 13, 2; 14, 23; 1 Кор. 9, 27)**.

Человек начал соблюдать посты с тех пор, как получил от Самого Бога в раю заповедь о невкушении от древа познания добра и зла (Быт. 2, 17). Заповедь эта, поэтому справедливо названа Тертуллианом «правилом воздержания»***. «Сие не снесте есть указание поста и воздержания», — говорит св. Василий Великий****. Указывая на райское еще происхождение поста, св. отец замечает: «пост — не новое изобретение, но драгоценность отцев. Все отличающееся древностию почтенно. Уважь седину поста»*****.

Впоследствии пост утвержден законом Моисея и через других пророков (Лев. 16, 29—31; 23; 27—32; Чис. 29, 7—11. Ср. Ис. 58, 3; Иоил. 1, 14, 2, 12, 17 и др.). Из многочисленных примеров честного, добровольного, так сказать, поста представляемых нам ветхозаветною Церковию, достаточно указать на сорокадневный пост Моисея на горе Синайской (Исх. 34, 28) и пророка Илии на пути к горе Хориву (3 Цар. 19, 8), на пост праведной Анны Пророчицы (Лк. 2, 37) и Предтечи Иоанна (Мф. 3, 4; 11, 18; Лк. 1, 80). Начало поста в новозаветной Церкви также древне, как и сама Церковь. Сам Господь научает нас посту. Он освятил употребление его собственным примером и подал верующим пример для подражания, когда, пред вступлением Своим в общественное служение, постился сорок дней в пустыне и «напоследок взалкал» (Мф. 4, 2. Ср. Мк. 1, 13; Лк. 4, 2). Он учил Своих последователей смирению и совершению подвига поста втайне, предостерегая их от иудейских злоупотреблений постом (Мф. 6,16—18) Он одобрял пост, соединенный с молитвою, как средство для изгнания из человека злого духа: «сей род изгоняется только молитвою и постом» (Мф. 17, 21). Кроме того, Он указал и начало возникновения постов в Своей Церкви, когда в беседе с учениками Иоанновыми сказал о Своих последователях, что «придут дни, когда отнимется у них Жених, и тогда будут поститься» (Мф. 9, 15). Древние христиане, следуя учению и примеру Спасителя, постились, чтобы соделать себя способнейшими к молитве (Деян. 13, 2); постились при начатии важных дел (ст. 3), во время бедствий (2 Кор. 6, 5; 11, 27) и т.д. Ерма постился, когда хотел

---

* Постанов. Апост. Кн. 5. Гл. последняя «после Пятидесятницы празднуйте одну седьмицу, а потом поститесь».

** Древние исторические памятники, говорящие о постах: Рождественском, Успенском и Петровом, указаны у Ф. Смирнова (Богослужение христианское со времен апостолов. Киев, 1876. С. 406) и у Ветринского (Памятники древней христианской Церкви. Т. V. С. 99).

*** Скорпиак. Творения. Т. IV. С. 213.

**** Беседа первая о посте. Творения. Изд. 3. Ч. 4. Сергиев Посад, 1892. С. 7.

***** Там же.

получить откровения (Пастырь, Видения II, 2,1. III, 1,2; III, 10, 6—7)*. Посты сопровождали покаяние. Это было одно из средств exomologesis'a, т.е. покаянного подвига (Тертул., «О покаянии», гл. 9). Св. Церковь, заповедуя Верующим свято хранить ее правила о посте, никого не освобождает от таких правил без особой нужды, будет ли то епископ, или пресвитер, или диакон и т.д., и если она определяет наказание за нарушение постов — духовным низложением, а мирянам — отлучение**, то строгий приговор ее вызывается, очевидно, преступным желанием их — самоугождение поставить выше требований благочестия.

Каков же смысл и значение постов для христианина?

Высочайший смысл временной жизни человека состоит в приготовлении себя к вечной жизни, достающейся в удел только благочестивым. Поэтому мы должны употребить все старания на развитие в себе духа благочестия и воспользоваться всеми наилучшими для этой цели средствами. К числу таких испытанных и наиболее целесообразных средств принадлежит и пост. Итак, пост не есть, сам по себе, удовлетворение Богу за грехи наши, а только необходимое орудие, с помощью которого мы приобретаем благочестие и через него достигаем вечной блаженной жизни; он не имеет цели в себе и для себя, но служит средством для других, высших целей.

И, прежде всего, мы должны помнить, что не Богу, а нам нужен пост: «для Меня ли вы постились? не для себя ли»? (Зах. 7, 6—7). Для нас он нужен, как одно из действительных и лучших средств к нравственному усовершенствованию. По опыту известно, что тело наше часто обременяет и стесняет дух и из орудия духа хочет сделаться как бы властителем его. Пост дает более простора и свободы потребностям духовным. Отнимая у тела излишнюю пищу и питие и тем как бы «усмиряя и порабощая его», пост препобеждает его чувственные пожелания, делает дух «трезвенным и бодрым» (1 Петр. 5, 8), способным к богомыслию и молитве. «Пост отсекает от сердца всю злобу»; мы постимся, «рая жителие быти возжелевше и Бога зрети желающе»***. По словам св. Иоанна Златоуста, «дни поста придают легкие крылья душе и бремя плоти делают легким, хотя бы они нашли тело тяжелее всякого свинца»****. Плоть, если крепнет, — пишет преосвящ. Феофан, — «крепнет на счет духа; и дух, если зреет, то зреет не иначе, как на счет утончения плоти»*****. Чем долее и строже соблюдается пост — говорит преосвящ. Иннокентий Херсонский, — тем более возрастает свобода духа: кто в состоянии лишать себя, ко-

* Писания мужей апостольских. М. 1862. Перев. Преображенского. С. 228—231, 233—236, 240—242, 245—246.

** Прав. св. апостолов 69. Цитир. изд.

*** Недели сырной стихиры на хвал.

**** Творения. Т. VI. Кн. 1. СПб., 1900. С. 427. Ср.: Т. VII. Кн. 2. СПб., 1901. С. 590. См.: Л.М.Кенополитис. Святоотеческое учение о посте / Душеполезное чтение. 1896. Март—апрель.

***** Путь ко спасению. М., 1894. С. 247.

гда только захочет, вовсе пищи, тот явно еще более в состоянии лишить себя пищи роскошной. А такая возможность располагать собою уже сама по себе много значит, ибо ее то не достает у многих, отчего они подчас всю жизнь проводят в рабстве плоти и миру, слепым прихотям и страстям. «Каких чудес не открылось бы, если бы, идя по лестнице опытов св. людей, мы решились бы взойти на самый верх», — продолжает этот замечательный церковный вития, — «и оттуда посмотреть, что производил и, следовательно, что может производить святый пост! Вы увидели бы, как Моисей, после четыре-десятидневного поста, делается способным принять на Синае закон; как Илия, после такого же поста, удостаивается на Хориве видеть славу Божию; как Предтеча воспитывается постом в человека, более коего не воста в рожденных женами; как Сам Спаситель не прежде восходит на подвиг всего мира, как приготовившись четыре-десятидневным постом в пустыни»*.

Вместе с тем, пост, предоставляя духу перевес над телом, служит показателем наших душевных немощей; потому что он обнаруживает в человеке господствующие страсти и пороки, и через него всего более открывается то, что, по преимуществу, занимает грешного человека, — чего требует его греховная плоть и в чем требуется исправление. Отсюда следует, что по христиански поститься будет только тот, кто при посредстве поста дает перевес своему духу плотию и этим глубже войдет в понимание и усвоение духа христианства и христианских праздников, и кто постом воспользуется для разузнания и искоренения недугов своей души и ее греховных склонностей. А без этого условия пост может оставаться только «телесным упражнением», которое, по словам ап. Павла, «мало полезно» (1 Тим. 4, 8). Св. Церковь поет в понедельник первой седьмицы в. поста: «истинный пост есть злых отчуждение, воздержание языка, ярости отложение, похотей отлучение, оглаголания лжи и клятвопреступления». «Соблюдай пост», — наставляет уже пастырь Ерма, — таким образом: «прежде всего воздерживайся от всякого дурного слова и злой похоти и очисти сердце твое от всех сует века сего. Если соблюдешь это, пост у тебя будет праведный» (Пастырь, Подоб. V, 3)**. И св. Василий Великий пишет: «пользу поста не ограничивай одним воздержанием от снедей: потому что истинный пост есть устранение от злых дел. Разрешай всяк соуз неправды. Не в судех и сварех поститеся»***.

Пост же, искаженно понятый, в смысле только внешнего подвига, только телесного воздержания, не имеет значения, как и

* Сочин. Иннокентия. СПб.: Изд. Вольфа, 1901. С. 62—64. Ср.: проф. Зарин. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907. С. 217.

** Писание мужей апостольских в перев. о. Преображенского. М., 1862. С. 290.

*** Творения. Ч. IV. Сергиев Посад, 1892. С. 17.

сказал Спаситель: «не то, что входит в уста, оскверняет человека; но то, что выходит из уст, оскверняет человека» (Мф. 15, 11). Такой пост и человеку не полезен, и Богу противен: «и сказал мне Господь», — читаем у пророка Иеремии, — «ты не молись о народе сем во благо ему. Я не услышу во имя их, хотя бы они и постились» (Иерем. 14, 11). «Таков ли пост, который Я избрал», — говорит Господь устами пророка Исаии, — «день, в который томит человек душу свою, когда гнет голову свою, как тростник, и подстилает под себя рубища и пепел? Это ли называешь постом и днем, угодным Господу? Вот пост, который Я избрал: разреши оковы неправды, развяжи узы ярма и угнетенных отпусти на свободу и расторгни всякое ярмо; раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого — одень его и от единокровного твоего не укрывайся» (Ис. 5—8, 5—7). Содержащиеся в этих словах пророка мысли дивно воспроизводит церковная песнь, в среду первой седьмицы (в. п.) вечера, словами: «постящеся братие телесне, и духовне: разрешим всякий союз неправды: расторгнем стропотная нуждных изменений (διαρρήξωμεν στραγγαλιάς, βιαίων συναλλαγμάτων), всякое списание неправедное раздерем: дадим алчущим хлеб, и нищие бескровные введем в домы». И такое важное значение поста вполне понятно: ограничивая себя в пище и питии, мы можем сберегать лишние деньги, и таким образом больше помогать бедным людям. Для характеристики древне-церковных суждений о посте, как своего рода благотворительности, важно следующее место из «Пастыря» Ермы. В тот день, в который постишься, ничего не вкушай, кроме хлеба и воды; и, исчисливши издержки, которые ты сделал бы в этот день на пищу, по примеру прочих дней, остающееся от этого дня отложи и отдай вдове, сироте или бедному; таким образом ты смиришь свою душу, а получивший от тебя насытит свою душу и будет за тебя молиться Господу (Подоб. V, 3)*.

Служа наилучшим средством к нравственно-духовному очищению нашему и будучи полезен ближним нашим, истинно-христианский пост есть, вместе с тем, некоторая жертва Богу. В самом деле, Бог, как бесконечная любовь, ищет причастников Своего блаженства. Поэтому Ему угодны стремления человека приблизиться к Нему; а для этого все нравственное поведение его должно иметь, очевидно, характер служения Богу и преданности Ему. «Сын Мой! отдай сердце твое Мне» — взывает Сам Он к человеку (Притч. 23, 26). Следовательно, мы можем приносить Господу Своему нечто, как желаемую Им жертву. Св. псалмопевец прямо называет искреннее смирение наше благоугодною жертвою, привлекающею к нам благоволение Божие: «жертва Богу дух сокрушенный, сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже» (Пс. 50, 19). Такая же жертва от нас Богу есть и усиленное воздержание от удовлетворений плоти, или пост, в видах осо-



* Писания мужей апостольских. С. 290.

бенного, хотя по и временам, служения Ему. Уже Пастырь Ерма называет пост «приятной, жертвой Господу»*.

Наконец, пост, правильно понимаемый и свято соблюдаемый, свидетельствует о нашем точнейшем исполнении воли Божией, которая есть «святость наша» (1 Сол. 4, 3), — о нашем послушании матери нашей Церкви, а кому Церковь не мать, тому Бог не Отец.

Но как ни необходим пост для всех нас, поскольку все мы призываемся Господом к вечной жизни, церковные установления о посте не безусловны. Церковь предоставляет нам, в случаях наших немощей, настолько держаться правил постовой дисциплины, насколько мы «хотим и можем понести это»**. По мысли св. Василия Великого, не должно продолжать поста до совершенного расслабления тела***. И в Апостольском 69-м правиле, строго карающем нарушителей постов, дается снисхождение имеющим «препятствия от немощи телесные». «И весьма справедливо», — замечает по этому поводу великий наш отечественный богослов, — «потому что немощь сама собою доставляет то, что ищется посредством поста, т.е. укрощение чувственности и бездействие плотских страстей; и следовательно, для немощного не то нужно, чтобы усмирить плоть постом, а то, чтобы немощное тело поддерживать питанием и врачеванием, дабы оно не сделалось вовсе неспособным служить душе»****. В таком же духе премудро-снисходительной аскетики рассуждает по этому поводу и другой наш богослов-моралист. «Все такие (пощения, моления и т.п.) подвиги и упражнения должно проходить каждому подвижнику в особенном, к нему примененном, виде, потому что сами по себе они суть еще как бы материалы и рамки для правил. Правила строятся из них через приложение их ко времени, месту, лицу, обстоятельствам и проч.»*****. Каждый из нас призывается к исполнению заповеди о посте в соображение данных условий. Отсюда открывается глубокий смысл великих слов св. Иоанна Златоуста: «аще кто потру-

---

* Цитир. место. С. 291. Еще древний еврей понимал пост в смысле жертвы Богу. Вот какую молитву вкладывает еврейский Талмуд в уста постящегося: «Вот, Боже, я пощусь, у меня оскудевает плоть моя, у меня жир исчезает. Прими это, как сжигаемое пред Тобою на жертвеннике» (см.: проф. архим. Илларион. Постное и пост. Чтения общ. люб. дух. просв. 1914. Март. С. 10.

** Тимофей Александр. Пр. 8 и 10.

*** Творения. Ч. II. М., 1891. С. 47; Ч. V. Сергиев Посад, 1892. С. 362—364; 369—370.

**** Филарет, митр. Московский. Сочинения. М., 1885.. Т. V. С. 147.

***** Еп. Феофан. Путь ко спасению. М., 1894. С. 229. Ср.: проф. Зарин. Цитир. соч. Совершенно противоположный, можно сказать, номистический взгляд на значение постов встречаем у тех моралистов, которые видят в посте самом по себе цель, а не средство для других, высших целей (см., например, у преосвящ. Стефана «К вопросу о системе христ. нравоучения». С. 242).

дится постяся, да восприимет ныне динарий. Аще кто от первого часа делал есть, да приимет днесь праведный долг. Аще кто по третием часе прииде, благодаря да празднует. Аще кто по шестом часе достиже, ничтоже да сумнится, ибо ничимже отщетевается. Аще кто лишися и девятого часа, да приступит ничтоже сумняся, ничтоже бояся. Аще кто точию достиже и во единонадесятый час, да не устрашится замедления: любочестив бо сый Владыка, приемлет последнего якоже и первого»*.

После всего сказанного является странным довольно распространенное в наше время мнение о непригодности поста по существу, а равно и о практических затруднениях к его соблюдению**. «Пост», — говорит преосвящ. Феофан, — «представляется мрачным, пока не вступают в поприще его; но начни, — и увидишь, что это свет после ночи, свобода после уз, льгота после тягостной жизни»***. Противники поста в свое оправдание обыкновенно ссылаются на то, что он вреден для здоровья. Но источник их нападений и нареканий на пост, конечно, не столько в заботах о своем здоровье, сколько в том, что скоромная пища приятнее для их чувственного вкуса и более льстит их плоти, об угождении которой они особенно заботятся. Дело в том, что для здоровья и постная пища не вредна. Русский народ с введением христианства строго соблюдал и ныне соблюдает посты, и народное здоровье от этого, по-видимому, нисколько не страдает. Не против поста и наука: большинство гигиенистов склоняется к тому мнению, что наилучшей для человека пищей следует считать смешанную, растительно-мясную. В настоящее время научные исследования убедительным образом доказывают, что кратковременный периодический, хотя бы и абсолютный, пост во многих случаях является лучшим средством лечения болезней****. Впрочем, это не ново. Еще св. Иоанн Златоуст сказал, что «пост есть мать и здоровья телесного»*****. Что пост не вреден здоровью человека, в доказательство этого можем сослаться и на известный случай из жизни пр. Даниила (Дан. 1, 3—16)******. Сэтой точки зрения увлечение вегетарианством******* имеет

---

* Огласительное слово на св. Пасху.

** Пресловутый Геккель с циничной бранью вооружается против постов, называя их «идиотскими» (Мировые загадки. Перев. Ф. Капелюша. СПб., 1906. С. 186).

*** О покаянии и пр. СПб., 1889. С. 68.

**** См. ст.: др. Н.Я. Пясковский. Пост с медицинской точки зрения. М. С. 2—4. Ср.: Пост с точки зрения науки / Русский листок. 1901.

***** Творения. СПб., 1896. Т. II. С. 345. Ср. Василий Великий. Творения. Ч. IV. Сергиев Посад. С. 21.

****** Литература о посте указана проф. А.А. Бронзовым в «Христианском чтении» 1901 г. Декабрь. С. 891—92.

******* Нужно принять во внимание статью о вегетарианстве в «Душеполезном чтении» 1900 г. (ноябрь, декабрь) и 1901 г. (январь, февраль, май, июнь, июль).

для себя не только нравственное, но и физиолого-гигиеническое основание.

Под именем вегетарианства (от латинского слова vegetare — произрастать) разумеется такое учение, по которому считаются единственно естественною пищею человека продукты растений. Только некоторые из поборников вегетарианства, называемого нередко учением о согласной с природою жизни (Naturgemasses Leben), позволяют себе употребление в пищу яиц, молока и вообще молочных продуктов. В подтверждение своих принципов вегетарианцы приводят данные: 1) из сравнительной анатомии: человек принадлежит к разряду существ плодоядных, а не плотоядных или всеядных; 2) из органической химии: растительная пища питательней мясной и содержит все необходимое для питания; 3) из физиологии: растительная пища лучше усвояется организмом, — чем мясная; 4) из медицины: мясное питание возбуждает организм и сокращает жизнь, а вегетарианское, напротив, сохраняет и удлиняет жизнь*. Некоторые из этих соображений высказывались еще в глубокой древности**; но высказывавшие их были единичными личностями. Только в половине прошлого столетия в Англии (именно в 1847 году, когда в Манчестере было основано первое и самое знаменитое вегетарианское общество), а затем в Америке и на материке Европы возникли уже целые общества вегетарианцев. С тех пор учение вегетарианское все более и более распространяется, и число его адептов, не считая народных масс, которые повсюду волею или неволею суть вегетарианцы, должно считать сотнями тысяч. У нас в России также имеются в немалом количестве последователи вегетарианства, к числу которых принадлежит и известный художник Репин. Вегетарианцам пророчат в будущем победу над некрофагами — потребителями мертвечины (выражение вегетарианцев), так как они разрабатывают способы питания и вообще образа жизни, к которому человечество, вследствие именно экспекторации, т.е. постоянного уменьшения относительного числа скота, должно будет неминуемо придти в более или менее отдаленном будущем***. Как бы то ни было, вегетарианство, кроме несомненного в благоприятном смысле влияния его на здоровье человека, имеет и нравственное значение, настойчиво призывая современное сластолюбивое и изнеженное поколение к воздержанию. Жаль только, что поборники вегетарианства в этом призыве руководятся не чисто христианскими воззрениями.

---

* Все эти данные подробно раскрыты в сочинениях: д-р Анна Кинсфорд. Научные основания вегетарианства. М., 1904; Х. Ульямс. Этика пищи; А.И. Бургер. Мясная пища с точки зрения вегетарианства; В. Чиж. Психология наших предков/ Вопросы философии и психологии. 1906. Сент., октябрь и др.

** Ю. Липперт. История культуры. СПб., 1902. С. 12—13; 37—42. Ульямс. Этика пищи. С. 27.

*** См.: А.Н. Бекетов. Питание человека в настоящем и будущем. СПб., 1879.

Допуская употребление в пищу только растительных продуктов и этим путем настойчиво призывая к сокращению прихотей, вегетарианцы смотрят на вкушение мяса, как на нечто безнравственное и преступное*. Однако ап. Павел называет «немощным» (т.е. нравственно несовершенным) того, кто считает позволительным для христианина есть только «овощи» и укоряет того, кто ест мясо (Рим. 14, 2—3)**. Такой человек действительно немощен, ибо он, по словам того же Апостола, «хочет возвратиться опять к немощным и бедным вещественным началам, и еще снова поработить себя им» (Гал. 4, 9). Такой человек думает, что «пища» сама по себе «приближает нас к Богу» (1 Кор. 8, 8), что «царствие Божие» есть «пища и питие», а не «праведность, и мир, и радость во Святом Духе» (Рим. 14, 17); он забывает, что «ради пищи» не должно «разрушать дела Божия», что «все чисто» (Рим. 14, 20) и «всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением» (1 Тим. 4, 4). Не предосудительно и вкушение мяса тем и тогда, кому и когда оно разрешается Церковью. В начале роду человеческому были даны Богом в пищу зелень травная и плоды древесные (Быт. 1, 28—30. Ср. 2, 16; 3, 17—19). Но когда человек согрешил и грехом не только повредил всю свою природу, но и навлек проклятие на самую землю, то растительная пища оказалась недостаточною для его питания. Поэтому, после всемирного потопа, Сам Бог дает разрешение человеку употреблять в пищу на ряду с зеленью травною, и животных («что живет»), хотя и с известным ограничением «не есть крови» (Быт. 9, 1—4). Если же употребление животной пищи разрешено самим Богом, то каким же образом оно может заключать в себе что-либо противозаконное и безнравственное?

Но против употребления мяса, по словам вегетарианцев, с неотразимою силою говорят чисто нравственные соображения***. Убивая животных, человек этим самым, — говорят они вслед за Шопенгауэром, — нарушает начало справедливости и сострадания к животным****. Сострадание, конечно, чувство в высшей степени дочтенное, но только если оно носит трезвый и здравый характер и чуждо фальшивой сентиментальности. Индусы, религией которых вслед за неоплатоником Порфирием*****, так восхищаются, вегетарианцы, особенно за ее «возвышенные принципы милосердия к животным», как известно, устроют госпитали для кур, голубей и в то же время не позволяют париям пользоваться во время засухи водою из колодцев знатных браминов, допуская их таким образом тысячами умирать от жажды. Можно ли такое чувство

* Х. Ульямс. Этика пищи. С. 164 и др.

** Вот почему отцы Гангрского собора даже возглашают анафему тому, кто осуждает человека, который с благоговением и верою вкушает мясо (кроме крови и идоложертвенного).

*** А. Кингсфорд. Научные основы вегетарианства. С. 101.

**** Х. Ульямс. Этика пищи. С. 349 и др.

***** См. известный его трактат «О воздержании от мяса животных».

сострадания признать здоровым и трезвым? Не проявляется ли здесь сострадание к животным в прямой ущерб людям? А такое сострадание, индусов свойственно последователям, вегетарианства. Очевидно, в основе вегетарианского учения о сострадании к животным лежит ложное материалистическое предположение, высказанное еще Порфирием, будто бы нет существенной разницы между человеком и животным, будто бы животные, как и человек, «наделены разумом и нравственным чувством» и «имеют те же понятия, чувства и способности», что и человек*.

## XXXVIII
## Пороки, противные обязанностям внешнего богопочтения

Были и есть люди, которые по недостатку образованности, или по другим причинам все свое благочестие полагают в одном только внешнем, чисто механическом исполнении религиозных обрядов, без участия сердца: читают молитвы, соблюдают посты, посещают церковное богослужение, жертвуют на построение и украшение храмов и т.п.; но никакого сердечного отношения ко всему этому они обыкновенно не обнаруживают. Это — труд, в котором нет духа.

Подобное, чисто формальное отношение к требованиям религии, по большей части, замечается в простом народе. Но если необразованный человек допускает указанное отношение к делу, именно в силу своей необразованности, непонимания внутренней стороны богопочтения, то, так называемый, интеллигентный человек допускает то же самое по еще менее желательным основаниям — по фарисейскому лицемерию. Фарисей хочет казаться только набожным, не имея благочестия в сердце, и все благочестие полагает в строгом, но чисто механическом соблюдении одних внешних обрядов, не прилагая их к жизни. Это — актер в худшем смысле слова. О Боге он вовсе не думает; ему важно устроить лишь свое земное благополучие. Всем известны угрозы фарисеям, высказанные Спасителем (Мф. 23, 2 и т.д.).

Религиозные формалисты и фарисеи, по крайней мере, с наружной стороны показывают, что они с заботливостью относятся

* Х. Ульямс. Этика пищи. Подробнее о вегетарианстве с христианской точки зрения см.: архим. Тихон (Белавин). Вегетарианство и его отличие от христианского поста / Странник. 1895. Март; М.И. Струженцов. Вегетарианство и православно-христианский взгляд на него / Душеполезное чтение. 1900. Ноябрь и декабрь; 1901 г. Январь, февраль, май, июль; проф. А.А. Бронзов. Вопрос о безубойном питании человека, решаемый с христианской точки зрения / Христианское чтение. 1904. Май; Сам. Цамая. Вегетарианство / Вера и разум. 1909. №№ 19–20.

к требованиям религии. Но есть лица, которые не только не скрывают подобного своего отношения к делу, но еще бравируют, рисуются им пред всеми. Мы говорим о лицах, всячески глумящихся и издевающихся над молитвою, христианскими храмами и над всем, что в них находится и совершается, над постами, праздниками и т.д. Это, — так называемые, кощуны. Впрочем, между ними, соответственно различной степени испорченности сердца, лежащей в основе кощунства, можно различать два главных типа: кощуны по легкомыслию и кощуны по всепроникающей их злобе к христианской религии. Лица последнего рода уже без особого труда переходят к тому, что называется богохульством, когда не только осмеивают все, касающееся религии и Церкви, но дерзко и нечестиво позволяют себе говорить о Боге и святых Его, например, отвергают или порицают Его Божественные совершенства и действия. Богохульство — это верх нечестия, наказываемого в Ветхом Завете смертной казнию (Лев. 24, 14—16. Ср. Сир. 23, 14—15), это — «хула на Духа святого», которая по словам Самого Спасителя, «не простится» человеку «ни в сем веке, ни в будущем» (Мф. 13, 31—32; Мк. 3, 28—29). Апостолы также строго осуждали этот грех и относили его к признакам последних времен (2 Петр. 3, 3; Иуд. ст. 18, 15; 1 Тим. 1, 20; Апок. 13, 5—10). Уже в настоящей жизни Бог нередко вразумляет и наказывает кощунов и богохульников. Вечно поучительным уроком для нас должна служить печальная судьба Валтасара и Антиоха Епифана (Дан. гл. 5; 2 Мак. гл. 9).

Моралисты обыкновенно различают еще два выдающихся порока, противных обязанностям внешнего богопочтения: это — святотатство и симония или святокупство. Святотатством называется похищение священных или принадлежащих церкви вещей и денег (1 Кор. 11, 22). Впрочем, под святотатством разумеется похищение не только материальных, но и духовных святынь, когда, например, злоупотребляют св. таинствами, или недостойно совершая их и преподавая недостойным, или недостойно приемля их и дерзко злоупотребляя принятыми таинствами. Сюда относится заповедь Самого Спасителя апостолам: «не давайте святыни псам, и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями» (Мф. 7, 6. Ср. Евр. 10, 29). Святотатство есть тяжкий грех. В Ветхом Завете виновных в нем побивали камнями (И. Нав. гл. 7). Грех этот тем виновнее, чем священнее предмет, по отношению к которому он допускается. Особенно это нужно сказать относительно святейшего таинства Евхаристии (1 Кор. 11, 27—29).

То же должно сказать и о симонии или святокупстве. Имя порока симонии произошло от Симона волхва, который за деньги думал купить у апостолов дар через возложение рук низводить Св. Духа (Деян, 8, 9, 13, 18—24). Отсюда впоследствии симонией стали называть приобретение за деньги каких-либо даров духовных, например, священных должностей, св. Причастия, разрешения от грехов и т.п. Предостерегая от столь гнусного греха, Сам Господь

говорил Своим ученикам при отправлении их на проповедь: «даром получили, даром и давайте» (Мф. 10, 8). Поэтому апостолы строго обличили этот порок в Симоне волхве (8, 20—23). Отцы VII вселенского собора назвали симонию грехом к смерти и восстанием на истину и благочестие (Прав. 5)*. Не смотря на такое строгое осуждение рассматриваемого порока, симония существовала в христианском мире несомненно: деньги нередко заменяли собою отсутствие необходимых внутренних достоинств в известном лице и доставляли ему искомое место в церковной иерархии и т.д. В католической же церкви симония практиковалась в широких размерах и как бы на законном основании.

## Особенные виды внешнего богопочтения

### XXXIX
### Исповедание веры

К внешнему богопочтению, кроме постоянного и для всех обязательного служения Богу — домашнего и общественного, относятся еще особенные виды внешнего богопочтения, т.е. такие, которые касаются или не всех верующих, а только некоторых, или и всех, но только в известных обстоятельствах жизни. Таковы: исповедание веры, клятва и обеты. Скажем сначала об исповедании веры.

Верующий христианин обязан не только внутренне уважать святейшие истины Евангельского учения, но и словом и делом открыто, публично свидетельствовать пред другими, когда того требуют обстоятельства его жизни, т.е. когда молчанием его может быть оскорблено величие и слава Божия, или причинен нравственный вред ближнему. По этой обязанности он не только не должен уступать ложному приличию света там, где вера Христова не терпится людьми, водящимися духом времени и правилами лукавого мира, но не должен уступать и страху мучений и гонений, помня наставление Самого Господа, сказавшего: «кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами» (Мк. 8, 38).

Само собою разумеется, что достоинство исповедания веры зависит, прежде всего, от искренности нашего убеждения, сообщающей единство нашим убеждениям и поступкам и цельность и гармоничность нашей личности. Двоедушие и притворство в людях опасны и вызывают тяжелое и скорбное чувство. Потому-то Спаситель грозно обличал фарисейское притворство и лицемерие и требовал от Своих учеников детской искренности и простоты. Много

* См. правила св. вселенск. соб. М., 1900 г. С. 417—421.

зависит достоинство подвига исповедания веры еще от силы нашего убеждения, которая, с одной стороны, свидетельствует о нашей расположенности к истине, а с другой — о нашей самодеятельности в приобретении ее и любви к ней. Мы невольно уважаем людей глубоко убежденных, хотя бы даже и заблуждающихся, если только убеждение их есть плод искренней любви к истине и сильной самодеятельности в приобретении ее. Замечательно в данном случае выражение Лютера на Вормском соборе: «на этом стою, иначе не могу». Наконец, достоинство исповедания веры зависит от нашего мужества, чуждого всяких своекорыстных расчетов, с которым мы готовы жертвовать всем для владычества истины. В твердом, мужественном исповедании веры больше нравственного геройства, нравственной доблести, чем в обыкновенном неуклонном соблюдении правил добродетели. Потому-то и Спаситель сказал: «всякого, кто исповедует Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим небесным» (Мф. 10, 32).

Особенно важное значение получает исповедание веры во время открытых нападений на веру. Как во время войны воины вооружаются особенным мужеством для защиты отечества, так и христианин, как «добрый воин Иисуса Христа» (2 Тим. 2, 3), должен нарочно вооружаться подвигом исповедания веры во время открытых гонений на веру. По свидетельству христианских писателей, кровь мучеников и исповедников (confessores) веры Христовой была семенем распространения христианства; мужественное слово этих подвижников и было зерном разраставшейся Церкви*. Преданность истине, доходящая до энтузиазма, до самопожертвования, неотразимо действует на каждого, кто не потерял чувства чести и достоинства своей природы; она невольно пленяет, увлекает и покоряет его. Примеры этого многочисленны не только в новозаветной, но и ветхозаветной истории. Достаточно припомнить из Ветхого Завета историю отроков вавилонских (Дан. 3, 11—15), Маттафии (1 Макк. гл. 2), Елеазара и Соломии с семью ее сыновьями (2 Мак. гл. 7). Из Нового Завета достаточно припомнить мученическую кончину некоторых апостолов Христовых и их ближайших учеников. Они показывали такую твердость исповедания веры, что «ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее... не могли отлучить их от любви Божией во Христе Иисусе» (Рим. 8, 38—39). Такое исповедание веры заставляло призадуматься и самих мучителей, следствием чего было нередкое обращение их в христианство. Такая твердость исповедания веры не была чем-то особенным свойственным только верующим первых веков христианства. Особенное положение христиан в те века порождало только особые виды исповедания веры, но самое это исповедание составляет постоянный характер

* «Как часто мы слышим, — пишет Фаррар, — что при казни известного христианина его стража, воины, палачи, все те, которые присутствовали при этом, тотчас же обращались в его веру» (см. его «Первые дни христианства». Перев. Лопухина. СПб., 1892. С. 105).

истинно-христианской жизни. Потому-то и Спаситель сказал, что на исповедании веры, а не на организации церковной, Он «создаст церковь Свою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16,18). И вот причина, почему св. Церковь глубоко чтит и даже приравнивает подвиг исповедничества к подвигу мученичествах*. Глубоким почитанием в Церкви пользовались исповедники не только после своей смерти, когда они нередко причислялись ею к лику святых, но и при жизни. Им предоставлялось право воссоединения с Церковию падших (т.е. отрекшихся от Христа из страха мучений) путем выдачи им, в случае искреннего раскаяния, воссоединительных грамот (libella pacis)**.

Гонение на веру, подобное тому, какое было в первые века христианства, повторится, по слову Писания, пред вторым пришествием Спасителя, во времена господства антихриста (Мф. гл. 24; 2 Фесс. гл. 2; Апок. 2, 10), когда, след., также потребуется от христиан великий подвиг исповедничества и мученичества. Преследование исповедников веры Христовой возможно и во всякое время, если не внешнее, открытое, то внутреннее, скрытое (припомним гонение на католическую церковь во Франции от Комба и др.); поэтому и исповедание веры, требующее от христиан большого запаса мужества и стойкости, может быть и бывает уместно во всякое время. В наше время, например, христианам не мало приходится бороться с вольнодумством, религиозным скептицизмом и индифферентизмом, с погоней за одними земными и материальными благами и т.п. Во всех обстоятельствах жизни верующий во Христа должен быть тверд и стоек в своей вере, не обращая внимания на глумления, против него направленные и, не стыдясь прослыть отсталым от своего века, должен открыто и мужественно заявлять о своем христианском уповании. Вся жизнь его должна быть непрерывным благодарным исповеданием веры: «умоляю вас, братия», — пишет ап. Павел, — «представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу» (Рим. 12, 1).

Само собою понятно, что ревность к исповеданию веры должна иметь побуждения только идеально-добрые. Когда накануне Своих страданий Иисус Христос говорил Своим ученикам, — что все они соблазнятся о Нем в ту же ночь (Мк. 14, 27), — ап. Петр, как бы чувствуя в себе избыток ревности к исповеданию своего Учителя, а на самом деле с некоторым тщеславием и гордостью сказал: «если и все соблазнятся, но не я» (—ст. 29) и, однакож, на другой день «трижды» отрекается от Него (—ст. 68, 70—72). И наоборот, каким христианским смирением и любовью было проникнуто исповедание ап. Павла, когда он говорил царю Агриппе: «молил бы я Бога, чтобы... не только ты, но и все слушающие меня сегодня, сделались такими, как я, кроме этих уз» (Деян.

* См. Киприана Карфаг. Epist. 37 ad. Presbyt et Diac de zel. et. liv.

** См. об этом нашу статью: «К вопросу о падших в римской и северо-африканской церквах в 3-м веке» / Вера и разум. 1893. №№ 9 и 11.

26, 27)! Отсюда следует, что исповедание веры только тогда будет соответствовать своему высокому достоинству, только тогда станет нравственным подвигом, когда оно будет разумным, т.е. основанным на твердых началах, указываемых разумом и словом Божиим по учению нашей Церкви, когда оно будет свободным и бескорыстным, а не рабским или из-за корыстных расчетов (Мф. 10, 28; 1 Петр. 3,14), и, наконец, когда оно будет живым и деятельным, сопровождающимся действительным благом для царства Божия, а не мертвым и безжизненным, как у фарисеев (Мф. гл. 10. Ср. 1 Петр. 3, 15—16; 2, 12).

Впрочем, как ни высок и важен сам по себе подвиг исповедания веры, соединенный с опасностями преследования, ни слово Божие, ни св. Церковь не требуют от нас того, чтобы мы подвергали себя этим опасностям при первой встрече с ними, без всякой нужды и пользы для Церкви. Спаситель и Сам не раз укрывался от злобы иудеев, желавших преждевременно лишить Его жизни (Лк. 4, 29—30; Ин. 7, 1; 8, 59), и апостолам заповедал хранить жизнь свою, если потеря ее не бесполезна (Мф. 10, 23. Ср. 2 Кор. 11, 32; Деян. 8, 1). Это же открывается и из примера пастырей первенствующей Церкви, которые во время гонений укрывались в пустынях и оттуда назидали паству свою, а по окончании гонений снова являлись на дело свое (св. Поликарп Смирнский, Афанасий Великий, Киприан Карфагенский и др.). Св. Церковь постановила на эти случаи определенные правила*. Спаситель заповедует даже с благоразумною осторожностию заявлять о своем исповедании веры пред неверующими: «не давайте святыни псам, и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Мф. 7, 6). Мудрость змиина и простота или целость голубина (Мф. 10, 16) — вот два существенные свойства, необходимые истинному исповеднику Христову.

Грехи, противные истинному, свободному и открытому исповеданию веры суть, с одной стороны, намеренная скрытность относительно веры и противоположное ему явное богоотступничество, с другой — религиозный индифферентизм и противоположный ему фанатизм.

## XL
## Клятва

Клятва есть благоговейное призывание всеведущего и святого Бога, как Свидетеля истины и Карателя лжи, в удостоверение истинности своего показания, будет ли это простое подтвержде-

* Св. Петр Александр. прав. 9, 11 и 13. Ср.: 3 прав. Анкирск. собора. Правила св. поместн. соб. с толкованиями. Вып. 1. М., 1880. С. 4—6.

ние — да (Iuramentum assertorium), или обещание (Iuramentum promissorium). Когда же клятва дается по требованию правительственной (церковной или государственной) власти и при том по известной, определенной форме, она получает название в частности присяги. Клятва или присяга по справедливости считается одним из видов богопочтения; потому что и дающий ее и принимающий свидетельствуют о своем уважении и благоговении к Божественному имени, которым утверждается взаимное доверие людей друг к другу*. Из глубины души призывать Бога в свидетели и судии наших подтверждений и обещаний может, конечно, только тот, кто благоговейно верует, что Бог «есть истинен» (Ин. 8. 26), что Он — «больше сердца нашего и знает все» (1 Ин. 3, 20). Клятва, поэтому, есть некоторое исповедание Бога, как высшей правды, и признание верховенства этой правды над неправдою человеческою. Присяга или клятва имеет некоторое сходство с самой молитвой, насколько присягающий, подобно молящемуся, отрешается от всех земных отношений и становится пред лицом Бога. Потому-то для принесения клятвы люди собирались (3 Цар. 8, 31) и собираются обыкновенно в том самом месте, в каком собираются и для молитвы — в храме Божием; если же клятва приносится иногда и вне храма, то все-таки клянутся при известной церковной обстановке. Но при этом сходстве есть и громадное различие. Молитва проистекает из потребности любви и живого общения с Богом; клятва же происходит из сознания недостатка взаимного доверия людей друг к другу.

Говоря вообще, клятва имеет целью утверждение, открытие и распространение истины, отсюда рассеяние тьмы неведения, лукавства, злобы и проч. и распространение света правды, доверия, любви и проч. Таким образом она имеет общею целью своею утверждение и распространение царства Божия на земле, которое есть «праведность, и мир, и радость во Святом Духе» (Рим. 14, 17). В частности, цель клятвы может быть рассматриваема как по отношению к самому клянущемуся, так и по отношению к ближним его.

Человек часто забывает о Боге и живет вне внутреннего общения с Ним. ««Хождение пред Богом» и являющаяся следствием его «непорочность» (Быт. 17, 1) для него обычно только идеал. И вот дозволяя греховному человеку в особых или исключительных случаях свидетельствоваться Самим Собою, как всеведущим и всеправедным Судиею человеческих слов и действий, Господь через это, само собою разумеется, внушает ему, чтобы он и вообще ходил пред Ним всегда, т.е. никогда не забывал бы лежащего на

* «Святое соблюдение клятвы относится к богопочтению как естественный и постоянный спутник благочестия, так как клятва служит основой самого божественного закона и сохранения устроенного им мирового порядка» («Золотые стихи Пифагорейцев» с комментарием Гиерокла философа. Проф. Г.В. Малеванского / Вера и Разум. 1897. № 16. С. 146).

нем долга творить Его благую и святую волю во всех обстоятельствах жизни. В этом смысле и заповедует Всевышний избранному народу Своему: «Господа Бога твоего бойся, Ему одному служи, к Нему прилепись и Его именем клянись» (Втор. 6, 13).

По отношению к ближним — цель клятвы состоит в следующем: дозволяя призывать Себя во свидетели истины и правды и каратели лжи и обмана, Господь этим самым, конечно, дает человеку для его же собственного блага средство и возможность сообщать своим подтверждениям и обещаниям наибольшую степень достоверности в глазах других людей, чтобы таким путем наилучше открывалась истина и правда в делах, возбуждающих споры и сомнения. В этом смысле и говорит ап. Павел: «люди клянутся высшим, и клятва в удостоверение оканчивает всякий спор» (Евр. 6, 16). По такой своей цели клятва, употреблявшаяся среди евреев еще со времен патриархальных (Быт. 24, 2—4, 37—41; 50, 5, 25), узаконена была Моисеем в делах судебных (Исх. 22, 7—11; Чис. 5, 12—22; Втор. 6, 13), равно как в тех важных случаях, когда, например, нужно было подкрепить обещание верноподданнической преданности верховной власти (2 Цар. 15, 18—22), обеспечить исполнение народом царских поручений и распоряжений (4 Цар. 11, 1—4), заключить договоры и союзы с иноземными народами (Иис. Нав. 9, 15) и т.п. С тою же целью употреблял клятву и Сам Господь Бог (Быт. 22,16—13; Пс. 88, 4). Конечно, в этом употреблении клятвы Господом нельзя не видеть снисхождения Божия к духовным немощам человека: «невозможно Богу солгать» (Евр. 6,18), и «обетования Божии» не были «да и нет», но всегда — были «да и аминь» (2 Кор. 1, 19—20). Но так как «люди клянутся высшим» для большего «удостоверения» истинности своих показаний и обещаний, то и Господь, по словам ап. Павла, «желая преимущественнее показать наследникам обетования непреложность Своей воли, употребил в посредство клятву» (Евр. 6, 17), и как не мог никем высшим клясться, ибо выше Его никого нет во вселенной, клялся Самим Собою (ст. 13). Свидетельствуясь Самим Собою, Господь этим указывал основание непреложности Своих обетований в Божественных свойствах собственного же существа Своего, т.е. в Своем всеведении, святости, всеправедности и проч. В виду такой благотворной цели клятвы, Бог через Своих пророков предсказал, что и в благодатном царстве Иисуса Христа употребление ее не будет отвергнуто (Ис. 65, 16; Иерем. 12 16). Ветхозаветные пророчества этого рода исполнились, прежде всего, на Самом Спасителе. В удостоверение истинности Своей проповеди и Своего посланничества, воплотившийся Сын Божий неоднократно призывал имя Бога-Отца, как верховного и непререкаемого Свидетеля правдивости Своих слов и Своих действий (Ин. 5, 30—32; 11, 41—41. Ср. ст. 19). Можно сказать, Господь Иисус Христос даже утвердил клятву собственным примером, когда во время суда над Ним Самим, на слова первосвященника: «заклинаю Тебя, скажи нам:

Ты ли Христос, Сын Божий»? отвечал: «ты сказал» (Мф. 26, 59–64), т.е. так, это правда, другими словами, — формально принял обычную у тогдашних иудеев присягу (Чис. 5, 20–22) и под присягой показал, что Он действительно есть Мессия Сын Божий. Также и ап. Павел часто в своих посланиях употребляет такие обороты речи, которые сродны с клятвою: «Бога призываю во свидетеля на душу мою», (2 Кор. 1, 23); «свидетель мне Бог» (Рим. 1, 9. Ср. 2 Кор. 1, 20, 23; Гал. 1, 20; Филип. 1. 8; 1 Тим. 5, 21; 2 Тим. 4, 1; Апок. 10, 5–9). Впрочем, эти выражения не входят собственно в форму присяги и скорее могут быть сопоставлены с часто повторяющимся в устах Господа изречением: «истинно, истинно говорю вам!».

Важные цели клятвы не только показывают уместность, но и обязательность употребления ее в христианском обществе в потребных случаях. Если же некоторые сектанты (в древности — монтанисты, евхиты, богомилы*, вальденсы, в новое время — анабаптисты, меннониты, квакеры, пиэтисты; у нас — духоборы, молокане, штундисты и проч.), гр. Л.Н.Толстой, этот, по выражению одной светской писательницы (Е.Некрасовой), «неисправимый сектант»**, проф. Вагнер и др. безусловно отвергали и отвергают клятву, то это связывается у них или с фарисейским признанием всех членов своей секты святыми (между которыми не может быть взаимного недоверия) и потому не нуждающимися в клятве (Ср. 1 Ин. 1, 8), или с предвзятыми их религиозными и нравственно-социальными воззрениями, как это особенно наблюдается в толстовстве. Известно, что Л.Толстой не признавал бытия личного Бога и отвергал всякий государственно-общественный строй***. Спрашивается: о какой же клятве и присяге может быть речь с его точки зрения?

В оправдание своего решительно-отрицательного отношения к клятве Толстой с единомышленниками своими обыкновенно ссылается на известные слова о ней Иисуса Христа (Мф. 5, 34–37) и на слова ап. Иакова (5, 12)****. Рассмотрим эти слова, превратно истолковываемые им для своих целей, с возможною здесь обстоятельностью.

В Евангелии, по взгляду сектантов, безусловно запрещается всякая клятва, когда Господь говорит: «не клянитесь вовсе (ὅλως, omnino).., но да будет слово (ὁ λόγος) ваше: да, да, нет, нет, а что

---

* См. нашу статью: «Болгарская ересь богомилов и влияние ее на возникновение русских религиозных сект» / Миссионерское обозрение. 1901. Апрель и октябрь.

** Северный Вестник. 1889. С историей воззрений на клятву можно познакомиться по сочинениям: Robert Kubel. Christliche Ethik. Theil II. Munchen. 1896. S. 184–187; проф. А.Ф. Гусев. О клятве и присяге. Против современных отрицателей ее. Казань, 1891. С. 3–10 и др.

*** См. его «Краткое изложение Евангелия». С. 142–143 и 153.

**** Гр. Л.Н. Толстой. Worin besteht mein Glaube? S. 99–104. Leipzig, 1885.

сверх этого, то от лукавого» (ἐκ τοῦ πονηροῦ). (Мф. 5, 34. 37). Но чтобы правильно понять это запрещение, необходимо вникнуть в смысл всей речи Спасителя о клятве. Сказавши: «не клянись вовсе», Он продолжает: «ни небом, потому что оно престол Божий; ни землею, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя. Ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным. Но да будет слово ваше» и проч. (ст. 34—37). Очевидно, здесь слово ὅλως нельзя понимать в буквальном значении вовсе, т.е. совершенно, никак, а должно быть переводимо словом: всячески (по-славянски: всяко) или как ни пришлось, и относимо к словам, выражающим иудейские виды клятвы, иногда мелочные и безнравственные. Так, иудеи, например, думали, что клясться храмом и небом значило менее, нежели золотом; потому что золото принадлежало им и цену его надобно было возвышать, а храм принадлежал Богу, Ему же принадлежало и возвышение его (Мф. 23, 16—22). Подобного рода клятвы они изобретали одну за другой в замен той, о которой Сам Бог говорил им: «не клянитесь именем Моим во лжи и не бесчести имени Бога твоего» (Лев. 19, 12). Позволять себе клясться именем Божиим во лжи значит довольствоваться одним чисто внешним упоминанием имени Божия, стараясь избегать при этом требуемого существеннейшею целью клятвы внутреннего благочестивого поставления себя пред лицом всеведущего и праведного Господа во всех своих делах, словах и помышлениях. Так клясться значит хулить, бесчестить имя Божие. Поэтому иудеи, чтобы избежать подобной ложной клятвы, стали придумывать такие клятвенные формулы, которые давали бы им возможность уклоняться от этого, требуемого истинною клятвою, внутреннего и живого общения с Богом. Отсюда, они стали, не произнося имени Божия, фарисейски — уклончиво клясться разными предметами, имеющими какое-либо отношение к Богу, как-то: небом — престолом Божиим, землею-подножием Его, Иерусалимом — городом великого Царя (Ср. Пс. 134,21), своею головою — жизнью, всецело находящеюся в руках Божиих, — ложно полагая, что такого рода клятва, хотя бы она и не была искреннею и не исполнялась точно, не подвергала такой строгой ответственности клянущегося, как клятва именем Божиим. Ложность этого убеждения иудеев следует из того, что в основе своей всякая подобная клятва (небом, землею и т.д.) есть тоже клятва Господом Богом, потому что при этом мысль необходимо восходит к Богу. «Клянущийся небом», — говорит Иисус Христос, — «клянется престолом Божиим и Сидящим на нем» (Мф. 23, 22).

Пришедши не нарушить, но исполнить ветхозаветное учение о клятве, как и о других различных установлениях Ветхого Завета (М. 5, 17), Иисус Христос требует от членов благодатного Царства Своего, теснейшего общения человека с Богом, чтобы они, вопреки лукавству иудеев, непрестанно ходили пред Богом, а в

особенности тогда, когда им приходится свидетельствовать истину пред ближними или давать им какое-нибудь обещание. Коль скоро же истинные последовали Христовы будут находиться в таком непрестанном живом общении со вся испытующим Богом, тогда и каждое их слово: да или нет будет иметь значение истинной клятвы, хотя бы наружно они и не призывали Бога во свидетели. Впрочем, не этот один логический ход речи Спасителя о клятве заставляет видеть в словах Его: *да* или *нет* именно клятвенное выражение, но и чисто филологические соображения. Определяющий член ὁ, стоящий здесь пред словом: λόγος — показывает, конечно, только то, что слово: да, да; нет, нет — такое слово, о котором уже речь была, т.е. известное слово, иначе: — это слово не иное что, как клятвенное слово или, что тоже, клятва, единственно уместная, по мысли Спасителя, для истинных христиан, внутренне никогда не прерывающих, при благодатном содействии, своего живого общения с Богом. Поэтому данное место с греческого языка можно бы для большей ясности перевести так: да будет клятвенное слово ваше: да или нет*.

В указанном же смысле должно понимать и слова ап. Иакова о клятве, на которые тоже ссылаются решительные отрицатели ее: «не клянитесь ни небом, ни землею, ни никакою другою клятвою: но да будет у вас да, да и нет, нет» (Иак. 5 12). Как по учению Иисуса Христа, так и по учению ап. Иакова, среди тех людей, которые находятся в постоянном внутреннем общении с Богом, всякое да и всякое нет имеет смысл и силу клятвы. Повторяя заповедь Христову — не клясться ветхозаветными клятвенными формулами, ап. Иаков через это предостерегает христиан от иудейского лицемерия в деле клятвы: «да не в лицемерие впадете» (ст. 12). С славянским переводом этого места (в русском — оно читается несколько иначе: «дабы вам не подпасть осуждению») согласен и латинский, употребляющий выражение: in simulationem; да и греческое слово: ὑπόκρισις, стоящее здесь, значит скорее лицемерие, нежели осуждение.

Но осуждая беспорядочные и лицемерные клятвы, измышленные иудеями, и вместо них предлагая истинным Своим последователям клятвенное слово: да или нет, Господь Иисус Христос этим не воспрещает в необходимых случаях и формальной клятвы, соединенной с внешним, слышимым всеми, призыванием имени Божия. По мнению Л.Толстого и его единомышленников, такая клятва будто совершенно запрещается словами Спасителя: «а что сверх (т.е. сверх да или нет), то от лукавого». На самом же деле эти-то слова и говорят в пользу дозволительности формального, очевидного для всех, призывания людьми Самого Бога во свидетели истины и в каратели лжи и обмана. Слов: от лукавого (ἐκ τοῦ πονηροῦ) нельзя переводить выражением: для зла, как их переводит Толстой. Предлог: ἐκ в соединении с родительным падежом значит от, из, с, по причине, но отнюдь не для. Слово же:

* Проф. А. Гусев. О клятве и присяге. С. 39—40.

πονηρος значит не только злой, дурной, но и лукавый (Ср. Лк. 11, 4). Потому рассматриваемые слова по-славянски переведены: от неприязни, по-русски: от лукавого, по латыни: a malo. То обстоятельство, что пред словом: πονηροῦ стоит член τοῦ, указывает, что под лукавым нужно разуметь здесь ложь, обман, недоверие, подозрительность и вообще все то нравственное зло в мире, которое заставляет даже истинно благочестивых людей прибегать к формальному, несомненному для всех, призванию Самого Бога во свидетели истинности своих подтверждений и обетований. Имея в виду все это, мы можем передать рассматриваемые слова Иисуса Христа так: не клянись, как ни попало, но да будет клятвенное слово ваше: да, да; нет, нет; все же, чем сверх этого клянутся люди, происходит уже от существующих в мире лжи и взаимного недоверия*.

Само собою разумеется, что если клятва вызывается существующим среди людей злом, то она через это не только не превращается сама по себе во зло, как это выходит по гр. Толстому, но, напротив, является одним из могущественнейших средств в борьбе со злом, требуя от людей вместе с тем возможной святости и честности**. Клятва действительно излишня была бы в таких обществах человеческих, в которых господствовала бы совершенная святость, равно как она была бы бесполезна и даже преступна там, где нет никакого благоговения пред именем Божиим. Но где нет владычества полной правды, и не совсем еще ослабело благочестие, там в необходимых случаях она составляет действительнейшее средство к открытию истины и сохранению взаимного доверия. Ап. Павел пишет: «люди клянутся высшим, и клятва в удостоверение оканчивает всякий спор их» (Евр. 6, 13). Как видно из контекста речи, здесь говорится не просто о естественности и позволительности клятвы, но и об ее необходимости в известных случаях.

Что клятва, сама по себе, не есть дело преступное, противохристианское, как преступно, например, воровство или убийство, — это подтверждается и церковным преданием, свидетельствующим о всегдашнем употреблении ее в Церкви. Так, св. Варнава, один из мужей апостольских, хорошо знавших подлинное учение Спасителя о клятве, в одном месте своего послания предостерегает христиан не от клятвы вообще, а от клятвы ложной***, а в другом месте убеждает их «не употреблять понапрасну имени Господня»****. Св. Василий Великий запрещение клятвы понимал в смысле ее ограничения. «Нужно учить», — писал св. отец, — «да не клянутся

* Проф. А. Гусев. Основные религиозные начала графа Л.Толстого. Казань, 1893. С. 185—188.

** См. об этом подробнее: П. Левитов. Из курса христ. нравственного богословия. Ч. II. Екатеринослав, 1913. С. 134—136.

*** Писания мужей апостольских. В русск. перев. П. Преображенского. Т. I. М., 1862. С. 35—36.

**** Там же. С. 73.

поспешно. Клятва и вообще возбранена: кольми паче даваемую на зло подобает осуждать»*. А св. Ефрем Сирин в своем предсмертном завещании употребил несколько клятвенных формул, чтобы придать большую силу своим словом. Если же некоторые церковные писатели внушали избегать клятвы**, то из их внушений, на которые любят ссылаться отрицатели ее, еще нельзя заключать, будто клятвенное призывание имени истинного Бога неуместно в обстоятельствах особенной важности. Они, подобно св. Василию Великому, частию восставали против злоупотреблений клятвою и притом в случаях самых обыкновенных и пустых, частию против допущения недостойных христианина клятв. На это последнее есть ясное указание в следующих словах Тертуллиана: «мы» — говорит он о христианах, — «не клянемся гением императоров и не божимся демонами, чтобы не воздать им чести, подобающей единому Богу»***. Значит, Тертуллиан только находит странным требование языческой клятвы от христиан, но он отнюдь не отрицает клятвы именем Божиим уважительных случаях. Замечательны в этом отношении слова мученика Аполлония (II века), бывшего римского сенатора, сказанные им на суде римского сената. Когда ему предложили поклясться, он отвечал: «лучше всего не клясться совсем, но всегда жить в мире и истине; ибо истина есть великая клятва и посему худо и нечестиво клясться Христом. Но так как из-за лжи существует неверие, а из-за неверия существует клятва, то я свободно поклянусь в истине истинным Богом»****.

Итак, мы не только можем, но и должны приносить клятву, когда требует ее от нас особенная важность обстоятельств, и наша клятва будет не только не противна Богу, но и угодна Ему, как своего рода исповедание веры, если только она приносится, как должно.

Условия достойного принесения клятвы определяются ее существеннейшею целию. Клятва, как известно, имеет такою своею целию открытие истины для утверждения и распространения царства Божия, — царства любви и правды. Поэтому и лицо, требующее от другого клятвы, и лицо, приносящее клятву, и самый предмет клятвы должны быть проникнуты этой целью; всякая другая клятва есть дело беззаконное. Так как клятва находит свое оправдание только в греховном состоянии человеческого общества, именно в грехе взаимного недоверия людей друг к другу, то и принуждать к ней другого можно только там, где есть действительная нужда, в случаях черезвычайной важности. Принуждать

---

* Василий Великий. Канонич. прав. 20. Книга правил.

** Св. Григорий Богослов: «И давать клятву и требовать ее» значит «оскорблять правду» (Твор. Ч. IV. М., 1844.). Ср.: св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. I. С. 134; Т. II. С. 157, 158, 165; Т. IX. С. 123 и мн. др.

*** Apologeticus. С. 32.

**** См. апологию Аполлония у проф. А.Д.Лопухина. Русский сенатор-апологет / Христианское Чтение. 1896. Ноябрь—декабрь. С. 499

к присяге других при самых незначительных поводах, когда есть полная возможность обойтись и без нее, довольствуясь простыми «да» и «нет», — это значит грубо и соблазнительно злоупотреблять столь высоким религиозным актом (Сир. 23, 8—11; Исх. 20, 7; Лев. 19, 12; Втор. 5, 11). Слишком часто требуемая от других присяга понижается в своем значении, и в народе через это тупеет чувство правды. Легкомысленное, т.е. в самых обыкновенных и маловажных случаях требование присяги вызывает легкомысленное принятие ее и клятвопреступление. Вот почему св. Василий Великий сильно убеждал в свое время сборщиков общественных податей, чтобы они, при взыскании податей, не принуждали поселян к клятвам, а придумали другие какие-нибудь способы взыскания*. Сам клянущийся должен свидетельствовать по чистой совести одну лишь истину в спорном деле, которое должен знать сполна. Клясться именем Божиим в том, что нам или не довольно известно, или известно не в том виде, в каком требуют подтверждения, значило бы Самого Бога делать участником в нашей лжи. «И будет клясться: жив Господь! в истине, суде и правде» — говорится в слове Божием (Иерем. 4, 2). Что касается предмета клятвы, то необходимо, чтобы он был и физически возможен, и в нравственном отношении позволителен. Кто обещает под клятвою что-нибудь явно невозможное в физическом отношении, тот злоупотребляет святостию клятвы; кто же обещает хотя и возможное, но нравственно непозволительное, тот, кроме того, еще прилагает беззаконие к беззаконию. Таково, например легкомысленное клятвенное обещание Ирода — дать дочери Иродиады, угодившей ему своею пляскою, «чего она ни попросит» (Мф. 14, 7; Мк. 6, 22—29), — обещание, благодаря которому он к одному греху прибавил другой, еще больший; таков же клятвенный фанатический умысел изуверных иудеев — «не есть и не пить, пока не убьют Павла» (Деян. 23, 21).

Отсюда уже открывается, что истинной клятве противоположны: божба или легкомысленное употребление клятвы в обыкновенных делах, без всякой нужды; клятвопреступление, или злонамеренное нарушение справедливой и законной клятвы; и ложная клятва, или утверждение клятвою неправды, того, чего не было и нет. Тяжесть этих грехов против клятвы, очевидно, может быть не одинакова, что зависит уже от многих обстоятельств; но во всяком случае она весьма велика. Если, по словам Священного Писания,

* См. его 81 письмо о том, что не должно клясться. Творения. Изд. 3. Ч. VI. Сергиев Посад, 1892. С. 186—187. «Самый лучший способ соблюдать святость клятвы — это прибегать к клятве и не часто и не легкомысленно, и не во всякого рода делах и обстоятельствах, и не для восполнения речи, и не для подтверждения верности рассказываемого, но приберегать ее употребление для тех случаев особенной необходимости и важности, в которых оказывается невозможным никакой другой способ спасения, кроме заверения истины клятвою» (Золотые стихи Пифагорейцев / Вера и разум. 1897. № 16. С. 145.

«Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно», т.е. легкомысленно, без нужды (Исх. 20, 7; Втор. 5, 11), то чего должны ожидать себе клятвопреступник и клянущийся ложно, которые оказывают полнейшее неуважение к Существу Высочайшему и подрывают последнее основание взаимного доверия людей между собою? Они силятся разрушить царство Божие и распространить царство тьмы. Нарушить злонамеренно клятву, данную вполне сознательно и свободно, значит совершить гнусное и отвратительное вероломство не только против людей, но и против Бога и своей собственной совести. По своему происхождению клятвопреступление подобно сознательной лжи ребенка (со ссылкою на присутствующего здесь отца. Ап. Павел указывает на клятвопреступников в числе великих грешников (1 Тим. 1, 10). Апостольские правила (25-е) тоже строго судят грех клятвопреступления*. По 64-му правилу св. Василия Великого, клятвопреступник на 10 лет отлучается от св. причащения**. По словам св. И.Златоуста, «кто нарушает клятвы, тот не может спастись»***. Но еще преступнее и отвратительнее ложная клятва; клятвопреступник по крайней мере в момент произнесения клятвенного обещания мог иметь намерение исполнить обещанное, клянущийся же ложно смеется над истиной и верностию от начала до конца. Не потому ли так строго была наказана ложь пред лицом Божиим, допущенная Ананией и Сапфирой, что она была именно клятвенною ложью (Деян. 5, 1—10. Ср. Пс. 5, 7)?

Какую важность и обязательность заключает себе христианская клятва, исключающие всякую возможность ее нарушения и ложного произнесения, это показывает самый образ произнесения торжественных клятв и присяг в нашей православной Церкви: крест и Евангелие пред присягающим и поднятие им правой руки кверху, в направлении к небу, к престолу Божию (Ср. Быт. 14, 21—23; Исх. 6, 8), означают, что он говорит пред Богом, в Которого верует по Евангелию, и Которого, как пострадавшего и умершего на кресте за истину, призывает во Свидетели своей истины и в Карателя лжи и измены, и что, в случае неверности или нарушения приносимой присяги, он подвергает себя всей строгости правосудия Божия и лишению участия в самом вечном своем спасении, на кресте совершившемся и возвещенном в Евангелии****.

---

* См. изд. Общества любителей духовного просвещения. М., 1901. С. 44.

** Творения. Ч. VII. Сергиев Посад, 1892. С. 102, 106; ср.: С. 14.

*** Творения. Т. IX. Кн. 1. СПб., 1903. С. 123.

**** По вопросу о клятве кроме вышеуказанных изданий проф. А.Ф.Гусева можно читать: архим. (впослед. митр. Московский) Сергий. О клятве. Прибавление к творениям св. отцев. 1853. XII; проф. прот. Т.И. Буткевич. Клятва и новейшее государство по Гартлибу / Вера и разум. 1885. Кн. I. Ч. 2; проф. А.А. Бронзов. Сущность христианского учения об отношениях человека к Богу / Христианское чтение. 1898. Декабрь. С. 774—782; его же. Клятва / Бого-

## XLI
## Обеты. Обеты аскетизма и монашества

В обыкновенном смысле обеты, как показывает самое название, суть разумно-свободные обещания наши пред Богом — воздерживаться от чего-либо позволительного для других людей, или исполнить какое-либо богоугодное дело, в благодарность Богу за Его благодеяния, или для большего преуспеяния в добродетели. Так понимаемые обеты не имеют ничего общего с римско-католическими сверхдолжными делами и составляют особый вид клятвы, с тою только разницею, что клятвы приносятся, когда этого требуют другие для своего удостоверения, а обеты даются Богу от лица самого обещающего для его собственной душевной пользы.

Обеты имеют различные виды, в зависимости от различных обстоятельств и побуждений их произнесения. Таких обстоятельств и побуждений много в жизни каждого человека, и некоторые из них общи всем нам. Каждый из нас в таинстве крещения дает обет святой жизни или сам лично, или через своих родителей и восприемников. Затем, сделавшись христианином, каждый из нас однажды в год, или чаще приступает к таинству покаяния. Раскаиваясь в своих грехах, мы в доказательство искренности покаяния даем Богу обещание исправить свою жизнь. Те из нас, кто вступают в брак, высказывают свободное пред Церковью обещание взаимной супружеской верности и т.д. Кроме того, в жизни отдельных лиц иногда случаются такие затруднительные или тяжкие обстоятельства, при которых даются или те или другие обещания. Предпринимает ли человек какое-либо трудное или опасное для себя дело, попадает ли он в какую нибудь беду, постигает ли его тяжкая болезнь и т.п., — во всех этих и подобных случаях он дает такой или иной обет, если дело счастливо окончится, беда его минует, болезнь пройдет и т.д. В самом Священном Писании находим достаточно примеров, указывающих на частные обстоятельства из жизни отдельных лиц, которыми были вызваны те или другие обеты их. Так, патриарх Иаков дает обет пред Богом, что камень, служивший ему изголовьем, «будет домом Божиим» если он благополучно возвратится из Месопотамии, куда лежал его путь (Быт. 28, 20—22. ср. ст. 1—19). Судия Иеффай дает обет, под условием благополучного исхода войны с Аммонитянами, вознести на всесожжение Господу, что выйдет на встречу ему из ворот дома его при возвращении его с войны (Суд. 11, 30—31). Известен обет Анны, матери пророка Самуила — посвятить дитя мужеского пола, если Господь даст ей его, на служение Богу (1 Цар. 1, 11). Св. царь и

словская энциклопедия. Т. XI. С. 290—302; свящ. С.В. Страхов. Христианское учение о клятве / Вера и Церковь. 1899. Кн. 2. С. 255—277; F.A. Hopfer. Der Eid. Meinz, 1883; N. Hizzel. Der Eid. Leipzig 1902; I. Kostlin. Christiche Ethik. Berlin, 1899. S. 567–571; A. Koch. Lehrbach der Moraltheologie. Freiburg im Breisgau, 2. Aufl. 1907. S. 392–402 и др.

пророк Давид часто призывал к обетам, и сам с ревностию и свято исполнял их (Пс. 49, 14; 65, 12; 75, 13—13; 115, 3, 5, 8—10). Священник Захария дал обет за своего сына Иоанна Предтечу, что он «не будет пить вина и сикера» (Лк. 1,15). Об ап. Павле известно, что он «остриг» голову в Кенхреях, по обету» (Деян. 18, 18), а однажды, по совету ап. Иакова принял участие даже в обете каких-то четырех назореев (Деян. 21, 23—26. Ср. Числ. гл. 6; Втор. 12, 26—27).

Против обетов с особенною силою возражают протестанты, хотя, впрочем, возражения их направлены против католического воззрения на обеты, а потому касаются православного учения о них только стороною. Обеты, говорят, понимаемые в смысле отплаты за оказанную услугу, естественны, конечно, между людьми, как существами равными между собою по природе; но они невозможны между человеком и Богом: человек не в состоянии, так сказать, отплатить Богу за Его милости, а Бог не нуждается в человеческих услугах (Деян. 17, 25). Действительно, обеты наши перед Богом были бы невозможны, если понимать их в смысле взаимных услуг, но отнюдь нельзя отрицать возможность этих обетов, если смотреть на них правильно. Обеты наши Богу надобно понимать в смысле благодарности Ему за оказанные благодеяния и в смысле добровольно налагаемого на себя благочестивого упражнения с целью укрепления в добре.

С точки зрения правильного понятия об обетах открывается несостоятельность и другого возражения против них со стороны протестантов, по которому они будто бы вовсе не нужны. Говорят, что кто хочет жить добродетельно, тот и помимо каких бы то ни было обетов будет добродетельным; а кто не хочет жить добродетельно, тому не помогут и обеты. Но если обеты суть благочестивые действия, совершающиеся с благим намерением нравственного самоусовершенствования, то они могут удержать слабого человека (поскольку он именно человек) от грехов, побуждать его к добродетели, укреплять волю его в благих расположениях, облегчая исполнение трудных обязанностей. Благоговейная мысль о Боге, пред Которым дан обет, постоянно сохраняясь в памяти, не может не напоминать ему о добродетельной жизни, не может не питать в его сердце добрых расположений, не может не предостерегать его от худых дел.

Говорят еще, что в Евангелии не только нигде не заповеданы обеты, но даже можно находить положительное порицание им. В самом деле, Спаситель осуждает обеты, несогласные с нравственным законом. Закон, например, обязывал иудея почитать своего отца и мать; но фарисей с спокойною совестью мог видеть отца своего и мать томимыми голодом и не помогать им, потому что он наложил на себя произвольный обет, состоящий в даре храму; он говорил отцу или матери: «корван, то есть дар Богу то, чем бы ты от меня пользовался» (Мк. 7, 11; Мф. 15, 5), и думал, что он этим угодил Богу. Правила соборные, следуя учению Спасителя,

строго осуждают все те обеты, в которых выражается одно пустое, мнимое благочестие, и ради которых пренебрегаются важнейшие христианские обязанности*. Между тем Спаситель вполне одобряет обеты, согласные с требованиями нравственности, как например, обет Закхея — половину имения своего отдать нищим (Лк. 19, 8—9).

Говорят еще, что обеты не согласны с учением слова Божия в том отношении, что они часто простираются на будущее время, которое не в нашей власти. Вся жизнь наша не в нашей власти; однако это не освобождает нас от обязанности располагать ею так, чтобы мы могли вполне осуществить весь нравственный идеал и, следовательно, это налагает на нас обязанность преуспевать и упражняться — в одних добродетелях более, в других — менее, одни добродетели исполнять немедленно, другие — впоследствии, смотря по индивидуальным особенностям каждого из нас. Вообще частные обеты, как дела благочестия, укрепляющие нравственную волю и помогающие в деле достижения высших степеней нравственного совершенства, не превышая тех обетов, какие дает каждый из нас при св. крещении, и тех, какие потом повторяет каждый раз при таинстве покаяния, очевидно, суть действия святые и богоугодные.

Говорят, наконец, что обеты стесняют свободу христианина и подвергают его ответственности пред Богом за неисполнение обетов, а совесть его — мучениям, без особенной нужды. Но обеты суть разумно-свободные и непринужденные действия человека (Еккл. 5, 1, 5. Ср. Сир. 18, 22). Вот почему обеты несовершеннолетних, или же обеты за других, например, родителей за детей (paterna devotio), как это было в Ветхом Завете, в христианстве или вовсе не имеют силы обязательства, или имеют обязательство условное, как например, обеты восприемников при крещении. Вообще обеты свободно даются нами по требованию идеала христианской нравственности; след. в них нет и не должно быть никакого насилия или принуждения воли. Это насилие мыслится только при католическом воззрении на обеты, как на действия, не включающиеся в область должного. Как разумно-свободные действия, обеты могут иметь действительное достоинство дела благочестия, если и предмет и цель их нравственно-позволительны и чисты (Ср. Деян. 23, 12—15) и если обещающий имеет физическую и нравственную возможность (Ср. Лк. 14, 26—30) и законное право (Ср. Чис. гл. 30. 1 Кор. 7, 37—38) давать тот или другой обет Богу. Что же касается ответственности при неисполнении обетов, мучений совести, бывающих при этом неисполнении, то это есть естественное последствие уклонения от лежавшего на нас долга, и не давать обетов с целью избежать мучений совести равно или даже более преступно, как давши, не исполнять их. «Кто может вместить,

* Соб. Гангрского прав. 13—18, 21. Прав. св. поместн. соб. Вып. 1. М. С. 120—128.

да вместит» (Мф. 19,12); получивший пять талантов должен приобресть другие пять талантов» (Мф. 25, 20).

Таким образом, с какой бы стороны мы ни посмотрели на обеты, их значение в жизни христианской не подлежит никакому сомнению. Так как обеты суть добрые и богоугодные действия наши, то, очевидно, что рассматриваемые с этой стороны, они столько же согласны с разумом, сколько и с словом Божиим. Потому-то откровение настаивает при произнесении обетов, так же как и при принесении клятвы, на особенной искренности и благоговейности настроения (Пс. 75, 12), а при исполнении их — на твердости и точности: «если дашь обет Господу, Богу твоему, немедленно исполни его; ибо Господь, Бог твой, взыщет его с тебя, и на тебе будет грех» (Втор. 23, 21); «лучше тебе не обещать, нежели обещать и не исполнить» (Еккл. 5,4); нарушителей же обетов оно предает проклятию (Малах. 1,14). Следовательно, с точки зрения Священного Писания, обеты весьма важны; иначе нарушение их не влекло бы за собою грозного приговора.

Кроме указанных обетов, имеющих место в обыкновенной жизни каждого или почти каждого из нас, есть еще обеты особого рода, неуместные, так сказать, в обыденной жизни. В этом отношении известны в христианской Церкви обеты аскетизма* или подвижничества и монашества: девства, нестяжательности и безусловного послушания**. Сходясь между собою по образу жизни подвижников, более строгому в сравнении с жизнью других людей, обеты аскетизма и монашества отличаются друг от друга тем, что аскеты избирали для себя и сохраняли подвижнический образ жизни, не оставляя обязанностей своего прежнего звания, совершенно свободно, без всяких обязательств закона (1 Кор. 9, 27; 2 Кор. 11, 27 и др.)***, между тем как монашествующие давали и дают обет — в удалении от мира вести подвижническую жизнь, по особенным правилам, следуя известным постановлениям.

---

* От глагола ἀσκεῖν — обрабатывать, упражняться, укрепляться. Слово ἄσκησις означало у греков образ жизни атлета, состоящий в постоянных атлетических упражнениях. Но так как атлеты вели образ жизни строго воздержный, то термин ἄσκησις часто заменялся словом — ἐγκρατεῖα — воздержание. В последнем значении этот термин употребляется и в новозаветной письменности (Деян. 24, 16; 1 Тим. 4, 16). Смысл или значение христианского аскетизма обстоятельно раскрыт в сочинении проф. С. Зарина «Аскетизм по православно-христианскому учению» (СПб. Т. I. Кн. 2. Введение). Данные для решения вопроса о значении аскетизма можно найти и в статье П. Левитова «Психологические основы и нравственная ценность аскетизма». (Екатеринослав. Епархиальные Ведомости. 1909.)

** Значение и установление этих трех монашеских обетов подробно раскрыты, между прочим, Катрейном в его «Die katholische Weltanschauung». Freiburg im Breisgau, 1909. S. 443—453.

*** Ср.: Апост. прав. 51, 53. Прав. св. апостол с толков. М., 1901. С. 95, 100. Евсевий. Hist. Eccl. 1. 2. С. 17, 23.

Были и есть писатели, признающие христианский аскетизм и монашество естественным следствием пессимистического воззрения христиан на жизнь и потому отожествляющие его с аскетизмом языческим, восточным, индийским*, задача которого состоит в погашении индивидуальной жизни для скорейшего погружения в Парабраму. Но христианское подвижничество и монашество имеют задачею своею не погашение жизни, не презрение и отвращение к ней, а именно развитие пламенной любви к жизни, — к жизни вечной бессмертной и духовной. Из этой пламенной любви христианина, доходящей до степени аффекта, как первоначального и непосредственного источника его духовной жизни, определяется и самый образ его жизни, все содержание и все формы его деятельности. В христианском подвижнике и монахе индивидуальное влечение и чувство, следовательно, не только не убиты, но, напротив, напряжены и концентрированы. Каким же именно видом христианской любви они руководятся в своей жизни и деятельности? По мнению одних, характеристическою чертою жизни и деятельности их служит пламенная любовь к людям, соединенная с готовностью, ради блага их, к всевозможным жертвам**. Напротив того по мнению других, этою чертою служит пламенная и напряженнейшая любовь к Богу и проистекающее из нее влечение к умной молитве и умному созерцанию Бога***. Нам кажется, что оба эти мнения легко могут быть примирены в единстве и нераздельности христианского чувства любви, корень и вершина которого заключается в любви к Иисусу Христу — Богочеловеку; ибо любить Господа Христа значит любить вместе Бога и людей, или людей в Боге. Мы уже видели в своем месте, что любовь к Богу тесно соединена с любовью к людям, и кто искренно любит Бога, тот не может в то же время не любить и людей, — что составляет прямую заповедь того же Бога (Мф. 22, 37—39) и что внушает весь дух христианской религии (Ин. 13, 34—35; 15, 12—13). Но, с другой стороны, мы не можем любить Бога только в отражении, только в людях, что было бы обоготворением человека и что противоречило бы христианскому признанию Бога Существом реальным, действительно существующим. Другими словами, Бог естественно может быть предметом особой, самостоятельной любви нашей к Нему, не выражающейся только в любви к людям.

Таким образом, любовь к Богу и любовь к людям у истинного подвижника должны сливаться в единстве чувства христианской любви. Это всего лучше подтверждается тем фактом, что первона-

* Таковы в особенности Шопенгауэр и Гартман, копировавшие индийских браминов и буддийских отшельников.

** Проф. А. Гусев. Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству. 1874. С. 244.

*** Ф.Ф. Гусев. Изложение и критический разбор нравственного учения Шопенгауэра, основателя современного философского пессимизма / Православное обозрение. 1877. Декабрь. С. 640. Ср. С. 650, 668—696.

чально христианские аскеты жили среди христианского общества и принимали участие во всех его делах, во всех его нуждах, скорбях и радостях. Такой факт находится в точном соответствии с учением христианской аскетики об истинном пути восхождения к высшим степеням нравственной жизни (Ср. 1 Ин. 4, 20). Св. Исаак Сирин от стремящихся к аскетическим подвигам требует сперва научиться любви к ближним. Самая высота первой заповеди о любви к Богу — заставляет, по его словам, подвижника начинать деятельность свою с исполнения заповеди о любви к образу Божию. Деятельная любовь к ближнему, постоянно более и более очищая дух человека, делает его способным к чистой и истинной любви к Богу. Горе пустыннику, если он в пустыню внесет страсти свои. А это легко может случиться, если человек не проходит сначала подвигов, сопряженных с выполнением заповеди о любви к ближнему, где, при беспрерывных столкновениях с людьми, открывается, воспитывается его душа. Только верное и постоянное выполнение заповеди о любви к ближним отверзает ключ к Божественным дарованиям и вместе служит верным признаком того, что есть в человеке и что дает о себе знать любовь созерцательная и истинная к Богу*.

Если же позже, со времен Декиева гонения (250 г.), подвижники скитались в пустынях, (Ср. Евр. 11, 38) и здесь, удаленные от общения с людьми, проводили сначала в одиночестве, а потом в киновиях строгую аскетическую жизнь, то пустыня и уединение были для них не цель, а средством для развития чувства любви не к Богу только, но и к людям. Все они, — говорит Исаак Сирин, — шли от любви к ближним и ею кончали. В пустыню они уходили от людей, но какая цель этого ухода? Убежать обольщения любви к ближним, удаляющей от Бога? Нет. Воспитать такую любовь, чтобы человек, если он и 10 раз отдает себя на сожжение за любовь к людям, не удовлетворился бы этим**. Св. Василий Великий говорит, что глубокое уединение пустынножителей даже «противно заповеди любви». В таком уединении мы не можем исполнять заповеди Христовой о посещении больных, принятии странников и т.п.***. Потому-то на удаление в пустыню подвижники смотрели как только на приготовление к служению миру и мы знаем, что многие св. отшельники из пустыни и уединения действительно выходили в мир с душой, готовой для добра, и сильной, чтобы побеждать своих современников во Христе любовью. Вспомним, например, св. Антония Великого, этого «начальника отшельническо-монашеской жизни»****, двукратно приходившего из пустыни в

---

* Творения св. отцев в русск. перев. Изд. Московской духовн. Академии. Т. XXIV; св. Исаак Сирин. Творения. Послан. к препод. Симеону Чудотворцу. С. 301—302. Ср.: Нравств. учение св. Исаака Сирина. 1874. С. 103—109; 129—135.

** Там же.

*** Творения. Ч. V. С. 105—107. Сергиев Посад, 1892.

**** Архиеп. Черниг. Филарет. Историческое учение об отцах церкви. Т. II. С. 29.

Александрию, во время Максиминова гонения (311 г.) и арианских смут (335 г.), и проявившего горячую, активную любовь ко всем несчастным*. Вспомним Симеона Столпника, вознесшегося как бы над самой землей и, по-видимому, совершенно разорвавшего всякую связь с кипящею на ней людскою жизнью, и в то же время не только с своего столпа утешавшего скорбящих, поучавшего жаждущих истины и т.д., но и писавшего деловые письма к правителям и пастырям церковным, обличая ложные учения, призывая к миру и т.п.**. Вспомним, наконец, всех вообще восточных христианских иноков, имевших огромное влияние на дела церкви, но в то же время и в высшей степени благотворное влияние на общественную жизнь***. В частности, это же надобно сказать о нашем отечественном монашестве. Русская монастырская жизнь есть явление, сколько общехристианское, столько же и чисто народное, и тесно связана с историческими судьбами России. Она не есть абсолютное отречение от общественной жизни, напротив, в годины народных бедствий из монастырей выходили деятели, являвшиеся в собственном смысле героями и борцами за национальную идею. Древне-русские иноки служили миру и другими способами. Признавая возможным для себя совмещение заботы о личном спасении с служением благу ближним, они вводили благотворительную деятельность в круг обязанностей монастыря. «Рачитель милостыни, кормитель нищих, нагим одежда, странным и бескровным тихое пристанище, сиротам и вдовицам теплый заступник, болящим во мнозех недузех врач и скорый посетитель, печальным утешение, плачущим радость, обидимым пособник, должным искупитель и рабам свободитель» — вот тот идеал инока, который нам завещала наша благочестивая древность****. Благотворительность древнерусских подвижников принимала характер возможно полного самоотречения, настолько, что даже самая молитва их должна была совершаться «не вся за ся, но лишь третья часть за ся, а остальное все — за вси крестьяны и за князя»*****. И современные русские иноки развивают столь широкую религиозно-филантропическую деятельность******, что даже вызывали в печати сомнение, не противо-

---

* Житие преп. отца нашего Антония, описанное св. Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах. Творения св. Афанасия. Ч. III. Сергиев Посад, 1903. С. 233—234.

** Проф. А. Гусев / Православное обозрение. 1875. Март. С. 482—483.

*** О проявлениях деятельной любви у аскетов-созерцателей см.: Ernst Lucius. Die Anfange des Heiligenkult in der christlichen Kirche. Tubingen, 1904. S. 372—375.

**** С.И. Смирнов. Как служили миру подвижники древней Руси? / Богословский вестник. 1903. Апрель. С. 728—729.

***** Памятники. Изд. Пономарева. III. 27.

****** См.: Церковные ведомости. 1907. № 2. С. 57; 1908. № 11. С. 386 и дал.; Душеполезное чтение. 1902. Февраль. С. 352; Богословский вестник. 1902. Ноябрь. С. 321—31 и др.

речит ли это идее православного монашества*. После этого едва ли можно согласиться с высказываемым нашими «неохристианами» тезисом против русского подвижничества, будто бы оно есть «духовное жонглерство без любовного сочувствия к плачу мира и к стонам людей», и это будто бы потому, что «над всей Византией и потом Русью легла темной тенью монашеская мантия»**.

Из сказанного открывается и все важное значение обетов аскетизма и монашества, понимаемых в истинном их смысле. В основании этих обетов лежит не погашение индивидуальной жизни, останавливающее развитие нравственной жизни, а стремление к нравственному самоусовершенствованию, указанному в законе евангельском. В жизни христианских подвижников, которые являются представителями истинно нравственного совершенства, какого только по благодати Божией может достигать обновленная во Христе природа наша, мы видим, что перевод идеала этого совершенства в действительную жизнь всегда сопровождается добровольным и более или менее усиленным ограничением себя во всем, что служит естественною потребностью, и тем более удовольствием для чувственной природы нашей***. Какого строгого

* Душеполезное чтение. 1902. Октябрь. С. 194–209; 1903. Январь. С. 107–120; февраль. С. 330–335; март. С. 543–545.

** Русский Труд. 1902. №№ 24,30, 32 и др. Ср.: Гражданин. 1902. № 88.

*** И это надобно сказать о жизни не только христианских подвижников, дающих известные обеты монашества, но и о жизни вообще христиан. Аскетизм как нравственное начало жизни есть принадлежность не пустынников и монахов только, но и всякого христианина. Нельзя быть истинным христианином, не подвергая себя особым трудам и лишениям, без чего не совершается в жизни ни один подвиг, ни христианский, ни общественный. Св. Иоанн Лествичник говорит: «Кто не привык обуздывать своего чрева, тот не начал никакой добродетели». «Напрасно говорят, — замечает преосвящ. Феофан, — что подвижничество свойственно только монахам, а не и мирянам. Монахи-то ведь христиане и должны ревновать о том, чтобы быть истинными христианами. Стало быть, монахи с мирянами сходятся в главном деле, как же теперь наставления монахам могут не идти мирянам? Есть часть у монахов, не идущая к мирянам, но она касается только внешнего порядка жизни и отношений, а не внутренних расположений и духа» (Письма о христианской жизни. С. 105–106). Во многих отношениях христианство требует от своих последователей самоограничения и самоотречения. Этого отрицать никак нельзя. «Кто любит, — говорит Иисус Христос, — отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф. 10, 37). «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Мф. 16, 24). Для чувственного человека это, конечно, суровые и жесткие слова. Не удивительно, что враги Христа — враги Его креста, враги христианского аскетизма, т.е. всяких средств к более успешному искоренению дурных наклонностей в человеке, особенно чувственных. Уже Гельвеций на аскетическое самоотречение смотрел как на престу-

ограничения чувственности требовало стремление к нравственному самоусовершенствованию подвижников, это прекрасно видно из следующего сообщения св. Исаака Сирина об одном подвижнике: «некто», — говорит Исаак Сирин, — «рассказывал мне из собственного своего опыта: в которые дни имею я беседу с кем-нибудь, в те дни съедаю по три или по четыре сухаря на день; и если стану принуждать себя к молитве, то ум мой не имеет дерзновения к Богу, и не могу устремить к Нему мысли. Когда же разлучусь с собеседниками на безмолвие, в первый день принуждаю себя сесть полтора сухаря, во второй — один, а как скоро утвердится ум мой в безмолвии, усиливаюсь сесть один целый сухарь, и не могу; ум же мой непрестанно с дерзновением беседует с Богом, хотя и не понуждаю его к тому... Если же во время безмолвия приключится кому придти и говорить со мною хотя один час, невозможно мне тогда не прибавить пищи»*.

Если же аскетизм выражается в формах предпочтительного служения интересам духа пред запросами тела, и эти формы вызываются стремлением к нравственному усовершенствованию, то где причина, почему необходимо бывает подвижнику для достижения нравственного совершенства ограничивать себя в удовлетворении телесных потребностей. Такая причина происхождения аскетизма, бесспорно, коренится в расстроенном состоянии падшей природы человека, во внутреннем разладе между ее составными частями — духом и телом, при котором чувственное не хочет подчиняться духовному (Гал. 5, 17—18; Рим. 7, 18—24)**.

пление против человеческой природы. Герберт Спенсер возмущался всякий раз, когда ему приходилось говорить в своих сочинениях о христианском аскетизме. Фр. Ницше называл христианство религией декадентства, упадка, за то, что оно будто бы подавляет натуральные склонности, из которых выходит все великое. Это — евангелие плоти, которое не хочет ограничивать себя, но всегда хочет наслаждаться. «Их бог — чрево» (Фил. 3,19). Аскетическое самоограничение безусловно необходимо не только для христианской жизни, но вообще для разумной жизни. Всякий человек стоит пред вопросом — быть ему господином или рабом своих страстей. Если он не господин, то он раб. Господином же он может стать ценой аскетических подвигов. Он подобен укротителю зверей, которого они могут растерзать, если он не будет держать их в строгом повиновении. (Катрейн. Die katholische Weltanschauung. S. 472—473). Поэтому мы не должны удивляться, что даже новейшие педагоги говорят о необходимости аскетизма в деле воспитания. «Аскетизм, — пишет F.W.Foerster в своем «Iugendlehre» (Berlin, 1905. S. 25), — не есть нечто новое, отторгающее христиан от мира, как думают многие ныне, но уже на заре христианства он был могущественным средством самовоспитания для всех глубоких натур».

* Православное обозрение. 1877. Декабрь. С. 449—450.

** П. Пономарев. Догматические основы христианского аскетизма, по творениям восточных писателей-аскетов IV века. Казань, 1899. С. 90.

Св. отцы сходятся между собою в признании этого расстройства в поврежденной грехом природе человека. «Два, точно два во мне ума», — говорит св. Григорий Богослов — «один добрый и он следует всему прекрасному, а другой худший и он следует худому. Один ум ведет к свету и готов покориться Христу; а другой ум — плоти и крови и влечет во мрак и согласен отдаться велиару»*. Ту же раздвоенность в испорченной природе человеческой усматривали и выдающиеся светские писатели древнего и нового мира**. Отсюда следует, что аскетизм не есть совершенно случайное, не имеющее никакого отношения к существу христианства, явление, как стараются представить его наши «неохристиане»***, а имеет в своем основании чисто догматические предпосылки. И если обвинять кого за видимую суровость аскетизма в отношении к телесной жизни человека, то, во всяком случае, не «византийское» христианство, отличавшееся, по мнению тех ясе «неохристиан», будто бы исключительно суровым морализмом, а лишь нашу собственную испорченную грехом природу, которая для достижения нравственного совершенства нуждается в довольно строгой дисциплине и будет нуждаться до тех пор, пока человек, в целом своем составе духовно-телесного бытия, не станет действительным носителем на земле начал богоподобной жизни.

Но значение нравственной деятельности христианских подвижников, дающих обеты монашества, не исчерпывается собственным, личным их самоусовершенствованием,— хотя, совершаемая в уединении пустыни с усиленным стремлением быть скрытою от взоров людских, она для самих подвижников и не имеет другого значения, — а простиралась и доселе простирается и на нравственное усовершенствование других. Св. подвижники-аскеты, «скитавшиеся в милостях и козьих кожах» (Евр. II, 37), служили и служат для мира и человечества, помимо достижения индивидуальных нравственных целей, возбудителями к торжеству духа над плотию и к господству высших сторон человеческой природы над низшими. Инок, укротивший свои чувственные, самолюбивые стремления, достигший истинной свободы духа и живущий исключительно религиозно-нравственными интересами, служил и служит идеалом нравственно доброй жизни для каждого, кто воспитан в духе православной Церкви. Высокий образ строго-подвижнической жизни всегда произво-

* Творения. Т. IV. М., 1889. С. 305—306. Ср. Творения Григория Нисского. Т. VII. М., 1865. С. 263—264. Послания св. Иоанна Кассиана. Собес. IV, 11; XXII, 11. 1892.

** Например, Платон в диалоге «Федр»; Гете в «Фаусте» (перев. А.А. Солаговского). СПб., 1902. С. 35.

*** В. Розанов. Интересное время, интересные вопросы / Новое Время. 1900. 11 июля. Мережковский. Л. Толстой и Достоевский. Т. 1. С. 127—155; 255—257; 277—278; Т. II. С. 25—26. Н. Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. XXIX.

дил и производит огромное влияние на нравственное развитие православного общества; потому что он служил и служит возбуждающим и ободряющим примером нравственного самоусовершенствования, к которому истинное христианство настойчиво призывает каждого своего последователя. Значение же примера в деле воспитания других весьма велико, и гораздо более значения абстрактных наставлений. Возвышенные нравственные образы св. подвижников вполне оправдывают апостольское о них слово: «их весь мир не был достоин» (Евр. II, 38). Они явлены, как свеща на свещнице, светящая ярким светом добродетелей во тьме греховной жизни нашей, чтобы, одушевляясь их примером и, «имея вокруг себя такое облако свидетелей, с терпением мы проходили предлежащее нам поприще, взирая на начальника и совершителя веры Иисуса» (Евр. 12,1—2), крест Которого они с любовью понесли на себе.

Всякое время нуждается в тех великих образах для подражания, которыми являются христианские подвижники; но особенно это надобно сказать о нашем времени, погрязшем в страсти к наживе и в чувственных наслаждениях. Жизнь св. подвижников — это убедительная проповедь для современного человека, что есть что-то выше земных благ и удовольствий, — это настойчивое побуждение к самообладанию и самоотречению, чтобы не погрязнуть в чувственных наслаждениях*.

Не говорим уже (так как это собственно не наше дело) о значении христианского монашества, как великой культурно-цивилизующей силе. Основание иноками монастырей служило в древней Руси лучшим средством для колонизации наших незаселенных окраин**.

Особенно же это надобно сказать о римско-католическом монашестве. «Разве не католические ордена», — пишет один западный богослов-моралист (Катрейн), — «были первыми и успешнейшими пионерами христианской цивилизации в Европе? Не они ли большую часть лесов в Германии сделали доступными и устройством своих монастырей и соборов положили основание очень многим большим городам?! Кто, кроме того, сохранил нам литературные сокровища древнего мира и основал первые большие библиотеки?». «Без ордена св. Бенедикта», — говорит Гердер, — «большая часть древних произведений, быть может, для нас погибла

* Cathrein. Die katholische Weltansehauung in ihren Grundlinien. S. 492. Документальному выяснению значения христианского подвижничества в прошлом и настоящем посвящены статьи В.А. Кожевникова в «Христианском чтении» за 1909 год. См. о том же: С.С.Б. Христианское подвижничество / Вера и Церковь. 1902. Кн. III. С. 407—422; Павел Левитов. Психологические основы и нравственная ценность аскетизма. Екатеринослав, 1909; и наша книга «Современное декадентство и христианство». Киев, 1909. С. 180—196.

** И. Смирнов. Как служили миру подвижники древней Руси? / Богословский Вестник. 1903. Апрель. С. 538.

бы»*. «Разве ордена во все века и во всех областях человеческой науки и знания не дали блестящих имен?»**.

Даже протестанты, по словам того же западного ученого, завидуют орденскому устройству в католической церкви и хотели бы учредить протестантское монашество***. Известный, Гарнак**** пишет: «С самого начала в немецкой реформационной церкви жаловались на нравственную слабость и недостаток нравственной строгости и святости. Слова: «кто любит Меня, тот соблюдает слово Мое» обидно отступили на задний план... Религия не есть только настроение, но настроение и деятельность, — вера, действующая святостью и любовью: этому евангелические христиане должны учиться возможно тверже, чтобы не посрамиться». Он скорбит о том, что монашество, понимаемое в духе истинно евангельском, вообще будто бы исчезло, и радуется тому, что в последнее время положено начало, чтобы вернуть потерянное. «В диаконисах***** и некоторых сродных им явлениях евангелические церкви вернули себе то, что первоначально отвергли, так как не могли признать этого в тогдашнем виде. Но оно должно принять вид более богатый и разнообразный».

Вообще же протестанты отрицательно относятся к монашеским обетам. Эти обеты, говорят они, вводят учение о двойственной христианской морали, одной аристократической — для избранных, т.е. аскетов, стремящихся к достижению высшего нравственного совершенства, и другой плебейской — для обыкновенных христиан, не помышляющих ни о чем выше воздержания от более или менее грубых пороков. Но так говорить об обетах монашества и аскетизма можно только с ложной, именно католической точки зрения на аскетизм, как на человеческое достаточное удовлетворение Богу, (satisfactio operum) или как на заслугу (meritum) человека, Впрочем, подобные давно ходячие воззрения на монашеские обеты нередко высказывались и доселе высказываются представителями и нашей богословской литературы. Между тем на православном Востоке монашеские обеты всегда были только одним из видов жизни христианской, и лица, дававшие их, за немногими исключениями, не заявляли притязания на какую-то особенную, аристократическую мораль. Если Ориген делит христианскую нравственность на низшую и высшую, то уже собор Гангрский, постановления которого приняты всею православною Церковию, вот что говорит о сравнительном достоинстве различных форм нравственной жизни человека: «аще кто из девствующих ради

* См. его Ideen zur Philosophie der Geschichte, Klirschners Klassiker—Ausgabe, IV, 722.

** Cathrein. Ibid. S. 491—492.

*** Cathrein. Ibid. S. 494.

**** Harnach. Das Wesen des Christenthums. 1902. S. 150.

***** О диаконисах в лютеранской церкви см. нашу брошюру «Христианское назначение женщины и женская эмансипация нашего времени». Киев, 1901. С. 44.

Господа будет превозноситися над бракосочетавшимися, да будет под клятвою... Аще кто из мужей ради мнимого подвижничества употребляет суровую верхнюю одежду, и аки бы от сего получая праведность, осуждает тех, которые с благоговением носят шелковые одеяния и употребляют общую и обыкновением принятую одежду, да будет под клятвою... Сия же пишем, поставляя преграды не тем, которые в Церкви Божией по Писанию подвижничествовати желают, но тем, которые подвижничество приемлют в повод гордости, возносясь над живущими просто. Таким образом мы и девство, со смирением соединенное, чтим, и воздержание, с честностию и благочестием соблюдаемое, приемлем, и смиренное отшельничество от мирских дел одобряем, и брачное честное сожительство почитаем, и богатство с правдою и благотворением не уничтожаем»*.

Очевидно, эти определения собора не только не превозносят аскетической формы жизни, самой по себе, слишком высоко пред всякою другою формою нравственной жизни, но даже и вовсе не превозносят, одинаково почитая ту и другую, как скоро они отвечают лежащей в основе каждой из них идеи.

На Востоке всегда верили, что исполнение требований одной и той же для всех святой воли Божией, в какой бы форме оно ни выражалось, непременно одинаково угодно Богу, ибо дело не в форме нравственной жизни (монашеской или мирской), а в ее направлении, в нравственно добром или злом характере. Сущность, например, великого спора между патриархом Фотием и папою Николаем I состояла именно в том, что, по учению восточной Церкви, мирянин мог достигнуть высших степеней нравственного совершенства, вне монашеской или иерархической жизни, между тем как западная церковь отвергала это. На Востоке всегда смотрели на монашеские обеты, не как на цель нравственной жизни, а только как на. средства для наилучшего и удобнейшего достижения нравственного совершенства теми именно лицами, которые дают эти обеты. Но достижение этого же совершенства для других людей предполагалось возможным и вне обетной или монашеской жизни, как это видно, например, из рассказа св. Макария Египетского о двух женщинах, живших в мире со своими мужьями, но превосходивших его своими добродетелями**. Да и располагаем ли мы полною возможностью оценивать как должно достоинство жизни людей в нравственном отношении, будут ли то иноки или миряне? Один только Бог может быть истинным ценителем нравственного достоинства людей. «Разве мы можем быть уверены», — говорит архим. (впоследствии епископ) Сильвестр, — «относительно того, какою именно мерою руководится Бог при взвешивании

* Книга правил св. апостолов, св. соборов вселенских и поместных и св. отец. 1862. С. 239—244. Прав. 10, 12 и 21.

** Преп. отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послания и слова. С присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. Изд. 4. Сергиева Лавра, 1904. С. XV.

и определении достоинства человеческих дел? Чувствуем ли мы себя в силах даже одною мыслию своею подняться на ту точку зрения, с какой правдою Божественною рассматриваются и обсуждаются человеческие дела, взвешиваясь и определяясь, конечно, в связи со всеми сокровенными и явными условиями и данными, какие только могут иметь свое влияние и значение при совершении того или иного действия и т.п.?»*. Кто же, поэтому, может решиться вообще как-либо возвышать одну форму нравственной жизни перед другою (подвижническую перед мирскою)?

В истории Церкви известны различные формы христианского подвижничества, и на все их надобно смотреть не как на цель, а как на средства для достижения нравственного совершенства, или, как говорили древние, все они суть status perfectionis aquirendae, а не aqvisitae. Св. Церковь только лицам епископского сана усвояет состояние совершенства (Ср. 1 Тим. 3, 1—7; Тим. 1, 7—9); а потому эти лица с епископских кафедр не могут поступать в монашество, если до возведения в епископское достоинство не состояли в монашестве. Что же касается разнообразия форм подвижничества, то оно возникло в Церкви не случайно или произвольно, но находится в связи с духом христианства, господствующим направлением времени, историческим ходом нравственно-религиозной жизни и особенными индивидуальными дарованиями, природными и благодатными (Еф. 4, 7), подвижников. Вот в исторической последовательности некоторые формы христианского подвижничества и особенное значение каждой из них с нравственной точки зрения.

На пустынножительство или отшельничество — древнейшую форму христианского подвижничества — надобно смотреть, как на приготовление себя к особенным благодатным действиям и к черезвычайным подвигам благочестия. Пустынножительство противоположно жизни общественной, всегда исполненной треволнений, забот и тревог, часто мелочных, суетных и ничтожных. Душа подвижника, не развлекаемая житейской суетою, в пустынном уединении становится живее, восприимчивее и впечатлительнее к благодатным влияниям, а потому становится крепче, могущественнее и способнее к энергической, сильной и плодотворной деятельности для общего блага, и не только в форме молитвы, жалости, сострадания, но часто и в живой и деятельной отзывчивости ко всем скорбям и радостям христианских обществ. Среди тишины пустынь Господь Бог говорил с пророками, Моисеем, Иоанном Крестителем. Сам Господь Иисус Христос, приготовляясь к подвигу Своего общественного служения, провел сорок дней в пустыне. Пустынножители, призываемые Духом Божиим к особенным подвигам, обыкновенно наблюдали над своими мыслями, желаниями и чувствованиями, умерщвляли свою плоть строжайшим воздержанием, довольствуясь самою малою и неприхотливою пищею, какую находили вокруг себя, и этим достигали черезвычайного

* О добрых делах / Труды Киевской дух. Академии. 1875. Январь. С. 15.

величие духа и удивительной власти над природой. Главное занятие, в котором они находили для себя утешение и укрепление своих духовных сил, состояло в молитвенном собеседовании с Богом, от Которого нередко удостаивались разнообразных благодатных даров и откровений.

Некоторые отшельники искали в самом удалении от мира глубочайшего уединения и совершенного безмолвия, которое и находили для себя в затворе. Подвиг затворничества есть, главным образом, строжайшее хранение уст и дверь ограждения о устнах своих. Бывает молчание, проистекающее от гордости, слабодушия и даже слабоумия. Такое молчание не имеет нравственного значения. То же нужно сказать о молчании некоторых сект. Так, трапписты, чтобы избежать «всяких праздных, ненадлежащих слов», за которые в день будущего суда придется дать отчет (Мф. 12, 36), сами налагали на себя молчание, иногда только прерываемое единственным: Memento mori! Однако, если ап. Иаков говорит, что «тот человек совершенный, кто не согрешает в слове» (Иак. 3, 2), то это, ведь, как раз противоположно воззрению траппистов, по которому будто тот только человек совершенный, кто вовсе ничего не говорит, совершенно воздерживается от употребления речи. Но есть молчание, проистекающее от глубокой покорности Промыслу и желания сохранить свое внутреннее достоинство. Это последнее молчание не есть следствие понижения духовных способностей человека, а, напротив, следствие их усовершенствования. Оно составляет полную противоположность буддийскому безмолвию, погашающему интеллектуальные силы человека. Образец истинного молчания показан нам в лице Спасителя, когда Он был на суде у Ирода и Пилата и когда Он отвечал только на немногие вопросы их. Вообще только глубокие натуры и чуткие к глаголаниям Духа Св. в сердцах их способны к святому молчанию; напротив того, натуры поверхностные (дети, женщины) бывают мало или совершенно не способны к нему. Как подвиг жизни, затворническое молчание имеет великое нравственное достоинство; потому что оно ведет к глубокой жизни духа, исхищает душу из механического потока представлений и сообщает полную и величественную власть самообладания. В этом смысле Исаак Сирин называет аскетическое молчание «таинством будущего века», когда праведники освободятся от необходимости выражать свое настроение в слове, этом «орудии мира сего», и будут непосредственно созерцать вечного Бога*. Занятия и деятельность затворников не подлежат наблюдению и взорам человеческим; об этом знает только всеведущий Бог и их собственный дух. Сам Бог заменяет Собою для них все те лишения и жертвы, какие они разом приносят Ему в своем разобщении с миром.

Не менее удивительный в сравнении, с затворничеством, и одинаково трудный для нашей слабой природы подвиг представляет собою столпничество. Столпники не заключали себя от взоров



* Творения. Т. II. М., 1858. Слово 42. С. 203.

других в темные глубины земли, подобно затворникам; но они, подобно им, заключали себя на одном избранном ими месте, на котором предварительно устрояли возвышение в виде столпа, с которого потом не сходили во всю свою жизнь. Поэтому на жизнь столпников, хотевших и внешним образом быть, так сказать, ближе к небу и утвердить всю свою жизнь на одном незыблемом основании — Боге, надобно смотреть как на видимое указание и разъяснение того, в чем проводили свою жизнь и в чем поставляли задачу своего сокровенного подвига затворники. Подвижники этого рода действительно возвышались над немощами естества человеческого и были как бесплотные существа, которым чуждо всякое утомление и чувство зависимости от законов физической природы со всеми ее климатическими переменами. Деятельность этих подвижников всецело обращена была на славословие Бога и молитвенное с Ним собеседование, но у столпников она соединялась еще с просветительной деятельностью на окружающих людей, как это нам известно о деятельности Симеона Столпника, отца или началовождя столпников*.

Замечательнейший из видов подвижничества — это юродство о Христе. Подвиг юродства есть намеренное поставление себя в число «безумных, чтобы быть мудрым», т.е. чтобы побороть гордость ума, как основу всех грехов (1 Кор. 3, 18. Ср. 1, 18—29; 2, 14; 4, 10—13; Фил. 3, 8). С внешней стороны подвиг этот есть уклонение от общественных форм (или типа) жизни, отступление от общепринятых норм поведения, а с внутренней — есть такой подвиг веры и благочестия, когда человек из любви к Богу и ближним добровольно отказывается от удобств и приятностей общественной жизни, а иногда и от внешней разумности, нарочно принимая от себя вид глупого и странного при внутреннем полном и ясном сознании самого себя и своих обязанностей, иногда владея при этом даже замечательным духовным и светским образованием.

Отрицательное отношение к отжившим формам жизни, которые, однако же, большинству людей привычны и излюблены, а потому представляются нравственными и разумными, может иногда казаться безумием и юродством всем, кто недостаточно чутки к новым нравственным потребностям и вместе с тем не замечают глубокого разлада между нравственностью и формой ее выражения. Так бывает в жизни общественной (например, Чацкий в «Горе от ума»), так бывает и в жизни религиозно-нравственной, когда форма или изживается, не выражая уже более полноты содержания религиозно-нравственной жизни, или приобретает преобладающее значение над религиозно-нравственной жизнью, так что все значение усвояют одной только форме, одной, например, обрядности,

* См.: иером. Михаил. Подвиг столпничества и столпники-подвижники в церкви Христовой. Киев, 1901. Иером. (ныне епископ) Анатолий. Сирийское монашество в первой половине V века / Труды Киевской дух. Академии. 1911. Январь и апрель.

забывая о духе, который должен оживотворять ее. Лица, отступающие от общепринятой жизни, обыкновенно и получают название юродивых или глупых от всех, возмущающихся этим отступлением. Так, например, проповедь о Кресте и жизнь, сообразная с этой проповедью, представлялась язычникам юродством (1 Кор. 1,18; 2,14). Потому-то Лукиан, языческий писатель II-го века по Р.Х., не иначе называл людей живших по-христиански, как юродивыми воздухоплавателями. Были св. угодники, юродствовавшие Христа ради, которые, желая, например, показать несоответствие между внешней обрядностью и христианской жизнью, намеренно вкушали скоромную пищу в дни поста и предавались строгому воздержанию, когда позволительно было вкушение скоромной пищи, и за это признавались юродивыми (Василий блаженный и его отношение к царю Иоанну Грозному).

Всматриваясь в подобное отрицание или нарушение юродивыми о Христе общепринятых форм жизни, нельзя не придти к заключению, что это — отрицательный способ представления нравственного идеала, нечто подобное тому, что известно в поэзии под именем отрицательного обнаружения эстетического идеала, когда поэт, смеясь, по-видимому, над недостатками и пошлостью жизни, в то же время «плачет незримыми миру слезами» при представлении положительного, чистого, светлого идеала ее. Аналогия этих явлений объясняет нам внутреннюю психическую возможность и значение известного в истории Церкви подвига юродства. Юродивые Христа ради были своеобразными проповедниками нравственных начал. Они появлялись во времена, когда положительные уровни нравственности мало могли быть полезны, когда нужно было наглядно показать, чем не должно быть поведение окружавших их людей, когда нужно было учить добродетели через отвращение от порока, через обнаружение всей наготы этого последнего*. В самом деле, кому неизвестно, что уроки добродетели могут получаться и при взгляде на несовершенство природы и жизни человеческой? Легко, смотря на юродивого, перенестись мыслью к себе самому и увидеть там в действительности ту срамоту, которая в юродивом есть только кажущаяся, а отсюда нетрудно уже почувствовать отвращение к нравственным недостаткам. Ясно, что жизнь юродивых отрицательно могла давать назидание ближним.

Таким образом, психическая возможность того, что известно в истории христианства под именем юродства о Христе, основывается на достижении св. подвижниками высшей степени глубокого понимания жизни и глубочайшего нравственного сознания и нравственного самообладания, на ясном представлении всего противоречия между общественной формой и духом истинно-христианской жизни, на пламенном желании опытно показать высоту требований религиозно-нравственной жизни и побудить к ней других людей. Отсюда уже открывается, что подвиг юродства в отношении к



* Христианское чтение. 1863. Март. С. 355 и дал.

самому подвижнику показывает подъем и новую высоту религиозно-нравственного сознания, а в отношении к другим людям имеет значение примера, наставления и проч. Но это подвиг не столько личный, сколько общественный. Юродивые нередко выступали смелыми обличителями людской неправды и насилия. Припомним юродивого Николу Салоса, открыто обличавшего Иоанна Грозного. Последний шел громить Псков; весь город трепетал в ожидании его пришествия. Но вот его встречает блаженный Никола с куском сырого мяса в руке и заставляет есть. «Я христианин и не ем сырого мяса», — отвечал царь. — «Но ты пьешь кровь человеческую», — говорит юродивый. И царь покорно выслушивает обличение юродивого и после этого щадит опальный город. Подвиг юродства обыкновенно соединяется с особенными благодатными дарованиями, например, с даром прозорливости. Между юродивыми особенно известен св. Андрей, который за свое глубокое смирение удостоился видения во Влахернском храме, воспоминаемом Церковию в праздник Покрова Пресвятой Богородицы*.

Против юродивых возражают протестанты: к чему, говорят они, человеку принимать на себя такой странный подвиг, когда и без него немало других подвигов? Не лучше ли человеку жить так, чтобы подвиг его сообразен был с настоящей земной жизнью, с положением его в обществе? И что было бы с миром, если бы все стали жить подобно юродивым?!**. Но эти возражения не способны подорвать важного значения подвига юродства. Так, что касается того желания, чтобы все люди избирали для своего спасения только известные, определенные подвиги, то ему недостает надлежащего знания природы человеческой. Силы у людей чрезвычайно различны, поэтому и подвиги должны быть различны.

Каждый избирает тот подвиг, который наиболее отвечает индивидуальным особенностям его природы. В основе же того опасения, что общественный порядок разрушился бы, если бы все стали юродивыми, очевидно, лежит непонимание значения самого подвига. Он может иметь надлежащий свой смысл только в том случае, когда его принимают лишь некоторые для пользы других, а не все. А чего не может быть, того, конечно, нечего и опасаться.

Конечно, подвиг юродства как отрицательный способ обнаружения нравственного идеала настолько велик, труден и опасен, что далеко не все могут принять его на себя, но им же дано есть. В самом деле, что может быть труднее и чувствительнее для самолюбия человека, как добровольно отказаться ради Бога и ближних от своего ума — этого наилучшего достоинства и украшения человеческой природы — и осудить себя на терпеливое перенесение обычных в этом случае посмеяний, поруганий и озлоблений?

* См.: О. Ковалевский. Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. История, очерк жития сих подвижников благочестия. М., 1895.

** Н.П. Никитин. Юродство о Христе. Чения в обществе любителей духовного просвещения. 1912. Октябрь. С. 685.

Поэтому нужна большая осторожность и предусмотрительность, чтобы не впасть в гибельную крайность, не стать на ложный путь и через то не принести вреда вместо ожидаемой пользы. Потому-то это явление в истории христианской нравственности довольно редкое, исключительное. Случаев же так называемого ложного юродства, состоящего в чисто эгоистичном подражании истинному одной только внешностью, без духа любви к Богу и ближним и с глумлением над благочестием и добродетелью, было и доселе есть немало, особенно в нашем отечестве. Впрочем, и на Востоке уже отцы Трульского собора жаловались на ложных юродивых, которые из пустого мечтательства, ради тщеславия и других каких-либо чисто своекорыстных расчетов прельщали людей простодумных и невежд (Прав. 41—42)*. На одном соборе 1667 года, бывшем под председательством патриарха Александрийского Паисия и Антиохийского Макария, отцы собора указывают, между прочим, следующие признаки истинного и ложного юродства: «Кто из истинных юродивых вполне отрекся от мира и желал поругаться миру, т.е. проводить жизнь в юродственном образе, подобно св. Андрею и Симеону и прочим юродствовавшим о Христе, тот жил и поступал не так, как нынешние юродивые; потому что они не искали славы от мира и не ходили по дворам и палатам вельмож и своих знакомых, но пребывали там, где их решительно не знали и где их не почитали, как это можно видеть из жизнеописания св. Андрея, из жития св. Симеона и других. Если же Бог открывал какими-либо чудесами их святое житие и народ начинал чтить их, то они удалялись от того места и становились невидимыми в тех местах. Отсюда уже открывается, что нынешние лжеюродивые отшельники и железноносные притворщики и юродивые поступают не по Богу и живут не здравым умом; потому что они не подражают прежним святым, которые такою жизнью угодили Богу. А кто юродив от рождения, то его за его малодушие не должно ни хвалить, ни хулить, но должно только миловать ради человеколюбия; потому что все мы одна тварь Божия и плоть, подверженная всякой нужде»**. В нашем отечестве ложное юродство может быть даже преследуемо на основании закона***.

Но как ни разнообразны виды подвижничества, все они объединяются в нашей любви к Богу, этом одухотворяющем наши

---

* См.: Правила св. вселенских соб. с толков. М., 1900. С. 172—181.

** Братское Слово. 1867. Книга соборных деяний в лето от РХ. 1666—1667. Гл. 11. Пр. 54.

*** Кроме цитированных сочинений об юродстве, равно как и о столпничестве, можно назвать еще книгу иером. Алексия (Кузнецова) «Юродство и столпничество». СПб., 1913. К истории аскетизма вообще см.: Zochler. Kritische Geschichte der Ascesse. Ein Beitrag zur Geschich.-christlich. Sitte und Kultur. Frankfurt a. M. Erlangen. 1863. Его же. Ascesse und Mtinchtum. Bad. I и II, 1897—1898. Iul; Mayer. Die christliche Ascesse, ihr Wesen und ihre historische Entfaltung. Freiburg. 1894.

отношения к Нему начале. В этом отношении подвижничество в святоотеческой письменности справедливо сближается с мученичеством. Оба эти родственные по духу и задачам явления в истории древней церкви возникли из тождественного стремления верующих — полнейшим добровольным самоотречением доказать свою любовь к Богу*.

# Нравственные отношения и обязанности христианина к себе самому

## XLII
## Общие, или основные, отношения и обязанности христианина к самому себе

С обязанностью любить Бога Спаситель неразрывно соединяет обязанность любить ближних (Мф. 22, 37—40). Поэтому после нравственных отношений христианина к Богу нам, по-видимому, следовало бы говорить об отношениях его к ближним. Но по заповеди Господней мы должны любить ближнего, как «самого себя» (ὡσ σεαυτὸν) (Мф. 22, 39). Чтобы любовь наша к ближним, имеющая свое основание в любви к Богу, была живой и деятельной, она должна пройти через горнило истинной любви к самому себе. Ежедневный опыт говорит, что смотря по тому, как мы любим себя самих, мы любим и наших ближних. В ком нет уважения к себе, в том нет уважения и к другим, и чем более уважаем мы самих себя, тем более можем уважать и ближних. Так как любовь к самому себе всегда бывает искренна и сильна, то, естественно, она, по мысли Спасителя, должна быть мерилом нашей любви и к ближним**. Любовь к самому себе человек должен целиком переносить и на ближних. Кто чувствует потребность любви, снисхождения, прощения, тот, конечно, будет сочувствовать людям, будет стараться о том, чтобы в точности исполнить заповедь Христову: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7, 12). Словом, «это закон общий, — говорит Б.Чичерин, — я должен любить другого, как самого себя»***. По

* См. проф. С. Зарин. Мученичество и аскетизм / Странник. 1911. Март. С. 413—424.

** Само собой разумеется, что это мерило нашей любви к ближним не исключает собой другого, высшего, собственно новозаветного критерия этой любви, о котором была у нас речь в своем месте (см. наш «Опыт». Т. 1. С. 321—322).

*** См. его: Философия права / Вопросы философии и психологии. Кн. 49. С. 499.

этой-то причине скажем сначала о нравственных отношениях христианина к себе самому.

Общий характер отношений христианина к себе самому не автономный, а зависимый от Существа Высочайшего. Кант как автономист думает, что все наши обязанности суть только обязанности к самим себе и что для вывода их достаточно различать человека как существо умственное (νούμενον), т.е. свободно-разумное, от человека как явления. Есть и христианские моралисты, допускающие возможность выведения обязанностей к самому себе из самосознания. Но весьма сомнительно, чтобы человек мог обязывать себя без сознания себя в Боге, этом идеале нашего мышления, хотения и действия. Кроме того, одно «я», — одно лицо без отношения к другому «я», к другой личности, не может обязывать себя; потому-то и говорят, что, например, несправедливости к себе не может быть (injuria sibi non fit) без предположения другой личности. Обязанность возникает только тогда, когда человек сознает свою связь с другими личностями и особенно сознает свою зависимость от Бога как Существа Высочайшего. Без этого условия человек или не пришел бы к сознанию своей относительной личности, своей бесконечной усовершимости и способности к наслаждению безусловным благом, или, признавши себя выше всего окружающего его в природе, впал бы в самообожание, усвоил бы себе одни права без всяких обязанностей, подобно тому, как и Существо Безусловное не может иметь обязанностей к Самому Себе, как не имеет их ни к кому и вне Себя. Отсюда открывается, что человек вообще и христианин в частности может обязывать себя только на основании высшего авторитета. Христианин любит себя, обязывает себя и ищет благ, требуемых его природой, повинуясь не слепой любви к самому себе, которая в людях естественных действует не всегда правильно и согласно с волей Божией, но по сознанию Высочайшего Разума и руководству св. веры, следовательно, действует в этом случае совершенно законно, правильно и на высшем основании.

Между тем по вопросу о любви христианина к самому себе высказываются самые противоположные суждения. По взгляду одних, любовь к самому себе и христианство, религия бескорыстия и самоотвержения — понятия, взаимно исключающие друг друга*. Этого взгляда, между прочим, держатся Ог. Конт и Шопенгауэр, а за ними гр. Л.Толстой**, которые утверждают, будто бы любовь человека к самому себе не совместима с истинной любовью к другим людям и с самоотверженным служением благу ближних. Другие впадают в противоположную крайность. Известно,

* И.П. Николин. Узаконяет ли христианство любовь к самому себе? / Богословский вестник. 1900. Декабрь. С. 635—661. Ср.: архим. Григорий. Об эгоизме и христианской любви к самому себе / Богословский вестник. 1894. Май. С. 183—196.

** Проф. А. Гусев. Любовь к людям в учении графа Л. Толстого и его руководителей. Казань, 1892. С. 4—39.

что утилитаристы и эволюционисты исходным началом морали признают любовь к самому себе, «тяготение к себе» или, другими словами, стремление к удовольствию*, а любовь к другим рассматривают как «нарост на себялюбии». Не самоотверженные борцы за общее благо, а гениальные эгоисты — вот герои человечества. Такой принцип провозгласил Фр. Ницше, для которого ничего не было ненавистнее христианского учения о любви к ближним. «У того, кто назначен повелевать, самоотречение и скромное самоотстранение себя было бы не добродетелью, а, скорее, растратой добродетели»**. «Человек создан так, — говорит один из наших отечественных писателей, — что любить должен только себя... Слово самолюбие — плеоназм, ибо только себя и можно любить. Все, что мы ни любим, все любим единственно ради того, чтобы извлечь из этого себе пользу... Итак, самолюбие — было, есть и будет не пороком, не болезнью души, но ее верховным, сокровеннейшим началом, неизменным законом, управляющим всеми ее движениями от рождения до кончины, хотя бы и крестной»***.

В опровержение этих и некоторых других**** подобных взглядов на любовь к самому себе заметим кратко, что она есть коренное чувство нашей природы, на котором зиждется вся сила нашей жизни и из которой развивается вся разнообразная наша деятельность*****. Чувство это происходит от Самого Бога, Творца нашей природы, и потому в нем нет ничего преступного и грешного. Человек погрешает этим чувством только тогда, когда или через

* См., например: Фулье. Критика новейших систем морали. СПб., 1898. С. 14, 28.

** Риль. Фридрих Ницше как художник и мыслитель. Перев. Венгеровой. СПб., 1898. С. 115.

*** Н. Минский. При свете совести. СПб., 1890. С. 1—30.

**** Так, например, Эрн. Геккель стоит за «эквивалентность эгоизма и альтруизма», проповедуя в качестве «самого важного, фундаментального принципа монистической морали» именно стремление к «естественному равновесию между альтруизмом и эгоизмом», к «синтезу между любовью к собственной персоне и любовью к ближним». Поэтому он упрекает христианскую этику за то, «что она преувеличивает любовь к ближнему на счет любви к собственной личности», за то, что христианство борется с эгоизмом, который, между тем, является-де «естественным влечением, безусловно необходимым для самосохранения индивидуума» (Мировые Загадки. СПб., 1906. С. 183. Ср. С. 177 и 185). Что первый и альтруизм не «равноправны и вполне», не эквивалентны, но что первый, напротив, есть чувство чужеядное, неестественное в человеке, между тем как есть нечто нормальное, естественное — все эти положения прекрасно раскрыты проф. А.А. Бронзовым в брошюре «Христианская любовь как единственно истинный принцип человеческих взаимоотношений» (СПб., 1899). Ср. его же «Современный антихрист» / Христианское Чтение. 1912. Январь. С. 14 и дал. Проф. прот. Т.И. Буткевич / Вера и разум. 1900. Февраль. Кн. 1. С. 131 и дал.

***** Ср. Снегирев. Психология. Харьков, 1893. С. 487—490.

меру расширяет его в себе, так что не остается в нем места для любви к Богу и ближнему, или же дает ему неверное направление к какому-либо предмету, который не соответствует достоинству его богоподобной природы (Быт. 1, 26—27. Ср. Иак. 3, 9; Деян. 17, 29). Любовь христианина к самому себе не есть любовь его ко всей своей, зараженной грехом, природе. Нет, эта любовь простирается только на, так сказать, частицу божества, ту «искру Божию», которую он находит в себе. Любовь к себе, отвлекающая христианина от стремления его к богоуподоблению (Мф., 5,48), есть любовь греховная. От всего, что отвлекает человека от его вечного назначения, христианин должен освободиться как от препятствия, затрудняющего его нравственное самоусовершенствование. В этом смысле сказано в Евангелии: «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин. 12, 25), т.е. кто не придает самостоятельного значения своему земному личному благополучию, отказываясь от него во имя вечного значения души (Мф. 16, 26), тот уже этим самым сохраняет свою душу для вечной жизни*.

Впрочем, христианская любовь к самому себе не есть только инстинктивная любовь к самосохранению (Ефес. 5,29), или только сознательное ощущение приятности и радости жизни (Мф. 9, 16—17; Лк. II, 3 и др.), или же, наконец, и разумное сознание естественных преимуществ человека пред окружающими его тварями (Мф. 6, 26). Кроме всего этого она есть еще чувство и сознание обожения природы человеческой крестными заслугами Искупителя (Мф. 18, 11; Ин. 17, 11) и благодатными дарами Духа Святого (1 Кор. 3, 16), сознание того, что мы не только дети Божии, но и наследники Божии и сонаследники Христу (Рим. 8, 16—17).

Таковы основания христианской любви к самому себе. Отсюда открывается, что чистая, разумная и святая любовь христианина к самому себе вполне сообразна с любовью к Богу и ближним. Ибо источник такой любви один — Бог, Который поставил жизнь каждого человека в таком союзе и единении, как с Самим Собою, так и с ближними его, что невозможно ему исполнить требований любви к самому себе, если не исполнит в то же время требований любви к Богу и ближним своим. Она даже нераздельна с любовью к Богу, потому что мы причастники Божественного естества (1 Кор. 6, 15; 10, 17; 12, 27), нераздельна и с любовью к ближним, потому что все мы составляем один организм, глава которого Христос (Ефес. 1, 22; 4, 15—16; Колос. 1, 18).

В правильной любви христианина к себе самому заключаются и обязанности его к себе. Эти обязанности разделяются на общие, или основные, и частные, или относительные.

Высшее благо человека есть его вечное спасение в Царстве Небесном. Поэтому истинная любовь к самому себе прежде всего

* П.В. Никольский. Эгоизм и альтруизм с христианской точки зрения / Вера и Церковь. 1903. Кн. 5. С. 685—686.

должна стремиться к тому, чтобы приобресть возможно большую уверенность в достижении этого блага. Отсюда первой и важнейшей из общих обязанностей любви к самому себе является соблюдение заповедей Божиих, без чего невозможно достижение вечного спасения. Кто совершает тяжкие грехи, а тем более кто постоянно пребывает в состоянии вражды с Богом, тот тяжко грешит против истинной любви к самому себе. Ради жалкого, мимолетного наслаждения грешник отвергает от себя любовь и милость Божию, даже Самого Бога и вечную жизнь и предает себя карающему правосудию грозного Судии. Справедливо сказано в книге Товита: «Грешники суть враги своей жизни» (Тов. 12, 10).

Так как мы должны исполнять заповеди Божии, то дальнейшая обязанность нашей любви к самим себе — это приобретать знание их. Поэтому каждый из нас должен быть достаточно осведомлен как относительно общих христианских, так и частных своих обязанностей, а также всячески избегать случаев и поводов к греху, ибо «кто любит опасность, тот впадает в нее» (Сир. 3,25).

Но мы должны для своего же собственного блага знать не только Бога и Его св. заповеди, но и самих себя. Христианин призван осуществить в себе общечеловеческий идеал личности, воплотить в себе «нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Ефес. 4, 24). Но чтобы воплотить в своей жизни этот общечеловеческий идеал, он в то же время должен знать свое индивидуальное состояние, свои личные особенности, свои свойства, силы и пр. Отсюда возникает для него потребность познания как общей природы человеческой — естественной и благодатной, так и в собственном смысле потребность самопознания, познания своих личных — и естественных и благодатных состояний.

«В чем состоит существо человека.
Откуда приходит, куда он идет»? —

вот вопросы, около которых вращается наше самопознание*. Так понимаемое самопознание есть начало истинной и правильной жизни, без него невозможно разумно исполнять своих обязанностей к Богу и ближним (Лк. 18, 11; Мф. 22, 39; Апок. 3,17), без него невозможно ни временное счастье, ни вечное блаженство. Потому-то даже языческие мудрецы высоко ценили самопознание и требовали от каждого человека прежде всего познания самого себя (γνῶθι σεατὸν). Что же значит познать самого себя? Это значит, во-первых, познать свою природу духовную, т.е. узнать, какие в душе нашей имеются силы и совершенства, какие недостатки и немощи, затем — какие действительные средства, способствующие к усовершенствованию нашей природы, и средства к искоренению несовершенств и недостатков. Это значит, во-вторых, познать свою природу телесную, так как душа имеет теснейшую связь с телом, и обе природы эти находятся в таком тесном взаимодействии, что душевные состояния во многом зависят от тела и

* Ср. Bittner. Lehrbuch der katholischen Moraltheologie. Regensburg. 1855. S. 247. Anmerk. 5.

состояния телесные от расположений души; и познавать все это надобно для того, чтобы доброе усиливать в себе и развивать, а худое стеснять и подавлять. К такому самопознанию обязывает нас слово Божие, которое постоянно напоминает нам: «Вонми себе, внемли себе» (Втор. 4, 9; 6, 12; 8, 11, 12, 13, 19, 30; 15, 9). «Да искушает себя человек; ибо если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы; испытывайте самих себя; каждый да испытывает свое дело» (1 Кор. 11, 28, 31; 2 Кор. 13, 5; Гал. 6, 4). Состояние, противоположное нравственной обязанности знать самого себя, есть состояние нравственного неведения и беспечности человека о приобретении такого знания. О греховности подобного состояния Сам Господь говорил так: «Если бы я не пришел, и не говорил им; то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения во грехе своем» (Ин. 15, 22).

С правильным самопознанием соединяются справедливое уважение к себе и христианское смирение. Самоуважение служит предположением и основой истинной любви к себе. Только потому человек может иметь обязанности в отношении к себе, что ему принадлежит достоинство личности, занимающей в творении Божием господствующее положение, насколько она является целью для неразумной природы, не будучи сама средством для пользования высшего Существа. Пантеисты, как и материалисты, ниспровергают это достоинство и вместе с этим — основу обязанностей в отношении к самим себе. По пантеистическому представлению, человек есть только момент в развитии абсолютного, исчезающий, подобно волне, бесследно после нескольких мгновений, а по материалистическому представлению — случайно образовавшийся комплекс атомов, не имеющий самостоятельного значения. Христианство, напротив, возводит человека в высшее достоинство. По нему уважение себя основывается как на понимании общего нам с другими людьми достоинства нашей природы, так и на признании индивидуальных даров, данных каждому из нас от Бога. Достоинства человеческой природы со всей ясностью раскрываются в Священном Писании, которое говорит нам, что человек как венец и конечная цель творения создан по образу и по подобию Божию, что небо назначено быть его вечным жилищем и в будущей жизни он удостоится вечного блаженства и блаженного общения с Богом (1 Кор. 13, 12; 1 Ин. 3, 2), что Сам Сын Божий принял в ипостасное Свое единение естество человеческое и что человек, искушенный Христом, становится Его членом и храмом живущего в нем Святого Духа (1 Кор. 6, 15, 19—20). Что же касается познания индивидуальных, как естественных, так и благодатных, даров, то оно естественно в каждом, кто внимателен к себе и кто с благоговением, хвалением и благодарением приемлет дары благодати Господней. Слово Божие не отвергает правильного познания этого достоинства; оно, например, говорит: «Сын мой! Кротостию прославляй душу твою, и воздавай ей честь по ее достоинству» (Сир. 10, 31). Надобно только, чтобы это познание не наполняло

душу самодовольством и самопрельщением и всегда возбуждало в нас любовь к жизни еще высшей и более совершенной. Так, сам ап. Павел, который открыто говорил о своих достоинствах, что он призванный апостол, избранный к благовестию Божию (Рим. 1, 1), который защищал от врагов достоинство своего апостольского служения (1 Кор. 9, 1—3), утверждая о себе, что у него «ни в чем нет недостатка против высших апостолов» (2 Кор. 11, 5), и который указывал верующим на свои благовестнические труды и заслуги (2 Кор. 11, 7—32. Ср. 1 Кор. 15, 9—10), в то же самое время свидетельствовал о себе, что он «помилован от Господа быть ему верным (1 Кор. 7, 25), что он постоянно «заднее забывает» и неутомимо стремится «к почести вышнего звания Божия во Христе Иисусе» (Филип. 3, 13—14). Потому-то и Спаситель сказал Своим последователям, предостерегая их от самоудовольствия и самопрельщения: «Когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать» (Лк. 17, 10).

Щитом и охраной против удовольствия собой и самопрельщения и служит христианское смирение, которое, говоря словами западного моралиста, «делает то, что мы не стремимся незаслуженно выше себя и не добиваемся большего отличия и признания, чем нам следует»*. Но еще лучше определяет христианское смирение отечественный моралист: оно «есть сознание человеком собственной недостаточности или нравственной бедности при виде того духовного богатства, какое открывается в совершенствах Самого Бога и даже людей, преуспевающих в духовной жизни». Он далее объясняет и психологическое происхождение этого смирения из христианской любви к себе: «любить себя, — говорит он, — конечно, значит желать этого богатства; а желание возрастает, между прочим, по мере сознания недостатка тех предметов, которых мы желаем. Поэтому чем больше мы желаем себе истинного добра, тем искреннее сознаем собственную недостаточность или нищету духовную, или, что то же, тем более располагаемся к смирению»**.

Смирение как наиболее отличительная добродетель христианина в сравнении с другими добродетелями всегда пользовалось среди людей самым низким кредитом. Потому мы остановимся на нем подробнее. В язычестве смирение было неизвестно, даже на него смотрели не как на добродетель, но как на нравственную слабость. В основе этого воззрения на смирение лежит древне-языческое представление о добродетели как чисто внешней силе, внешней славе, что подтверждается самой терминологией. Греческое и латинское названия добродетели ἀρετὴ и virtus означают в то же время и гражданскую доблесть. Христианская же добродетель смирения не заключает в себе ничего показного, поражающего внеш-

* Cathrein. S. 401.

** Проф.прот. Н. Фаворов. Очерки нравственного православно-христианского учения. Киев, 1863. С. 59.

ние чувства людей, а кроется «в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа» (1 Петр. 3, 4). Самое слово ταπεινοφροσύνη (от ταπεινός и ψρήν), которым древние греческие писатели называли «смирение», означало нечто низкое и рабское, достойное презрения, и постоянно употреблялось в презрительном смысле*. О слабости и бессилии человека нередко говорили стоики**, которым принадлежит последнее слово естественной языческой морали, но это далеко не то, что христианское смирение. «Стоический мудрец», служивший для стоика образцом нравственного поведения, есть представитель равнодушия ко всем людям и воплощение гордости и холодного самоотречения***. Стоику было присуще горделивое сознание, что своей добродетелью он обязан одному только себе: «Знай, — говорит Сенека, — что если ты обязан Богу тем, что живешь, то ты обязан одному только себе тем, что хорошо живешь»****. Правда, среди древне-языческих систем морали есть одна, в которой, по-видимому, можно находить (и находят) параллель христианскому смирению. Это мораль буддизма. Будда принял на себя добровольное смирение, отказавшись от царских почестей, отрекшись от богатства и жизненных утех, и избрал нищету. В таком смирении должен полагать цель жизни и всякий буддист. Но подобное смирение не имеет ничего общего с истинным смирением, так как оно вытекает из презрения к жизни как к обману, от которого надобно скорее освободиться*****. Вообще, выражаясь словами бл. Августина, «воды смирения сердца... нет ни в каких вне-христианских книгах: ни в эпикурейских, ни в стоических, ни в платоновских. Везде... имеются на лицо превосходные правила нравов и учения, однако этого смирения нет; оно пришло от Иисуса Христа»******. И действительно, только христианство открыло нам истинное достоинство и величие добродетели смирения. Смирение — это одно из самых главных отличительных свойств Пресвятой Девы Богородицы, которое и привлекло на нее, по ее собственному признанию, особенное благоволение Божие (Лк. 1, 48). Смирение было отличительным свойством и ее Сына, Господа Иисуса Христа, Который завещал Своим последователям: «Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем» (Мф. 11, 29). «Всякий, возвышающий сам себя, унижен будет; а унижающий

---

* Лютард. Апология христианства. В перев. проф. А.П. Лопухина. СПб., 1892. С. 916. Прим. 15. Ср. его же «Kompendium der theologischen Ethik». 2 Aufl. Leipzig, 1898. S. 152.

** Bittner. Lehrbuch der katholischen Moraltheologie. S. 246.

*** И. Невзоров. Мораль стоицизма и христианское нравоучение. Казань, 1892. С. 65—66.

**** Гюйо. Стоицизм и христианство. Собр. соч. СПб., 1900. С. 273.

***** И. Николин. О смирении / Странник. 1900. Октябрь. С. 208.

****** S. August. Enarratio II in Psalm. XXXI, 18 (См. цитат. у проф. А.А.Бронзова. Христианская добродетель — смирение / Христианское чтение. 1900. Февраль. С. 168).

себя возвысится» (Лк. 14, 11). Однажды Иисус Христос, призвав дитя, поставил его посреди учеников Своих и сказал: «Кто умалится (ταπεινώση ε^αυτόν — смирится), как это дитя; тот и больше в Царстве Небесном» (Мф. 18, 4). И потому ап. Павел учит: «Ничего не делайте по любопрению или по тщеславию, но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя» (Филип. 2,3). Если гордый человек весь заклеймен пороками, а смиренный сияет христианскими добродетелями, то тайну этого ап. Иаков объясняет так: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак. 4, 6. ср. Притч. 3, 34). Отсюда понятно, куда могут привести нас гордость и смирение по окончании настоящей жизни. Гордость неизбежно должна привести туда же, куда привела она падших духов (Лк. 10, 18. Ср. Иуд. 1, 6) и согрешивших прародителей наших, т.е. к «удалению от Господа» (Сир. 10, 14), к лишению блаженства. Смирение, естественно, приведет, напротив того, к соединению с Богом, введет в Царство Небесное. Не напрасно сказал Спаситель: «Блаженни нищии духом, яко тех есть Царствие Небесное» (Мф. 5, 3).

Как древнее, так и новейшее язычество в лице, например, Ницше — проповедника аристократической морали* — не знает истинного смирения, потому что ему недостает оснований этого смирения. Корень и основа смирения есть живое сознание, что мы ничего своего не имеем, и ничего доброго без помощи благодати Божией сделать не можем. «Не потому, чтобы мы сами способны были помыслить, что от себя, как бы от себя, но способность наша от Бога» (2 Кор. 3, 5). «Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» (1 Кор. 4, 7) — эти слова апостола твердо помнит человек смиренный.

Как гордость, по словам Премудрого, есть главный корень всякого зла, как бы это последнее ни было, по-видимому, не похоже

---

* Риль. Фр. Ницше как художник и мыслитель. СПб., 1898. С. 109—130. «Где, — спрашивает один западный апологет христианства, — мы могли бы отыскать философа, который бы вздумал сказать хоть одно слово в пользу смирения» (Albert Maria Weiss. Apologie des Ghristenthums. Bd. 5. Freiburg im Breisg. 1898,s. 401). Генрих Гейне называет смирение «собачьей добродетелью» (Лютардт. Апология христианства. С. 916. Прим. 15). По распространенному ныне взгляду, смирение и здравый смысл приличны только лилипутам. (Из дневника Амиеля. Перев. Толстой. СПб., 1894. С. 81). По уверению свящ. Писания, — пишет Саладин, — «Бог требует от человека быть смиренным и подавить в себе чувство гордости, но поступать так было бы несправедливо, если бы это вообще и было возможно, если бы оно было даже и справедливо» (Iehovah's Gesammelte Werke, 1896. S. 124). Вообще свободные мыслители того мнения о смирении, что оно способствует только к унижению человека, к уничтожению в нем всякой энергии и всякого стремления быть полезным обществу (См. Dict. de Theol. par L' Abbe Bergier, t. IV. P. 100).

на нее и далеко от нее: «Начало греха гордость» (Сир. 10, 15 ср. Пс. 72)*, — так смирение есть прочная основа всего здания добродетели. Поэтому бл. Августин говорит: «Чем выше хочешь возвести здание добродетели, тем глубже закладывай фундамент смирения. Только в истинно смиренном сердце произрастает вера, поклонение Богу, послушание Его заповедям, преданность Его святой воле, подчинение Им поставленному авторитету, терпение, кротость, миролюбие и т.д.**. В самом деле, какую бы добродетель ни взяли мы, она, по справедливому замечанию одного западного богослова, не будет иметь истинной цены помимо смирения***. Вера, например, предполагает «пленение всякого помышления в послушание Христово» (2 Кор. 10, 5). Речь о надежде уместна только в устах смиренномудрого, так как один он сознает, что от самого себя ожидать ему нечего. Без смирения нет и любви к Богу, потому что только смирением человек постигает все величие богочеловеческого дела любви «Христа распятого», Который «для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1, 2, 3). Добродетель терпения, столь необходимая при перенесении людьми несчастий и бедствий, опять возможна только под условием смирения, так как смиренномудрый в этом случае сознает, что постигающие его невзгоды — последствия его грехов (Мих. 7, 9). Самая молитва наша к Богу сильна только при наличности смирения: «Молитва смиренного проникает сквозь облака» (Сир. 35, 17. Ср. Лк. 18, 10—14)****. Потому-то св. отцы и учители Церкви с особенной любовью останавливались на вопросе о значении христианского смирения. «Смирение есть признак христианства», — говорит пр. Макарий Египетский*****; «Оно — сокровищехранительница добродетелей» (св. Василий Великий)******. По словам св. Иоанна Златоуста, смирение есть главная из добродетелей*******, основание добродетели********, мать всех добродетелей*********. «Что соль для всякой пищи, то смирение для всякой добродетели» — Калл. и Игнат**********.

---

* См. прекрасное рассуждение о гордости у высокопр. Амвросия в «Полном собрании его проповедей». Т. V. Харьков, 1903. С.408—423.

** Lib. de Verbo Dom. sermo 10. C. 1; sermo 69. Migne, Patr. lat. XXXVIII, 441.

*** Bittner. Lehrbuch der katholischen Moraltheologie. S. 249.

**** Проф. А.А. Бронзов. Христианская добродетель — смирение / Христианское чтение.. Март. С. 347—349.

***** Беседа 15. Перев. Моск. дух. Акад. Изд. 4. Сергиева Лавра, 1904. С. 129.

****** Творения. Ч. V. Сергиев Посад, 1892. С. 386.

******* Творения. Т. I. СПб., 1895. С. 187.

******** Т. IV. СПб., 1898. С. 385.

********* Т. VII. СПб., 1901. С. 150.

********** Добротолюбие. Т. V. М., 1890. С. 394. Святоотеческое учение о смирении в общих чертах изложено в цитир. статье проф. А.А. Бронзова / Христианское чтение. 1900. Март. С. 351—358.

Но смирения нельзя смешивать с малодушием и отчаянием. Смиренный человек не падает духом в самом большом несчастии, а с терпением и сыновней покорностью еще более предается воле своего Отца Небесного, Который «кого любит, того наказывает» (Евр. 12, 6). Такой человек не полагается на самого себя и на свои собственные слабые силы; он знает, что сам по себе ничего доброго сделать не может, но он уповает на Бога и Его благодатную помощь (Рим. 11, 8, 22; 1 Кор. 15, 10; Гал. 2, 16; Еф. 2, 5, 7—9) и в этом почерпает мужество и силу к совершению великих дел во славу Божию и для спасения души, как это мы видим нередко в жизни святых. «Таково уж свойство людей истинно смиренных, — замечает митрополит Московский Филарет. — Чем больше их способность, чем возвышеннее их понятия и чувствования, тем в большем свете, тем выше над собой представляют они то, что называют совершенством; следовательно, тем далее от совершенства внутренне видят себя самих, тем менее на себя полагаются, тем более смиряются, тем менее ищут видимого возвышения и даже иногда уклоняются от оного и убегают»*. Все они, подобно Моисею, взывали в виду выпадавшего на их долю звания (Еф. 1, 1): «Господи! пошли другого, кого можешь послать» (Исх. 4, 13). И этот смиренный вопль их сердца говорит не о слабодушии, а, напротив, о нравственной мощи духа.

Отсюда понятно, почему христианское смирение не давит человека, а порождает в нем постоянное стремление к нравственному самоусовершенствованию. Видя в Боге бесконечный нравственный идеал и сравнивая с ним свои ограниченные силы, христианин, признающий себя все же способным к богоуподоблению, естественно, не может не проникнуться этим стремлением. Потому-то и непреложно слово Христово: «Унижающий себя (смиряяй себе) возвысится» (Лк. 18, 14. Ср. Мф. 23, 12). «Кто смотрит на то, что уже совершено, — говорит пр. Нил Синайский, — тот обыкновенно надмевается сим до безрассудства. А кто взирает на то, что остается еще совершить, тот необходимо бывает смирен и скромен, самым сильным побуждением к смирению имея неизвестность, достигнет ли, к чему стремится. Посему чтобы преуспевающие в добре были всегда скромных и некичливых о себе мыслей, апостол заповедует взирать не на то, что сделано, но на то, сколько остается еще сделать (Фил. 3, 13—14)**. Преосвящ. Феофан вполне справедливо полагает, что «мысль о совершенном окончании борьбы за спасение психологически неверна, а нравственно столько вредна, что если бы даже и была справедливою, то со всем тщанием надлежало бы скрывать ее от себя и от других по причине опаснейших обольщений, неизбежных при ней»***. Вот

* Слова и речи. М., 1848. Ч. II. С. 223.

** Творения. Ч. I. С. 121. Ср.: Ч. II. С. 112—113. Творения св. отцев в русск. переводе. Изд. Московской дух. Академии. Т. XXXI—XXXIII.

*** Письма о христианской жизни. Вып. I. С. 236.

почему христианство так строго осуждает противоположный смирению порок гордости, понимаемый в смысле «склонности возвышать себя, выставляться пред другими и не терпеть никого выше себя»*. Гордый человек, услаждаясь своими мнимыми или действительными совершенствами, в слепоте своей необходимо останавливается на достигнутом. Для христианина, верующего в вечное нравственное совершенствование, остановка в стремлении к этому совершенству преступна, а гордость своим решительным нежеланием постепенно «придти в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13), в корне подсекает всякое совершенствование. «Ты говоришь: я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды; а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг» (Апок. 3, 17). Для христианина получает особенный смысл афоризм: «non elevari est labi».

Таково христианское смирение. Но кроме этого «похвального» смирения, составляющего украшение всякого христианина, есть еще уничижительное, или наказательное, смирение, попускаемое Промыслом, когда человек, говоря словами Василия Великого, «ходит во грехе; потому что ничто так не смиряет (т.е. не унижает), как грех. Посему, — объясняет он, — растленную и потерявшую святыню девства называем смиренною. Так сказано, что Амнон восстал на Фамару и смири ю (2 Цар. 13, 14). Посему, которые утратили высокость и возвышение души, низложенные грехом на землю и как бы пригвожденные к земле, изгибаются, подобно пресмыкающемуся змию, и уже не в силах придти совершенно в прямое положение, те смиренны, но не духом; почему смирение их и не похвально»**. Очевидно, на это тяжелое и мучительное смирение надобно смотреть как на попущение Промысла за какие-либо тяжкие грехи.

Из самого понятия христианского смирения следует, что эта добродетель вполне совместна с самоуважением или сознанием собственного достоинства как дара Божия, хотя усвоенного и приращенного нашими слабыми усилиями. Правда, чем больше кто растет в добродетели, тем больше сознает и чувствует свое несовершенство подобно тому, как чем больше кто приобретает научных сведений, тем больше и яснее открывается ему область неизвестного. Но одно сознание своего несовершенства, зависимости, ничтожества, не растворяемое и не умеряемое чувством христианского достоинства, не есть правильное христианское настроение. Православные моралисты говорят: «Одно познание своего окаянства и бессилия, с ответственностью и

* Cathrein. S. 400. А вот как определяет гордость наш отечественный богослов: «Гордость есть ложное понятие и преувеличенное представление человека о себе, своих способностях и достоинствах, соединенное с самодовольством и услаждением сердца, дающего согласное с этим расположением его духа направление воли» (Высокопр. Амвросий. Полн. собр. проповедей. Т. V. С. 410).

** Творения. Изд. 3. Ч. I. Москва, 1891. С. 254.

страхом за жизнь и судьбу вечную, безотрадно. Оно приносит только скорбь и тоску, которые, если не растворяются другими утешительными чувствами, расслабляют, а не оживляют, и, что недалеко, оно может ввергнуть в отчаяние неисходное. Кто на этом одном останавливается, тот останавливается как бы на половине дела и, следовательно, не делает ничего. Истины нет здесь, ибо на самом деле не беден только есть человек и погибающ, но есть и обогащаем, и спасаем; есть такое устроение от Господа и Бога нашего, по которому над человеком гибнущим простерто Божественное осенение благодати»*. Прекрасно выразил примирение чувства смирения с чувством собственного достоинства наш отечественный поэт (Державин) в своей оде «Бог». Чувство собственного достоинства противоречило бы смирению, если бы кто не оправдывал своею жизнью этого достоинства, или совершенствам своим приписывал черезмерное достоинство, не обращая внимания на свои недостатки (Лк. 18, 11—12), или совершенства свои приписывал одним своим силам, не видя в них благодеяний Божиих (Ин. 15, 5; Дан. 4, 27). Смирение не только не противоречит чувству собственного действительного достоинства, но даже воспитывает его в человеке**. Только при свете христианского смирения человек в состоянии ясно увидеть как свои совершенства, так и недостатки, т.е. узнать настоящую себе цену***.

Правильное «познание самого себя и смиренное самоуважение ведут к высшей добродетели — истинной любви к себе, потому что христианская любовь к себе есть не что иное, как радостное сознание даров Божественной благодати, излитых на нас, желание умножения их и поэтому — стремление к нравственному совершенству, благу и блаженству. По любви к себе христианин всеми силами стремится к тому, чтобы соответствовать своему высокому достоинству, чтобы сохранять и умножать это достоинство и, таким образом, достигать большего и большего совершенства и блага.

Из учения об истинной любви христианина к самому себе видно, что она как чувство высокое, святое и вполне обязательное для человека не только не то, что называется самолюбием или эгоизмом, но и противоположно ему. Самолюбие, или эгоистическая любовь, есть чувство слепого пристрастия человека к своим чувственным удовольствиям, телесным или душевным совершенствам, внешним преимуществам и временным благам без всякого отношения к его нравственному совершенствованию и исполнению

* Еп. Феофан. Письма о христианской жизни. Вып. IV. С. 77.

** Высокопр. Амвросий. О христианском чувстве собственного достоинства / Полн. собр. проповедей. Т. II. Харьков, 1902. С. 205—208.

*** Из иностранной литературы о смирении см.: Karl Thieme. Die christliche Demut. Eine historische Untersuehing zur theologischen Ethik. Bd. I. Gieszeu., 1906.

своих обязанностей к Богу и ближним. Самолюбие человека средоточием и целью всех его стремлений поставляет его одного, побуждая его относиться ко всему в мире только как к средству для достижения своих личных интересов, скрывает от других и даже от него самого его пороки или маскирует их благонамеренностью. Напротив того, истинная любовь к себе имеет в своем основании нравственное достоинство человека, его благодатное предназначение во Христе и вечную цель в Боге. Эта любовь не разобщает, а теснейшим образом соединяет человека как с Богом, так и с людьми. Истинная любовь дает видеть и сознавать свои несовершенства, ибо пред ее очами постоянно Первообраз, Коего человек есть только слабый отблеск и подобие и Который показывает ему, как много еще недостает, чтобы ему соответствовать своему высокому званию во Христе.

Истинной любовью к себе самому христианин приводится к исполнению обязанности самоотвержения. Кто любит себя правильно, тот, с одной стороны, отвергает и устраняет из круга своей жизни все, что в ней есть нечистого, несообразного с нравственным законом: всякого рода любимые, но вредные привычки, сильные, но порочные влечения или страсти, естественные, но препятствующие деятельности духа требования природы и т.п. Здесь человек, очевидно, врачует свои духовные недуги, прибегая иногда к очень горьким врачеваниям, но тем не менее действует по чувству любви к себе. Даже языческие философы в этом случае требовали самоотречения и установили правило: sustine et abstine (Epictet, Manuale). С другой стороны, кто любит себя настояще, тот не только уклоняется от всего запрещенного законом, но еще усиленно и постоянно стремится к совершению всякого вида положительного добра, а всякое добро, имеющее само по себе высокую нравственную цену, т.е. характер добродетели, для своего совершения требует большего или меньшего самоотвержения (Мф. 16, 24. Ср. 7, 13). Конечно, самоотвержение, имеющее своею целью разумно-сознательное усовершенствование себя в добре, в известной мере возможно и доступно каждому человеку, но вне христианства оно бессильно в достижении этой цели. Только христианину даруются благодатные силы, одушевляющие и укрепляющие его к постоянным нравственным подвигам (Ин. 15, 5).

Полнота христианского самоотвержения проявляется в тех случаях, когда христианин, подобно ап. Павлу, может сказать о себе: «Для Него (т.е. Господа Иисуса Христа) я от всего (т.е. земного и плотского) отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобресть Христа» (Филип. 3, 8). Не каждый, конечно, способен к такому самоотвержению. Бог и не требует от каждого из нас, чтобы мы непременно отрекались от своего истинного блага, Он требует только отвержения благ ложных, вредных и унижающих наше достоинство. В отношении к благам истинным и действительно для нас полезным в жизни Он требует лишь того, чтобы наша лю-

бовь к ним не возвышалась над любовью к Нему Самому и чтобы мы не обращали этих благ в цель своей жизни, а имели бы их как средство для целей высших — нравственных. Впрочем, если бы ради любви к Богу и для славы Его имени надлежало пожертвовать всеми благами жизни настоящей и самою этою жизнью, то мы не должны отказываться и от такой жертвы. Следовательно, пределов христианскому самоотвержению назначить нельзя, так как и сама любовь наша к Богу не имеет для себя никаких границ и пределов.

## Частные или относительные обязанности христианина в отношении к самому себе

### Попечение христианина о развитии души во всех ее способах

### XLIII
### Научное развитие с христиански-нравственной точки зрения

В ряду частных, или относительных, обязанностей христианина к самому себе первой и главной должно служить попечение его о своей душе. Душа есть высшая и совершеннейшая часть человеческого психофизического существа. Уже в повествовании св. Бытописателя о сотворении человека читаем: «Господь Бог создал человека (его тело) из праха земного, и вдунул в лице Его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7). Если тело человека создано из «праха земного», а душа «вдунута» Богом, есть «дыхание» Его, то ясно, что последняя важнее первого. Все, что есть высшего, благородного, прекрасного в человеке — все это заключается, главным образом, в его душе. Человек есть образ Божий в силу только духовной природы своей (Быт. 2, 26—27). Искупление наше в Иисусе Христе, Сыне Божием, и освящение благодатию Святого Духа, хотя простираются на все естество наше, но, главным образом, относятся к нашей душе и состоят в восстановлении в ней образа Божия. Поэтому Сам Господь учит о превосходстве души человеческой над телом: по Его мысли, душа в такой же степени больше тела, в какой это последнее больше одежды (Лк. 12, 23); «дух животворит, — говорит Он, — плоть не пользует ни мало» (Ин. 6, 63); по Его учению, достоинство души человеческой стоит бесконечно выше достоинства всего материального (Мф. 16, 26; Мк. 8, 36—37), следовательно, и человеческого тела. «Нет ничего драгоценнее души — замечает св. Иоанн Злато-

уст, — душе ничто не равноценно»*. Между тем наши неохристиане находят учение св. Церкви о преимуществе духа пред телом ни на чем не основанным. «Мы не можем принять взгляда на дух и тело как на белую и черную кость», — говорят они. — «Мы их обоих одинаково считаем благородными аристократами, рожденными от одного Отца и получившими одинаковые права на привилегированное положение в царстве вечности. В этом смысле они могут называться и равноценными. Если же гегемонию мы отдаем все-таки в руки духа, то не потому, что считаем его эссенциально более чистым и более святым, а просто потому, что плоть при всех ее жизнетворческих талантах не имеет столь выгодно отличающего духовное начало светоча сознания и разума»**. Однако можно ли на указанном основании признавать равноценность духа и плоти? Неохристиане, не желая считать дух «эссенциально более чистым и святым» в сравнении с плотью, в то же время признают за духом превосходство над плотью ввиду присутствия в нем «светоча сознания и разума». Но не составляют ли сознание и разум самую эссенцию, или сущность, духа человеческого? Не обусловливается ли и возможность святости только наличностью сознания и разума, которыми обладает дух человека? Что сообщает телу печать первозданной нравственной красоты, как не это «дыхание жизни Божией», дух самосознающий и разумный? Только дух просветляет плоть, отнимая у нее грубую животность***. «Светильник для тела есть око» (око духовное, т.е. разум), — говорит Иисус Христос. — «Итак, если око твое будет худо, то все тело твое будет темно» (Мф. 6, 22—23).

Несомненное превосходство души над телом естественно и побуждает нас, к соблазну Геккеля**** и подобных ему материалистов, прежде и больше всего заботиться о том, что составляет благо духовного естества нашего. В чем же должно состоять попечение наше о душе? Так как главное преимущество души человеческой состоит в том, что она предназначена к бесконечному совершенствованию, постепенно приближающему ее к высшему идеалу совершенства — Богу, то попечение человека о душе главным образом должно состоять в том, чтобы во всю жизнь постоянно и стройно развивать ее силы и способности. Мы разовьем свою душу, когда уму ее сообщим научное развитие, сердцу — эстетическое образование и воле — нравственное направление характера. Только при

* Увещ. к Феод. Т. 1. СПб., 1895. С. 39. Ср.: Ефрем Сирин. О сует. наст. ж. Творения св. отцев. 1849. Кн. 4. Гл. 7. С. 294; Клим. Рим. Коринф. II. Гл. 4; Пер. Преображ. 1895. С. 122; Ит. Ант. Рим. Гл. VI; Пер. Преображ. 1895. С. 293. Святоотеческому учению о душе человека посвящена целая книга В.Ф. Давыденко. Харьков, 1909.

** См.: Новый Путь. 1903. Июль. С. 274—275. Ср.: Мережковский. Л. Толстой и Достоевский. Т. II. С. XXVII—XXVIII.

*** См. нашу книгу «Современное декадентство и христианство». Киев, 1909. С. 197—199.

**** Мировые загадки. Перев. Ф.Капелюша. СПб., 1906. С. 185.

таком развитии духовных сил мы можем постепенно восходить к своему назначению и совершенству, «доколе, — по слову апостола, — все прийдем... в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Ефес. 4,13). Созданный с тремя главными стремлениями своего духа: ко всему истинному, прекрасному и доброму, человек весь, так сказать, обращен к своему Создателю, к вечной Истине, вечной Красоте и вечному Добру, к Которому и должен бесконечно стремиться. «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 6, 48) — вот высший идеал совершенства и главная задача жизни человека, исполнение которой, начинаясь во времени, должно продолжаться вечно.

Потребность научного развития своего ума до возможно полного познания истины* очевидна для каждого, кто сознает свое человеческое достоинство и хочет дышать атмосферой общечеловеческой жизни. Так как научное развитие, имеющее своей целью усвоение умственных завоеваний всего человечества, расширяет индивидуальное сознание до степени универсального, то после религиозного образования и нравственного воспитания нет ничего, что бы в такой мере, как оно, могло под знаменем дорогой для всех истины помогать нам в выработке общечеловеческих начал мысли и жизни, в достижении истинной гуманности, объединяющей всех людей в одну великую семью.

Гуманный человек стремится не столько к тому, чтобы все знать, сколько к тому, чтобы быть способным и готовым к восприятию всего достойного человеческого знания: homo sum et nihil humanum a me alienum puto, — говорили еще древние. Самым же достойным предметом человеческого знания является идея блага, или добра. Ближайшая связь разума, или истины, с добром нигде не выступает с такой наглядностью, как в воззрениях древних греков. Добродетель всегда представлялась им уделом мудреца или философа, устраивающего свою жизнь сообразно с высшим знанием. «Одному только разуму, — говорили они, — как мудрому попечителю, должно вверять свою жизнь»**. Конечно, нельзя отождествлять добро с истиной, как это видим в греческой этике, но тем не менее добро не может быть непричастным разуму. Разум является источником добра, и если он не всегда бывает нравствен, то это потому, что уклоняется от своего истинного назначения. Высшая задача разума сводится к тому, чтобы руководить человека по пути добра, освещать этот путь в союзе с его совестью и непосредственным инстинктом. Достоин осуждения не только разум, вредный для нравственности, но даже просто лишь бесполезный для нее. «Пуста речь философа, — говорил Пифагор, — которою

* Познание истины (истинное познание) состоит в согласии познания с познаваемым предметом как объективным фактом. См.: Катрейн. Вера и знание. Перев. о. Н. Липского / Вера и разум» 1914. № 1. С. 77—78.

** И. К. Изречения древнейших греческих мыслителей. Харьков, 1887. С. 102. Ср. С. 156.

не исцеляется никакая страсть человека. Ибо как нет пользы в том врачебном искусстве, которое не изгоняет болезней из тела, так нет пользы и в философии, если она не изгоняет зла из души»*. Научный инстинкт глубоко заложен в нравственной природе человеческой. «Наше стремление к истине, — говорит германский моралист-психолог Ульрици, — может иметь свой источник только в нашей нравственной природе. Основанием его служит нравственное назначение человека и внутреннее отношение его к чувству должного. Это нравственное отношение обнаруживается с отрицательной стороны тем, что человек вообще питает отвращение ко всякой лжи, обману и заблуждению. Ложь возмущает его даже в тех случаях, когда она не приносит ему ни малейшего вреда. В противоположность этому нами овладевает черезвычайно приятное чувство в тех случаях, когда мы, воспоминая или представляя себе что-нибудь, убеждены бываем в истине этого. Вот почему мы требуем, чтобы нас не обманывали и пламенно желаем истины»**. Греческ. ἀληθεία — истина не теоретическая, а нравственная — добро.

Само Божественное откровение предполагает инстинктивное стремление наше к такой истине, и дано оно вовсе не для того, чтобы мы делали из него мягкое возглавие своей лености и своему невежеству. В Ветхом Завете Сам Бог внушает людям приобретение мудрости и всяких полезных знаний (Пс. 91, 6—7; 38, 6; Прем. 6, 9, 26). И мы видим, что слово Божие не осуждает ни обширных познаний Моисея, «наученного всей мудрости египетской» (Деян. 7, 22), ни мудрости Соломона, глубоко постигшего различные царства природы (3 Цар. 4, 29—34), ни разума и мудрости Даниила и трех его товарищей, получивших образование при дворе царском в Вавилоне (Дан. гл. 1). Да и какая польза была бы осуждать научное образование, цель которого — искание истины? Рано или поздно, но истина обнаружится. «Истина возникает из земли» (Пс. 84 12). «Истина пребывает и остается сильною век, и живет и владычествует в век века» (2 Ездр. 4, 38). И религия Того, Кто сказал о Себе, что Он есть истина (Ин. 14, 6), очевидно, не может осуждать умственного образования. Сам Господь, пришедший просветить род человеческий, сравнивая ум наш с телесным зрением, а неведение — с мраком и слепотою, ясно дает видеть важность умственного развития (Лк. 11, 33—36; Ин. 12, 35, 46; Мф. 6, 22; 15, 14). Он обличал только ложную мудрость и заблуждения человеческие, а не истинное знание (Лк. 11, 52; Мф. 22, 29). Потому-то еще в отрочестве Он, «исполняясь премудрости, преуспевал» в ней (Лк. 2, 52. Ср. 40) и любил слушать учителей и спрашивать их (ст. 46). Апостолы внушали верующим,

* Там же. С. 106.

** См.: В.И.Голубинский. Нравственная природа человека. Перев. из соч. Ульрици «Grundziige der practischen Philosophie». Bd. I, 1873 / Православный собеседник. 1877. Ноябрь. С. 432—433.

чтобы они не были «детьми по уму», но были «совершеннолетними» (1 Кор. 14, 20), и молились о них, чтобы они возрастали «в познании и всяком чувстве», чтобы «познавать лучшее» (Фил. 1, 9—10); они желали, чтобы христиане «были мудры на добро» (Рим. 16, 19), удаляясь только от мудрости и философии ложной (1 Кор. 8, 1; Кол. 2, 8. Ср. Кор. 1—3 гл.). Св. отцы и учители Церкви признавали важное значение для христианина даже языческой философии. «Некоторые, считая себя даровитыми, — пишет Климент Александрийский, — не хотят коснуться философии, ни изучать диалектики или вообще естественного созерцания и науки, а ищут одной простой веры; но ведь это то же самое, что, не прилагая ни малейшего старания к виноградной лозе, хотят тотчас получить и грозды»*. По словам его, философия «детоводительствовала эллинов ко Христу, представляя в себе истину, хотя и темно, и не всю, но по частям»**. Св. Василий Великий в своем наставлении юношам, как пользоваться языческими сочинениями, высказывает ту мысль, что в философском учении была тень откровенных истин, предызображение истины***. Христианская религия не только допускает, но даже требует, чтобы в нее верили не потому, что она хороша или нравственно высока, а потому, что она есть объективная истина, основанная на фактах и могущая быть точно доказанной, как доказываются всякие другие факты****. Ап. Павел, хорошо знакомый с эллинской мудростью (Деян. 17, 28; 1 Кор. 15, 33; Тит. 1, 12)*****, доказывал, что Господь Иисус есть Христос Сын Божий (Деян. 9, 22; 17, 3, 11; 28, 23. Ср. Мф. 11, 45, Ин. 5; 36, 39. 10; 25, 38). «Мы возвестили вам силу и «пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия» (2 Петр., 16. Ср. 1 Ин. 1,1—3; Деян. 4, 20; 22, 15). Приведенные слова Священного Писания вполне подтверждают ошибочность очень распространенного еще в первые века мнения, будто христианство как

---

* Stromata. Lib. I. P. 24—25.

** Stromata. Lib. I. P. 326, 331, 336.

*** Творения. Ч. IV. Сергиев Посад, 1892. С. 318—338. Точно так же относились к классическому образованию и прочие знаменитые церковные писатели: св. Григорий Богослов, бл. Иероним, бл. Августин (см. у архим. Бориса (Плотникова) «История христианского просвещения в его отношении к древней греко-римской образованности». Гл. 4, 5 и 7). Св Иоанн Златоуст в принципе держался такого же взгляда на научное образование, как и все другие отцы Церкви, хотя нельзя не сознаться, что он с большею строгостью, чем они, относился к этому образованию.

**** См. нашу вступит лекцию «К вопросу о методологической реформе русского богословия». Харьков, 1909. С. 17.

***** См.: проф. Н.Н. Глубоковский. Благовестие ап. Павла и греко-римское право / Христианское чтение. 1910. Май—июнь. С. 612, прим. 2038.

религия варварская требует веры без рассуждения*; такой веры требует римский католицизм, а не истинное христианство, что признает даже такой тенденциозный историк, как Дрепер. Причиной преследований науки со стороны католицизма, по словам этого историка, было то, что «Запад, повинуясь своему утилитарному духу, который уважает все практическое и пренебрегает всем отвлеченным, занялся распространением материальной власти»**. Напротив того, греческая церковь, — говорит Дрепер, — «со времени восстановления наук, никогда не становилась враждебно к успехам знания. Она сохраняла уважение к истине, с какой бы стороны она ни приходила. Замечая видимые разноречия между своими истолкованиями откровенной истины и открытиями науки, она всегда ожидала, что явятся удовлетворительные объяснения и примирения, и в этом она не ошиблась»!***

Сомневающиеся в потребности научного образования для христианина обыкновенно указывают на то, что в христианстве все основывается на вере, между тем как область науки есть область знания, и должна она быть независима от веры. Но начала веры и знания по самому существу своему неотделимы друг от друга. «Верою разумеваем» (Евр. 11, 3), — говорит ап. Павел. Трудно предположить, чтобы верующий человек не мыслил о предмете своей веры, или, наоборот, чтобы ученый, исследуя, в то же время не верил, по крайней мере, в свой исследующий разум. В самом деле, какая наука в последней своей основе не зиждется на вере? Историк верит письменным памятникам, оставленным предками, и по ним воспроизводит прошлую жизнь людей. Естествоиспытатель верит в то, что сообщают ему соработники по науке, верит в их опыты, исследования и заключения; воспринимая верой результаты их исследований, он дополняет их собственными изысканиями, которые верой усвояются последующими тружениками науки. Что всякому человеческому знанию присущ элемент веры, это подтверждается и тем, что ни одна наука без исключения не может обойтись без таких первичных предположений (например, о невидимых атомах вечной материи, бесконечном и безначальном времени), которые не могут быть доказываемы, а могут быть принимаемы лишь на веру, будет ли это религиозная или научная

---

* Цельс называет христианство βάρβαρον δόγμα (Ориген. Contra Cels. II, 2). Апологет Татиан признается, что он нашел истину в этой «варварской философии» βάρβαρος ψιλοσοψία С. 28, 29, 35). В наше время «неохристиане» обвиняют православную Церковь в том, будто бы она отрицает всякое значение науки, равно как искусства и вообще культуры. (Мережковский. Л.Толстой и Достоевский. Т. II. С. XXV—XXIX. Ср.: Т. I. С. 127—155; 255—257; 277— 278; Д.В. Философов / Новый Путь. 1903. Январь. С. 40).

** Дрепер. История умственного развития Европы. СПб., 1885. Т. 1. С. 232—233.

*** Дрепер. История отношений между католицизмом и наукой. СПб., 1876. С. 7.

вера. Вообще только по недоразумению можно говорить о чистом знании, в котором нет веры. С другой стороны, не существует и веры без соответствующего знания, которым бы она по возможности проникалась, осмысливалась, просветлялась, углублялась и логически оправдывалась в сознании человека. Потому-то Сам Господь познание выставляет как необходимое условие религиозной веры: «Сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого, истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17, 3). Ап. Павел называет язычников «безответными» именно за то, что они не познали того, что можно знать о Боге; за то, что закрыли свои глаза на видимую тварь, через рассмотрение которой становятся видимыми невидимые свойства Божии (Рим. 1, 18—20).

В решении вопроса об отношении религии христианской к науке, равно как и к искусству, говорят, что у Евангелия нет непосредственных точек соприкосновения с наукой и искусством. Наука и искусство тем лучше, чем они свободнее, человечнее. Вопросы науки и искусства не могут быть христианскими вопросами, как не может быть христианского вопроса об электричестве, о телефоне, так, говорят, и не должно быть христианского вопроса о театре, о безубойном питании*! Но хотя христианство «не берет на себя решения вопросов о правильности той или другой астрономической теории, о стороне какого-либо произведения искусства, однако для него не безразлично, не ведет ли наука, переступая границы своей компетенции, к отрицанию религии или нравственности, не служит ли искусство низшим инстинктам человеческой природы**? Христианство влияет на науку, а равно на искусство, возвышающим и одухотворяющим образом, причем свобода их ничуть не стесняется. Христианских вопросов об электричестве или телефоне, конечно, не может быть, но христианская наука возможна и действительно есть, насколько она способствует истинному богопознанию***.

В чем должно состоять научное развитие? Оно касается ближайшим образом упражнения и направления умственных сил человека, и обнимает собою как формальную, так и материальную сторону развития их. Как же должно развивать умственные силы в формальном отношении? Главная умственная сила человеческая есть разум, который должен быть светильником и руководителем нашим на пути жизни (Сир. 17, 5—7; Мф. 6, 22—23; Лк. 11, 34—35). Его справедливо называют зрением духовных предметов: «Что значит глаз для тела, — говорит св. Иоанн Златоуст, — то самое и ум для души»****. Очевидно, что для упражнения этой умственной силы в формальном отношении необходимо действительное зре-

* Тареев. Дух и плоть / Богословский вестник. 1905. Январь. С. 24.
** Проф. Л.П. Кудрявцев. Современная церковно-общественная жизнь / Труды Киевской дух. Академии. 1906. Январь. С. 154.
*** Проф. Д.И. Богдашевский (ныне еп. Василий). Евангелие как основа жизни / Труды Киевской дух. Академии. 1906. Апрель. С. 563.
**** Беседы на Матфея. 20. Творения. Изд. 2. 1843. Т. I. С. 430.

ние, или созерцание, духовных предметов, как для упражнения и развития зрительной силы глаза необходимо действительное зрение видимых предметов. Только намеренной деятельностью упражняются и развиваются органы души и тела.

Но этого мало. Надобно еще, чтобы предметы зрения достаточно подпадали нашему наблюдению. В приложении к разуму это значит: надобно входить с предметами мира духовного в некоторое непосредственное сношение и соприкосновение, как телесный глаз входит в такое сношение с предметами мира видимого, т.е. необходимо быть в общении с Богом и миром духовным. Без этого общения ведение духовное никогда не взойдет на степень знания ясного, действительного, определенно-убедительного, подобно тому, как слепой с закрытыми глазами, у которых не повреждена, однако же, сила зрения, не может знать определенно о светящихся и освещаемых предметах, пока не откроются глаза его*.

Другая очень важная умственная сила человека есть рассудок с своими вспомогательными способностями: способностью представлений, памятью, силой воображения и пр. Рассудок всегда обращен на познание всего видимого, тварного, конечного; наблюдение и опыт, обобщение и наведение — вот формы проявления этой силы. Поэтому мы разовьем свой рассудок в формальном отношении, когда приучим его, во-первых, к внимательности при наблюдении явлений, законов и сил природы, во-вторых — к добросовестности, или к тому, что в мире ученом известно под именем объективности, чуждой всякой тенденциозности, и, наконец, к достаточной осмотрительности, простирающейся как на объем, так и на содержание наблюдаемых нами фактов. Все это нравственные требования или качества.

Что же касается материального развития умственных сил, от которого, главным образом, приобретает нравственную ценность наше образование, или содержания тех истин, которыми должен питаться, возрастать и крепнуть наш ум, то в этом отношении горизонт доступной нам истины весьма обширен; христианство еще более расширило его, принесши и распространивши сверхъестественное откровение. «Сверхъестественное откровение, — говорит Катрейн, — проливает более обильный свет на истины, доступные разуму, и сообщает нам кроме того истины, недоступные разуму»**. Каким же характером должно отличаться наше материальное научное развитие? Без сомнения, религиозно-нравственным. Откровение естественное и откровение сверхъестественное одинаково должны приводить нас к познанию Существа Высочайшего. Православные моралисты говорят даже, что откровение естественное только тогда и будет правильно понято нами, когда будет постигаться в свете Божества, что для истинного познания его

* Еп. Феофан. Письма о христианской жизни. Ч. III. С. 384.

** Die katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien. С. 321. Ср.: его же. Вера и знание. Перев. о. Н.Липского / Вера и разум. 1914. № 16. С. 403.

необходим божественный свет, «подобно как для зрения нашего, кроме способности видеть, заключающейся в самом глазе нашем, нужен еще свет, и возбуждающий эту способность к действию и посредствующий между органом зрения и предметами, подлежащими зрению. «Во свете Твоем, Господи, узрим свет», — говорит пророк. «Только при свете солнечном возможна для нас вся широта свойственного нам зрения и вместе с тем все представляется в своем натуральном виде; так точно только при свете Божественного откровения возможна для нас потребная нам широта знания и полная достоверность его»*.

Мало того. Хотя современная наука доселе еще основывается на Аристотеле и наш ум еще с благоговением останавливается на мире идей Платона как прототипе всех вещей видимого мира**, однако нельзя отрицать того, что наука веры обязана христианству таким прогрессом, о котором и не мечтал древний мир. Если ап. Павел говорит, что во Христе «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2, 3), то этим он хочет сказать, что, если мы в Нем познаем и находим спасение своей души, то здесь для нас открывается также бесконечно богатый новый материал для научного познания и получается возможность истинно понимать порядок мировой и своей собственной жизни. Только христианство дает нам ответ на высшие и глубочайшие вопросы человеческой жизни и общего бытия, научая нас познавать Бога, разуметь назначение человека, последнюю цель и судьбу мира.

А какое значение может иметь познание отдельных явлений в жизни мира и человека, если оно не связано с познанием целого? Если последнее возможно только на почве христианства, то на этой же почве могут иметь свою ценность и все частные познания. Главное же здесь заключается в том, что христианство как дело народное сделало новые величайшие истины достоянием всех людей. Между тем духовное образование в античном мире никогда не было достоянием народа; к нему считался способным только тесный круг собственно граждан: Odi profanum vulgus et arceo!***.

Научное развитие, отличающееся в материальном отношении религиозно-нравственным характером, должно быть на первом плане у каждого христианина. Не всем, конечно, можно и нужно знать многое в области богооткровенного учения веры (1 Кор. 2, 2; 3, 2—3. Ср. 2, 16), но никому из верующих не свойственно быть невеждою в этой области. Если невежество в других сферах знания есть только недостаток, более или менее важный, то невежество в науке веры есть тяжкий грех, так как для всех без

* Проф. прот. Н.Фаворов. Очерки нравственного православно-христианского учения. Киев, 1863. С. 69—70.

** Только эти идеи для христианина, по толкованию преосвящ. Никанора, архиеп. Херсонского, не отдельные, самостоятельные сущности, а мысли единой Высочайшей Личности — Бога (см. его «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Т. II. СПб., 1888).

*** Хр. Э. Лютард. Апология христианства. С. 949. Прим. 9.

исключения обязательно «размышлять о законе Господа день и ночь» (Пс. 1, 2).

Есть люди, которые извиняют себя в упущении этого важнейшего долга довольно распространенным мнением, будто бы изучение предметов веры не безопасно: «Знание надмевает, — говорят они вслед за апостолом — а любовь назидает» (1 Кор. 8, 1). Конечно, любовь важнее всякого знания, но отсюда еще не следует, что истинное знание не есть благо. Без всякого знания о добре нельзя быть нравственно-добрым, и отношения между нравственностью и знанием очень тесны: знание, с одной стороны, помогает выработке основных нравственных понятий: духовности, свободы, истины, справедливости, гуманности, с другой — устраняет предрассудки, невежество и т.п.*. Правда, знание надмевает, но именно поверхностное знание, о котором Бекон Веруламский говорит, что оно удаляет от Бога, между тем как знание основательное опять приводит к Нему. Примеры большего или меньшего отчуждения от положительного учения веры некоторых представителей богословской науки также мало говорят против религиозного образования, как и примеры всякого злоупотребления полезными предметами — против познания этих предметов. Да и вообще, если с образованием нередко возникает неверие, то из этого никак не следует, чтобы первое само по себе было причиной последнего. Человек образованный может гораздо легче давать произвольное направление своей мысли, чем необразованный, в котором неразвитая мысль походит скорее на своего рода инстинкт: вот что делает неверие возможным среди людей, более или менее развитых в научном отношении. Если бы образование само собой порождало неверие, то всякий образованный человек, естественно, так сказать, перерастал бы свои религиозные верования, внушенные ему с детства, и непременно становился бы неверующим. Но на самом деле это не так. Как всегда были, так и теперь есть люди, соединяющие с обширной ученостью глубокую религиозность. Когда Пифагор изобрел свою знаменитую теорему о квадрате прямоугольного треугольника, то он принес богам в жертву гекатомбу; а Кеплер († 1630) свою известную книгу о гармонии мира закончил таким одушевленным словословием Богу: «Благодарю Тебя, Творец и Владыка, что Ты сподобил радости восхищаться делами рук Твоих. Я возвещал людям славу Твоих дел, поскольку мой конечный дух мог постигнуть Твою бесконечность. Где сказал я что-либо недостойное Тебя или выражающее желание собственного прославления, в том милостиво прости меня**». Но не только вожди науки далекого прошлого, но и выдающиеся представители современного точного знания, вплоть до естествознания, в преоб-

* О нравственном значении знания или научного развития см.: проф. прот. П.Я. Светлов. Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения. Ч. II. Киев, 1898. С. 185—188.

** См.: Е. Пфеннигсдорф. Иисус Христос в современной духовной жизни. Перев. Харьков, 1907. С. 73.

ладающем большинстве оказываются по меньшей мере людьми верующими, а очень многие — искренними христианами.

Доказательства тому собраны в изобилии по первоисточникам, например, в работе Табрума: «Религиозные верования современных ученых» (Москва, 1911 г.)*. Особенно поучителен в этом отношении недавно произведенный самым Табрумом среди английских и американских ученых опрос относительно двух следующих положений: 1) усматривают ли они противоречие между фактами, установленными наукой, и основными учениями христианства и 2) считают ли они современных ученых за людей неверующих и относящихся отрицательно к христианству? На оба эти вопроса подавляющее большинство ответило отрицательно, чем решительно опровергло весьма распространенный в настоящее время предрассудок о несовместимости научного образования с верой**. Истинные представители науки всегда суть в то же время ученики небесной («сходящей свыше») мудрости, о которой ап. Иаков говорит, что она «чиста, потом мирна, скромна, послушлива, полна милосердия и добрых плодов, беспристрастна и нелицемерна» (Иак. 3, 17). Небрегущие о долге религиозного образования говорят еще, что все в религии сводится к индивидуальному настроению, личному религиозному переживанию*** — словом, к религиозному чувству; познавательному элементу в ней будто бы нет места. Но можно ли переживать что-либо своим чувством, не зная наперед предмета переживания? Возможно ли самое переживание без всякого представления о том, что переживается? Насколько элемент знания необходим в образовании религиозного настроения, можно видеть из следующего соображения. Не всякое религиозное настроение есть христианское настроение. Религиозное настроение христианина несравненно чище, благороднее настроения нехристианина, и это, конечно, потому, что христианское понятие о Боге бесконечно выше нехристианского. Не признающие за религиозным знанием того значения, какое имеет оно в христианстве, забывают, что христианское настроение не может быть там, где нет истинной, правой веры в учение Иисуса Христа. Кто не мыслит так, как учит мыслить Христос, тот не может иметь и того настроения, какое свойственно истинному Его последователю. Спаситель учит: «Без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15, 5), — а отрицающие всякое значение религиозного знания хотят быть христианами без Христа, не веря в Его учение. Без всякого понятия о предмете религиозной веры немыслима и самая вера, ибо хотя «вера принадлежит преимущественно сердцу», или чув-

* Tabrum. The Religions Beliefs of our Seientists. London, 1911. Русск. перев. под ред. Кожевникова и Соловьева.

** См об этом прекрасные статьи В. А. Кожевникова в «Богословском вестнике» за 1911 год под заглавием «Преобладание научного сомнения в современном неверии».

*** См.: В. Яковлев. К вопросу о догматах и догматическом развитии Церкви / Новый путь. 1904. Май. С. 101.

ству, «но начинается в мыслях». Правда, область веры есть по преимуществу область чувства, почему существо веры не может исчерпываться религиозным знанием, но еще менее возможно отрицать значение знания в области веры (Ин. 17, 13; 2 Кор. 3 гл; Иак. 5, 19—20). «Конечно, — говорит известный западный писатель, — религиозное чувство, внутреннее и личное соотношение с божественным порядком существенно и необходимо в религии», но религия есть нечто гораздо большее. «Человеческая душа не дает разрывать себя и не позволяет возводить себя к той и другой из своих способностей, какую кому угодно избрать и поднять на степень единственной, осудив все прочие на сон. Человек не есть только существо чувствующее и поэтическое, воображением порывающееся за пределы видимого, действительного мира; он желает знать и верить; для него мало, что душа его восторгается и восхищается, ему нужно установить и успокоить ее в известных убеждениях, сообразных с его стремлениями. Он просит у религии, кроме благородных и чистых радостей, еще света, и если она не разрешает ему тех нравственных задач, которые обступают его мысль, то она может быть поэзией, но не религией»*.

Итак, не в этих и подобных им возражениях против обязательности религиозного просвещения для всякого христианина коренятся действительные причины, объясняющие недостаточно внимательное отношение многих христиан к науке веры. Главная из такого рода причин заключается в отчуждении нашего светского, так называемого образованного, общества от церковных порядков жизни. Ап. Павел наставляет верующих: «Слово Христово да вселяется в вас обильно, со всякою премудростью; научайте и вразумляйте друг друга псалмами, словословием и духовными песнями, во благодати воспевая в сердцах ваших Господа» (Кол. 3, 16). «Не представляется ли это наставление, — скажем словами одного из отечественных богословов, — чем-то решительно неприложимым к нашей жизни и поведению в обществе? Светская литература, светские беседы, светское пение и музыка близко ли подходят к слову Христову, к беседе христианской, к славословию и песням духовным? Конечно, осуждать в обществе все, что не прямо относится к учению и делам благочестия или не облечено в форму христианского назидания, было бы неразумным ригоризмом, но, к прискорбию, не по внешнему только строю, а по самому духу своему общественная среда наша большей частью такова, что способна скорее отучить христианина от всякого богомыслия, чем располагать его к духовному образованию себя»**.

Впрочем, так как область знания слишком обширна, то было бы преступлением со стороны человека витать в этой области, не стараясь усовершать себя и в разных других, кроме духовных, предметах, особенно же в тех, которые более необходимы и по-

* Гизо. Размышления о сущности христианской веры. Пер. проф. о. Н. Сергиевского. М., 1865. С. 3—4.

** Проф. прот. Н. Фаворов. Цитир. соч. С. 72.

лезны для нас и наших ближних в настоящем или имеющем быть нашем звании. Умственное образование христианина не может исключительно ограничиваться созерцательными истинами веры; нам нужны многие другие знания, которые нисколько не мешают нам быть добрыми христианами, а между тем для общественной и личной жизни могут быть в практическом отношении наиболее драгоценны. Отцы Церкви не только позволяли христианам учиться светским наукам, необходимым для настоящей жизни, но одобряли это и призывали к этому. «Подлинно, — пишет св. Григорий Богослов, — что всякий, имеющий ум, признает первым для нас благом ученость, и не только сию благороднейшую и нашу ученость, которая, презирая все украшения и плодовитость речи, емлется за единое спасение и за красоту умосозерцательную, но и ученость внешнюю, которою многие из христиан, по худому разумению, гнушаются как злохудожною, опасною и удаляющею от Бога»*. И это вполне понятно. Предмет всякой учености или науки есть истина. Для христианина истина есть Сам Бог. Но эта истина, определеннее понимаемая как согласие нашей мысли с самою сущностию вещей**, с бытием в себе, как существует в объективном мире ноуменов, есть еще только предмет веры и надежды, открывается нам ныне как бы только в тусклом стекле. Нам обещано увидеть эту истину лицом к лицу лишь в будущей жизни (1 Кор. 13, 12). Однако мы и здесь, на земле, обязаны исследовать феномены мира, в которых она открывается, как в своем отражении, чтобы за ними если не вполне увидеть, то хотя отчасти заключить о самом существе ее. Поэтому всякую науку как продукт стремления человека к истине св. Церковь благословляет как первую ступень той лестницы, которая ведет человека на небо, к подлинной Истине — живому и личному Богу. Потому же труды и подвиги познания, которыми полно прошлое каждой науки, она чтит, бескорыстию их искренно удивляется, признавая их важное значение для жизни в сем веке. Она в молитвах своих благодарит за них Творца всяческих, видя в успехах по усвоению всех добрых и душеполезных учений проявление богоподобного духа человеческого***. Гуманизм же всех этих наук

---

* Слово над гроб. Вас. В. Творения. Т. IV. 1844. С. 63—64.

** См. нашу статью «Несколько критических замечаний по поводу мнения немецкого философа Лянге о сравнительном значении для развития науки взглядов Протогора и Платона на познание / Вера и разум. 1894. № 16. С. 167.

*** См.: Молебн. пение при нач. учения. Потому-то ей особенно дороги и близки науки собственно о человеке как имеющие непосредственное отношение к области религии и христианства. Правда, в психологии обычно считается научным говорить лишь о явлениях и не касаться вопроса о субстанции, выходящего за пределы явлений, но и такое исследование в области психологической науки, если только оно ведется объективно, действительно нетенденциозно, может дать

она принимает, как отблеск участия к страждущему человечеству, в борьбе с разного рода злом, господствующим в мире, будет ли это бедность, несправедливость, преступление, болезнь и т.п., участия, могущего найти себе конечное оправдании только в искупительном подвиге Спасителя. В этом отношении так называемые специальные науки (медицина, социология, политическая экономия, правоведение и под.) имеют в ее глазах особенную этическую ценность, «поскольку они вооружают нас средствами борьбы с самыми источниками зла в человеческом обществе, лежащими в социально-экономическом строе последнего»*.

Но, обогащая свой ум разнородными познаниями, человек одинаково должен чуждаться как беспорядочного многознания, которое собирает беспрестанно разнообразные познания, не оживляя и не связывая их никаким общим началом и не направляя ни к какой определенной цели, так и узкого педантизма, по которому человек своей специальности, своему кругу знаний, не столь важному по отношению к Царству Божию, приписывает высшее достоинство, нежели божественному призванию быть мудрым и благочестивым. Это упорное и кичливое суемудрие представляет большие затруднения для истинно нравственного развития; ибо до тех пор, пока не научится человек подчинять знание идее, ученость науке, науку религии, до тех пор он чужд истинного просвещения, которое обязательно делает его скромным и смиренным (1 Кор. 3, 18–20; 8, 2). Поэтому-то Спаситель заповедует нам с мудростью змия соединять простоту голубя (Мф. 10, 16), ибо, по словам Его, сокрытое от мудрых и разумных открывается младенцам (Мф. 11, 25)**.

---

богатый материал для правильных и полезных выводов и по вопросам о природе души и под. И такие выводы действительно делаются, например, проф. Г.П. Челпановым в ст. «Об экспериментальном исследовании высших умственных процессов». (Вопросы философии и психологии. 1909. Январь–февраль. С. 1–30). Но даже и в таких областях знания, как математика и механика, выступают иногда положения, говорящие в пользу религиозно-нравственных истин, например, о нематериальности человеческой души, о ее бессмертии и под. Так, физик Н.И. Шишкин в своих работах стремился показать, что даже с чисто механической точки зрения нет оснований непременно полагать, что при смерти нашего физического организма должны разрушаться все его психофизиологические продукты (из ст. проф. Лопатина / Вопросы философии и психологии. 1907. Ноябрь–декабрь. Кн. 90. С. 519).

* См.: проф. прот. П.Я. Светлов. Христианское вероучение в апологетическом изложении. Т. II. Киев, 1912. С. 289.

** Об отношении между умственным и религиозно-нравственным развитием человека более обстоятельнее см.: проф. М.А. Олесницкий. История нравственности и нравственных учений. Ч. I. Киев, 1882. С. 268–276; проф. С. Глаголев. Религия и наука в их взаимоотношении к настоящему XX столетию. Сергиева Лавра, 1900.

# XLIV
## Эстетическое образование сердца с христиански-нравственной точки зрения

Представление о прекрасном, развитие которого составляет предмет эстетического образования сердца, по своей внутренней сущности весьма близко соприкасается с понятием о разумном, об истинном и нередко служит выражением последнего. Идея красоты, вплетаясь в наше мышление и проникая его собою, побуждает нас к полноте, целостности и законченности знания, к изяществу внешней формы наших мыслей, благодаря чему самая мысль приобретает особенную выразительность и силу. По тесной связи своей с понятием о разумном, об истинном, искусство, осуществляющее собою идею прекрасного, еще в древности называлось «учителем народов*». Не уча нас прямо, оно при посредстве художественных форм показывает нам истину in concreta, как предмет наглядного созерцания, являет ее нам гораздо более осязательным образом, чем наука, которая преподносит нам истину in abstracto, в форме общих отвлеченных понятий, не для всякого доступных. Созерцание красоты в некоторых случаях может даже более приблизить нас к истине, чем чисто опытное или рассудочное теоретическое исследование.

Потому-то, например, Шиллер, этот поклонник прекрасного, философ и поэт, отдает эстетическому созерцанию истины решительное предпочтение пред ее теоретическим постижением. Всякий знает, что можно заниматься решением научных вопросов, «касаясь их лишь щупальцами холодного рассудка», по выражению Ницше. Имея это в виду, Шиллер ставит идеал, чтобы всякое знание «созревало до красоты», т.е. чтобы истина усвоялась не одним только холодным умом человека, но и всем его существом, чтобы она переживалась им в себе, как переживается красота в момент наслаждения ею**. Отсюда понятно, почему искусство может давать познание истины большинству людей, между тем как наука служит только сравнительно меньшему кругу людей.

Принимая во внимание сказанное, можно дать следующее определение искусства: оно «есть, — скажем словами преосвящ. Амвросия, архиепископа Харьковского, — род душевной деятельности, в котором людьми, особо одаренными, идеи ума, ясно сознанные и усвоенные сердцем, силою фантазии, по законам изящ-

* Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 689. В духе этого названия Пифагор говорил: «В жизни, как в статуе, все части должны быть строго соразмерены». Такова именно жизнь мудреца: «Ккогда мудрец откроет уста свои, то из них виднеется красота души его, как из храма, когда откроют его двери, виднеются красивые статуи». (И. К. Изречения древнейших греческих мыслителей. Харьков, 1887).

** Павел Левитов. Истина и красота / Вера и разум. 1904. № 11. С. 425–426.

ного, воплощаются в образах посредством слова, или удобного для этого вещества»*. Выходя из этого понятия об искусстве, святитель определяет цель его таким образом: «Силою красоты и ее впечатлений привлекать и прививать истину в сердцах человеческих, так как, по слову Спасителя, только истина может освободить человечество от заблуждений, а вместе с тем и от пороков и недостатков (Ин. 8, 32)**; она же отражает и всех врагов человеческого совершенства и преспеяния, как молится псалмопевец: «Истиною Твоею потреби их» (Пс. 53, 7).

Есть мыслители, которые утверждают, будто бы удовольствие, получаемое от созерцания красоты, есть нечто случайное, несущественное для нашей природы, и искусство будто бы служит только к тому, чтобы более прочно и удобно закрепить то удовольствие, которое доставляет нам скоропроходящая красота природы***. Но созерцание прекрасного и восхищение красотою не есть явление случайное, а существенное и сродное нашему духу. О музыке, например, св. Григорий Нисский прямо заявляет, что она «согласна с нашим естеством»****. Заявление это настолько характерно, что заставляет предположить подобное же отношение его и к другим искусствам. Ведь все искусства так близки между собой по своей цели и самому источнику. А св. отец, как увидим ниже, и высказывает благоприятные мысли об источнике всех искусств, именно о примышлении (как он своеобразно выражается), т.е. о творческой способности человеческой души. «Почему, — спрашивает Ульрици, — способность созерцать прекрасное есть только у человека, но нет ее у животных? Объяснением этого служит то, что в существе человека есть влечение к прекрасному. Влечение это так же глубоко лежит в природе человека, как и все другие влечения... Оно обнаруживается уже в детях тем, что они любят наряжаться и с удовольствием смотрят на свою наряженную фигуру. У мужчин и женщин, у народов цивилизованных и так называемых дикарей влечение это обнаружива-

---

* О значении искусства в деле воспитания и образования / Вера и разум. 1898. № 2. С. 63.

** Там же. С. 72.

*** Потребность красоты, по мнению подобного рода мыслителей, есть только свидетельство несовершенства нашей природы, и создание красоты, как прямо утверждает Мендельсон (1729—1786) и непрямо намекает Кант, не входило в планы Божественного творчества. Особенно резко выразилось презрение к красоте в нашей отечественной литературе. Красота, по учению Чернышевского и его последователей, принадлежит к кругу бесполезного, ни для чего не нужного, составляющего праздную забаву для праздных людей (См.: Е. Амфитеатров. Исторический обзор учений о красоте и искусстве / Вера и разум. 1889. № 19. С. 293—296; № 23. С. 475—499; 1890. № 6. С. 258).

**** Творения. Т. II. С. 13. М., 1861.

ется также очень заметно»*. Всякий призван принимать то или другое участие в искусстве, стремящемся развить и удовлетворить чувство красоты, и если он не производит ничего в этой области, то, по крайней мере, наслаждается красотой. Самый простой человек, если он не подавлен совершенно житейскими инстинктами, своим умом и трудом немало жертвует для красоты. И чем выше человек по своему развитию, чем менее подавлен он физической нуждой, тем более жертвует он для красоты, тем более умственной и физической работы употребляет он для нее.

Сам Бог есть Высочайшая Красота**. То же должно сказать и об отражении этой красоты в природе и искусстве. Творец назвал природу, как во всей совокупности, так и в отдельных частях ее, «хорошею весьма» (Быт. 1, 31), назвал, конечно, в смысле соответствия формы с творческой идеей или того, что составляет сущность прекрасного в художественном творчестве, в котором материя преобразуется сообразно с идеей прекрасного и как бы одухотворяется, освобождаясь от своих грубо чувственных свойств***. «Природа, — говорит Н.Иванцов, — великая и вечная вдохновительница художников, и во всех наших образах, во всех эстетических переживаниях предметов проявляется уже врожденное, бессознательное искусство»****. Первым же Высочайшим Художником является, по словам св. Иоанна Златоуста, Сам Творец природы — Бог*****, Который «всему видимому дал надлежащий порядок и красоту»******. Но Бог не только Творец красоты, но и Первоисточник ее, и от Него получают красоту как сотворенные Им вещи, так и сам человек, по своей духовной природе имеющий образ и подобие Божие. «Любовь, — говорит св. Иоанн Златоуст — обыкновенно возбуждает в нас следующие три предмета: или телесная красота, или великое благодеяние, или любовь к нам другого. Каждый из этих предметов сам по себе может воспламенить нашу любовь... В Боге же не одно только, но все три совершенства можно видеть в такой высокой степени, что невозможно выразить их словами. И во-первых, красота этого блаженного и нетленного Существа неизъяснима, ни с чем не сравненна, превосходнее всякого слова и выше всякого разумения» и т.д.*******. «Кто не верует

---

* В.И. Голубинский. Нравственная природа человека / Православный собеседник. 1877. Декабрь. С. 610—611.

** Ср.: гр. Л. Толстой. Что такое искусство. М., 1898. С. 41.

*** Красота известного предмета именно и состоит в том, что идея как бы просвечивает сквозь его чувственную оболочку, так что он, оставаясь материальным, в то же время носит в себе яркую печать духа.

**** Искусство и природа / Вопросы философии и психологии. 1895. Сентябрь. С. 426 и дал.

***** Творения. Т. IV. С. 122. СПб., 1898.

****** Творения. Т. IV. С. 56.

******* Творения. Т. V. С. 156. Подобный же взгляд на первоисточник красоты высказал и языческий философ Плотин, следовавший в этом

в Господа — пишет св. Василий Великий, — тот не близок к природе истинной Красоты и не пускается в умозрение о Ней. Ибо... только в Божием естестве познается собственно прекрасное, согласно с Псалмом, в котором сказано: «красотою Твоею и добротою Твоею»*. Будучи Источником красоты, Бог научает главному возбудителю красоты — искусству — и людей. О некоем Веселиииле, назначенном для художественного украшения скинии, от лица Самого Бога говорится Моисею: «Я исполнил его Духом Божиим, мудростью и всяким искусством составлять искусные ткани, работать из золота, серебра и меди, резать камни для вставливания и резать дерево и делать всякую художественную работу» (Исх. 31,1 и дал.). «Когда при Моисее в пустыне строилась скиния, — говорит св. Иоанн Златоуст — то, без сомнения, в то время была нужда... в даре зодчего, каким образом приготовить виссон, гиацинт, багряницу, порфиру. Бог сообщил благодатный дар — зодческий, дар сшивать и ткать, плавить золото, обделывать камни и соединять их»**. И по мнению св. Григория Нисского, искусство ведет свое начало от Бога: «примышление (т.е. творческая сила человеческого ума), — говорит он, — есть драгоценнейшее из всех благ, данное Богом», ибо в книге Иова говорится, что Бог «Сам научил человека искусству и даровал жене — уменье ткать и вышивать узоры»***. К таким искусствам, происходящим, по мнению св. отца, от Бога, т.е. от данного Богом для промышления их ума, Григорий Нисский относит, очевидно, и живопись (узоры ведь недалеки от живописи), потому что на возражение, что человеком примышляется иногда и нечто негодное, дает ответ, что это уже злоупотребление дарованными от Бога способностями, которое возможно во всяком искусстве, в том числе и в живописном****. Будучи даром Божиим по своему существу, человеческое искусство самым своим происхождением непосредственно обязано присущей религиозному чувству потребности искать своего выражения во внешнем культе. Высшее призвание искусства состоит в том, «чтобы быть жрицею, которая в образе прекрасного поведает народам тайны высшего мира»*****. Но если искусство возникло и не из религиозных, а чисто эстетических потребностей человеческого духа, то во всяком случае оно как выражающее собою жизнь духовную всегда находилось в ближайшей связи с религией как областью духовной жизни по преимуществу. Древнейшим очагом искусства была религия. Так было, например, не говоря уже о восточных на-

случае своему учителю Платону и в свою очередь оказавший влияние на таких великих отцов Церкви, как Кирилл Иерусалимский, Василий Великий и Григорий Богослов. (См.: С.А. Ананьин. Учение Плотина о прекрасном / Вера и разум. 1903. № 3. С. 99. Ср. С. 104).

* Творения. Изд. 3. Ч. II. М., 1891. С. 192.

** Творения. Т. III. С. 882 и дал.

*** Творения. Т. IV. С. 336–337.

**** Там же. С. 339.

***** Kahnis. Kunst und Kirche. Leipzig, 1865. S. 56.

родах древности, в древней Греции и Риме, где религиозные верования нашли для себя самое совершенное выражение в искусстве, почему оно считалось там как нечто священное. Платон называет поэта «ἱερόν πράγμα», «ἱερόν χρῆμα»*. Поэтому Геродот мог сказать о Гомере и Гезиоде, что они создали греческих богов. Гораций** и Овидий*** прямо приписывали себе «божественное» воодушевление. Мысль о соприкосновении души поэта в момент творческого вдохновения с высшим трансцендентным миром всегда предносилась сознанию человечества. Припомним, например, слова нашего бессмертного поэта (Пушкина):

«Но лишь божественный глагол
До слуха чуткого коснется,
Душа поэта встрепенется,
Как пробудившийся орел».

Религиозный характер художественного вдохновения признавался многими мыслителями, занимавшимися анализом творческих процессов в поэзии. Так, например, проф. Е.В.Амфитеатров говорит по этому поводу, между прочим, следующее: «Без особенной таинственной причины не можем объяснить себе возникновения идеалов в душе художника... При зачатии художественных идеалов душу художника, особенно чуткую к красоте, озаряет высшая божественная сила, и при этом озарении художник мгновенно усматривает скрытый в душе его божественный первообраз вещи... Это – возбуждение к развитию божественной идеи, причем мы являемся не страдательными, а деятельными ее органами. Дело человека состоит здесь в том, что при божественном внушении он умеет начать нечто, в понимании и развитии чего действует уже самостоятельно»****. Не свидетельствует ли религиозный характер поэтического вдохновения о самой тесной связи истинного искусства с религией, так что вслед за упадком религиозного одушевления неминуемо должен следовать упадок искусства, что мы и видим в наше время?*****

Все эти факты показывают, что созерцание красоты в искусстве не только естественно, но может оставаться чистым и святым. После всего вышеизложенного ясно, насколько состоятельна теория, пытающаяся доказать, что искусство по самому своему существу будто бы противоположно христианству и что первые христиане несочувственно относились к нему как к чему-то греховному. Хотя эта теория не нова (на ее почве возникло древнее

* Платон. Ион. С. 534.
** Гораций. Carmina. Lib. IV. C. 6. V. 29–30.
*** Овидий. De art. amor. Lib. Ш. V. 549.
**** О существе и свойстве художественной деятельности. Прибавления к творениям св. отцов. Ч. XXV. С. 518.
***** Проф. П.И. Линицкий. Об искусстве. Труды Киевской дух. Академии. 1905. Сент. С. 15.

иконоборчество), однако на протестантском Западе и доселе говорят о той ненависти (Kunsthass) к искусству, которою будто бы отличались многие отцы Церкви. Правда, лучшие знатоки истории христианского искусства считают эту ненависть не более как басней*. Но следы рассматриваемой теории заметны даже во взглядах на этот предмет наших «неохристиан», которые по адресу Церкви выражаются так: «Искусство не может быть святым в историческом христианстве»,** т.е. будто бы отвергается им как нечто предосудительное.

Несправедливость этой теории очевидна для всякого. Созерцание прекрасного в природе, в поэзии и других искусствах освящается христианской религией, если оно устремлено к идеалам вечной красоты, которой преходящие красоты природы — только бледные отражения. Христианин, по обетованию Господа «ожидающий неизреченной красоты «нового неба и новой земли, на которой обитает правда» (2 Петр. 3, 13), не может равнодушно относиться к тем прекрасным созданиям природы и искусства, которые предвосхищают, низводят, так сказать, с неба на землю вечные образы красоты, являющиеся, таким образом, как бы золотой цепью, соединяющею небо с землею***. Пусть при этом в христианине всегда живет сознание, что настоящая жизнь не даст полной, совершенной красоты, что ее красота только преддверие, ведущее к иной, высшей красоте. Но «разве прихожая королевского дворца хуже хибарки нищего? Разве подготовительные работы истинного маэстро не в тысячу раз лучше, чем всевозможные tanstuch плохого кропателя?»**** «Пока история еще продолжается, — пишет Вл. Соловьев, — мы можем иметь только частные и отрывочные предварения (антиципации) совершенной красоты; существующие ныне искусства, в величайших своих произведениях схватывая проблески вечной красоты в нашей текущей действительности и продолжая их далее, предваряют, дают предощущать нездешнюю, грядущую для нас действительность и служат, таким образом, переходом и связывающим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни»*****.

Понимаемое таким образом созерцание красоты в природе и искусстве не как пустая забава, а как дело весьма важное и назидательное для христианина, не может быть отвергаемо христианством.

В поисках красоты человек легко находит ее прежде всего в природе, так как она повсюду разлита здесь. Потому-то древние греки называли вселенную Κόσμος, т.е. красотой. Какое умиле-

---

* F.X. Kraus. Geschichte der christl. Kunst. Bd. 1. C. 58.

** Новый Путь. 1903. Март. С. 143 и дал.

*** Э. Навиль. Вечная жизнь. Перев. свящ. проф. В. Сергиевского. М., 1865. С. 7.

**** Fischer. Der Glaube an die Unsterlichkeit naoh seinem Einfluss auf das sittliche Leben. S. 78.

***** Общий смысл искусства / Вопросы философии и психологии. Кн. V (1890). С. 95.

ние и какой восторг испытывала обуреваемая суетой и скорбями жизни душа св. псалмопевца, когда он обращался к созерцанию богосозданной красоты природы, это видно, между прочим, из следующих его слов: «Ты возвеселил меня, Господи, творением Твоим; я восхищаюсь делами рук Твоих. Как велики дела Твои, Господи! дивно глубоки помышления Твои!» — восклицает псалмопевец (Пс. 91, 5—6. Ср. Пс. 118, 28— 29). Замечательно, что и св. подвижники любили избирать для своих подвигов такие места, которые отличались особенной красотой. Из множества свидетельств касательно этого можно указать для примера на письмо св. Василия Великого к св. Григорию Богослову, где первый с восторгом описывает другу своему красоту избранного им для подвижнической жизни уединения*. Но есть у нас пример выше всех примеров. Сам Божественный Учитель наш, по слову пророческому, «прекраснейший из сынов человеческих» (Пс. 44, 3), в полевой лилии усматривал такую красоту, в какую не облекался даже Соломон в дни величайшей славы своей (Мф. 6, 28—29). Любя красоту природы, Он учил народ на полях, красовавшихся жатвою, при море с живописными видами, охотно удалялся для молитвы на холмы и горы, и дивное преображение Его во время молитвы совершилось на одной из красивейших гор Палестины**.

Не меньшую красоту усматривает христианство, точно также благословляя ее, в произведениях поэзии и других искусств. Потому-то св. Василий Великий искусства, «необходимые для жизни и служащие к украшению» ее, считает признаком разумности и вообще высокого достоинства природы человеческой***.

Прекрасное в поэзии является в псалмах и песнопениях ветхозаветных и новозаветных, которые суть истинно поэтические создания творчества, одушевляемого Самим Духом Божиим. Христианская религия, жаждущая Царства Божия на земле, Царства света и добра, не может не благословлять работы художественного слова, в котором человеческая жизнь достигает наиболее полного своего изображения, если только эта работа совершается в духе заветов Евангелия. Потому-то ап. Павел, знакомый, по крайней мере, с некоторыми греческими поэтами, читал их произведения и приводил из них изречения для своих боговдохновенных целей. Знаменитейшие отцы Церкви, как, например, св. Антоний Великий, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Ефрем Сирин, Григорий

---

* И у всякого смертного есть склонность искать и находить красоту в природе и так или иначе любоваться ею. «Кто способен любить природу, — говорит Д.Леббок, — тот обладает великим даром, и если он охладит в своем сердце это чувство или заглушит его, то неминуемо так или иначе будет страдать от этого... чувство любви к природе служит большою опорою для наших душ» (см. его «Успехи и радости жизни». СПб. 1890 г. С. 262).

** О созерцании красоты в природе см.: И.К. Гладкий. Эстетическое созерцание природы / Вера и Разум. 1913. №№ 5 и 6.

*** Творения. Изд. 3. Ч. II. М., 1891. С. 91. Ср. Ч. VI. 1892. С. 204.

Богослов и Григорий Нисский нисколько не считали грехом знакомиться с перлами эллинской поэзии. Трое же последних был даже сами поэты, из которых св. Ефрем и св. Григорий Богослов писали настоящие стихотворения, называемые гимнами, а Григорий Нисский равняется им по обилию художественных образов и поэтических сравнений, постоянно встречающихся в его творениях.

Прекрасное в других видах искусства точно так же освещалось во все времена истинной религией. Древний храм Иерусалимский был образцом зодчества и соединенных с ним искусств. По евангельскому сказанию, Иисус Христос возмутился духом при пророчественном созерцании будущих развалин этого прекраснейшего храма и плакал при мысли о предстоящем разрушении самого великого града (Лк. 19, 41—44). Он же, по преданию, Сам благоволил отобразить Лик Свой на полотне, когда этот Лик не мог быть воспроизведен искусством живописца, дав через это людям такое художественное произведение, которому в живописи, конечно, не могло быть ничего равного. Религиозно-нравственную живопись признавали и одобряли св. отцы Церкви. Св. Григорий Нисский, как мы видели, относил такого рода живопись к искусствам, происходящим, по его мнению, от Бога*. Даже скульптуру, вообще не пользовавшуюся сочувствием в древнем христианстве, признавали св. отцы и готовы были удивляться искусству ваятеля, когда он «из распадающейся глины мог образовать невообразимую красоту художественного произведения»**. В христианской Церкви, с первых времен существования принявшей некоторые из этих искусств под свое покровительство, все, по возможности, носит печать красоты: внешнее и внутреннее устройство ее богослужения, ее обряды, торжественные и печальные, и проч. — все исполнено св. поэзии и высокой художественности. Конечно, много не поэтического вносится в это исполнителями ее предначертаний и уставов, но это уже делается не по ее вине, а вопреки ее желанию***.

Итак, христианство высоко ценит все истинно прекрасное. Что сказал Спаситель, когда одна женщина, по всей вероятности, Мария, сестра Лазаря, во время вечери в Вифании, в доме Симона прокаженного, «приступила к Нему с аловастровым сосудом мира драгоценного и возливала Ему возлежащему на голову» (Мф. 26, 7; Мк. 14, 3; Ин. 12, 3)? Ученики Его при этом «вознегодовали и говорили: к чему такая трата? Ибо можно было бы продать это миро за большую цену и дать нищим» (Мф. 26, 8—9). Господь же сказал им: «Что смущаете женщину? она доброе дело

* Творения. Т. VI. С. 339.

** Ни у кого из отцов Церкви IV в. не встречаем таких благосклонных, принципиального характера замечаний об искусстве вообще, как у св. Василия Великого и св. Григория Нисского (см.: Ив.С. Бачальдин. Изобразительные искусства и св. отцы Церкви IV века / Вера и Церковь. 1902. Кн. 10. С. 675—677).

*** Проф. прот. Н. Фаворов. Очерки нравст. православно-христианского учения. Киев, 1863. С. 85—86.

сделала для Меня. Ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете. Возлив миро сие на Тело Мое, она приготовила Меня к погребению». (Мф. 26, 10—12). «В поступке Марии мы видим, — говорит проф. М.Д.Муретов, — выражение поэзии любви, бескорыстный дар преданной до самоотвержения души, возвышенный порыв охваченного восторгом чистой любви сердца. Она совершает то же, что делают люди, выражающие восторг и поэзию своей любви в прекрасных эстетических формах великолепного храма, монумента, картины, статуи, музыки и под... Поэзия ее любви к Богочеловеку и Его идеалам, увлечение ее Его глаголами вечной жизни и единым на потребу выразились именно в этом «прекрасном деле — καλὸν ἔργον», — в эстетике намащения Владыки вечной жизни драгоценным и настоящим нардовым миром, наполнившим весь дом благовонием»*.

Из всего этого следует, что такие ненавистнические возражения против искусства, какие вышли из уст, например, Тертуллиана**, составляют более или менее частное мнение весьма немногих из писателей первых веков христианства, и притом увлеченных монтанистическим аскетизмом. Если древняя Церковь в лице своих апологетов от чего отвернулась***, то только от того выродившегося античного искусства, служившего интересам одной лишь грубой чувственности, какое она застала при своем появлении в мире****. Такую же характеристику языческого искусства (собственно, живописи) дает ученый Жюль Март. «Кажется, — говорит он, — что греко-римские живописцы не знали других сюжетов, кроме любовных. За редкими исключениями, их мифологические картины суть только чувственные и сладострастные анекдоты»*****.

«Искусство у язычников, — замечает и Катрейн, — было лишь заманчивой и увлекательной гетерой и служило, главным образом, чувственности»******. Эти замечания об античном искусстве вполне подтверждаются археологическими раскопками Помпеи и Геркуланума*******. Самого же по себе искусства, или искусства в его принципе, Церковь не отвергала, наилучшим доказательством че-

---

* Иуда предатель / Богословский Вестник. 1905. Сентябрь. С. 42.

** De idolatria. С. 1 и 3.

*** См. А.П. Голубцов. Об отношении христиан II—III столетия к искусству / Богослов. Вестник. 1903. Октябрь. С. 180—188.

**** Характеризуя тогдашнее искусство, св. Иоанн Златоуст замечает: здесь «бес сидит в нагом изображении. Истуканы изображают то блуд, то безумную страсть к мужчинам... Везде сладострастие, везде разврат, везде изображения незаконных кровосмешений и неистовых страстей» (Творения. Т. V. С. 333. СПб., 1899).

***** Руководство к этрусской и римской археологии. Перев. Первова. М., 1890. С. 89—91; 95—98.

****** См. его «Вера и Знание» в перев. свящ. Н. Липского / Вера и разум. 1914. № 16. С. 493.

******* См.: В. Классовский. Помпея и открытые в ней древности. СПб., 1856.

го является археологический инвентарь катакомб, в которых она существовала в эпоху гонений. Из изучения этих христианских усыпальниц ученые археологи вынесли то убеждение, как раз в противоположность мнению наших «неохристиан» об отвержении историческим христианством классического искусства, что древние христиане и свои могилы любили украшать теми же мифологическими образами (цветами, ветвями виноградной лозы, крылатыми гениями, дельфинами и пр.), какими украшались греко-римские памятники. Очевидно, они хотели вложить христианское содержание в эти античные художественные формы*. Когда христианская Церковь по прекращению гонений получила право открытого совершения своего богослужения, она наметила теперь задачу дать новое направление отживавшему свой век классическому искусству, пересоздать его, очистить от языческих элементов и в этом очищенном виде применить к своим богослужебным потребностям. Та реакция всему языческому, которая была столь естественна для многих христиан в пылу борьбы с гонителями — идолопоклонниками теперь ослабела. И то слишком суровое аскетическое направление (вследствие постоянного ожидания смерти в эпоху гонений), которое препятствовало, конечно, свободному развитию и удовлетворению эстетических потребностей, по причине наступившего спокойствия потеряло свою силу. Вследствие этого в рассматриваемое время явственно начинает расцветать самостоятельное христианское искусство**. Первый христианский император, св. Константин Великий, видимо, способствовал развитию этого искусства***.

Стоит только принять все это во внимание, чтобы признать, что христианство не только не отвергало истинного искусства, но и могущественно содействовало усовершенствованию его во всех отраслях. Оно открыло искусству новый мир высших идей и вдохнуло в него новую душу и жизнь****. Совершенство древнегреческого искусства состояло, главным образом, в умении художника обращаться с материалом, или в технике, как это показывает и самое название его по-гречески τὲχνη. Греческое искусство отличается несравненной красотой, ясностью и законченностью внешних форм, но в нем все-таки не было того, что сообщает искусству возвышенный характер. То, что оно изображало, есть лишь земное в его идеальной форме. Христианское же искусство представляет в себе предчувствие небесного, вечного, для которо-

* См. нашу книгу «Современное декадентство и христианство». Киев, 1909. С. 158.

** Ив.С. Бачальдин. Изобразительные искусства и св. отцы Церкви IV века / Вера и Церковь. 1902. Кн. 9. С. 526—527.

*** Евсевий Кесарийский. Соч. в русск. перев. СПб., 1858. Т. II. Жизнь царя Константина. Кн. III. Гл. 30—40. С. 191—197. Кн. IV. Гл. 58. С. 274 и др.

**** См. Aesthetik Гегеля. Изд. V. Hotho. 2 Aufl. 1842. Bd. 2. S. 70. и дал.

го все земное и скоропроходящее есть только подобие, а не самое проявление или осуществление его, как это предполагалось в античном искусстве*. В самом содержании религии Богочеловека, в Котором «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9), есть столько возвышенно-прекрасного, что художественное творчество, стремящееся к воспроизведению идеальной красоты, всегда находило и будет находить в нем неисчерпаемый источник для созданий истинного искусства. Как благотворно было влияние христианства на прогресс в искусстве, это доказывают величайшие произведения в области священной поэзии, живописи, пения, музыки, скульптуры и архитектуры. Одни только храмы, созданные в средние века и до сих пор представляющие собою прекрасные образцы архитектуры, какое яркое свидетельство за то, что христианство содействовало процветанию искусства! Рим, Венеция, Милан и другие города Италии со своими прекрасными архитектурными сооружениями, со своими богатыми музеями живописи и скульптуры — созданиями таких великих мастеров, как Микель-Анджело, Мурилье, Рафаэль и др., до сих пор являются теми местами, где художники всей Европы заканчивают свое художественное образование!**.

Всякое истинное искусство нравственно, потому что Бог, от Которого оно происходит, есть не только абсолютная Красота, но и абсолютное Благо, а потому безнравственное искусство не может быть истинным искусством. По Платону, нравственное благо есть красота, стоящая выше всякого выражения, красота вечная, несозданная и неисчезающая. Только созерцание самой красоты, по его мнению, дает цену человеческой жизни, и человек, которому дано было бы созерцать эту «чистую, простую и беспримесную» божественную красоту, должен был бы «порождать не образы добродетели, а истинную добродетель»***. Таким образом, у Платона красота и добродетель нечто нераздельное. Это учение имело свой отголосок и в учении древних христианских писателей, видевших в Боге не только высшее Благо, но и высшую Красоту. Конечно, учение о тождестве добра и красоты есть преувеличение Платоновой этики, но в этом воззрении кроется та доля истины, что добро не может быть непричастным красоте. Красота служит наиболее достойной формой добра: «В конце концов, — говорит Гюйо, — если можно отрицать, что прекрасное всегда бывает добрым, то нельзя отрицать того, что доброе всегда прекрасно»****.

Но вопрос об эстетическом развитии сердца гораздо глубже. Именно спрашивают: в каком отношении стоит эстетическое образование к нравственному? Откуда возникает в нашей природе потребность эстетического образования? Вышеупомянутый нами

* Лютард. Апология христианства. Перев. А.П. Лопухина. СПб., 1892. С. 508—509. Ср. С. 953.

** Катрейн. Вера и Знание / Вера и разум. 1914. № 16. С. 494.

*** Plato. Convivium. 201, 211—212 и др.

**** Диуаи. La morale anglaise contemporaine. Paris, 1885. D. 145.

моралист-психолог Ульрици выводит эту потребность из одного и того же нравственного чувства — из чувства должного. По его словам, «чувство должного говорит нам, чем должен быть человек с нравственной стороны, но в этом чувстве дан только как бы зародыш этого или намек на это. Сила воображения развивает этот зародыш или намек в воззрение или созерцание, которое наглядно представляет совершенное существо человека в соответствующем ему совершенном явлении, и таким образом делает доступной нашему восприятию идеальную форму человека»*. Это внутреннее созерцание красоты служит в свою очередь нормой для созерцания внешней красоты. «Человек, — говорит Ульрици, — только потому и сочувствует прекрасному в природе, что в макрокосмосе мира явлений видит микросмос своего собственного существа и в красоте природы созерцает отображение своей собственной красоты. Изображение какого-нибудь ландшафта, животного или цветка никогда не бывает художественным, если оно служит только точною копией того, что есть в природе. Чем точнее отображается в нем природа, тем более оно теряет красоты. Оно делается художественным произведением только в том случае, когда в него привносится человеческое ощущение, чувствование и волнение, когда в расположении и соединении частей отражается гармония человеческого образования частей. Другими словами, оно становится художественным произведением только тогда, когда оно не просто только копирует природу, но истолковывает ее, т.е. изображает ее так, что человек понимает ее, чувствует влечение к ней, может погружаться в нее своей мыслью и как бы находит себя в ней». Вообще «в основании всякой художественной деятельности, — продолжает тот же моралист-психолог, — лежит влечение к изображению, к олицетворению, а это влечение в свою очередь основывается на стремлении к совершенству, возбуждаемом чувством должного»**. Отсюда естественно, что «под влиянием прекрасного, как заметил еще Платон, у нас по преимуществу возбуждается сочувствие к доброму и истинному (Ср. Филип. 4, 8). Оно есть наилучшее средство к тому, чтобы открывать нашу личность, наше сердце для всего доброго и истинного. Такое действие производит прекрасное, с одной стороны, потому что масштабом и прототипом всякой красоты служит красота человеческая, а с другой — потому что всякая красота требует согласия формы с содержанием, явления с сущностью. Прекрасное становится для нас прекрасным, возбуждает в нас удовольствие и любовь только тогда, когда оно есть вместе с тем истинное и доброе, когда мы видим в нем не просто только прелесть формы, приятные для нас линии, цвета и движения, но и совершенную законосообразность, целесообразность и порядок, совершенное соединение частей в одном целом, равно

* В.И. Голубинский. Нравственная природа человека. Перев. с нем. // Православный собеседник. 1877. Декабрь. С. 626.

** Там же. С. 616—617.

как и совершенное образование духа и характера, совершенство ума, воли и деятельности.

В какой бы малой мере ни были все эти свойства в данном явлении, но они непременно должны быть в нем, иначе оно не будет казаться нам прекрасным»*. Поэтому истинная красота должна состоять в гармонии нравственного совершенства с его конкретным воплощением, быть, по выражению Платона, «сияющим добром»**. Только такая красота, представляющая собою синтез добра и соответствующего ему художественного выражения, есть действительное благо, только она, по выражению Ф.М.Достоевского, «спасает мир»***.

Отсюда уже открывается, что эстетическое развитие сердца может помогать нравственному нашему развитию. Ибо в основе его лежит одно и то же стремление к должному и нравственно совершенному, почему истинная красота формы производит всегда тем более чарующее впечатление, чем более высокое нравственное содержание скрывается за прекрасной оболочкой. Так именно всегда смотрели на красоту наиболее достойные ее служители. «Высшая цель искусства, — говорит выдающийся английский эстетик и моралист, Д.Рескин, — состоит в том, чтобы дать нам верный образ благородного человеческого существа». Истинное назначение искусства он находит «в подъеме нравственного состояния людей»****. Уже в том несомненная заслуга истинно-прекрасного, что оно приучает человека чувствовать красоту добродетели и безобразие порока. Эстетическое созерцание возбуждает в человеке любовь к прекрасному и «стремление к подражанию и копированию его в своей не внешней только, но и внутренней жизни. С другой стороны, эстетически развитый человек воспитывает в себе отвращение ко всему безобразному и отвращается от всего уродливого и низкого. Эстетическое образование нередко предохраняет человека от того цинизма, который так близко граничит с безнравственностью.

Затем, созерцание прекрасного способно освежать нашу душу, доставлять нам самые чистые удовольствия, которые укрепляют наши силы и хотя на время примиряют нас с печальной действительностью, с пошлостью и суетой жизни человеческой. Потому-то св. подвижники в созерцании красоты природы почерпали силы для борьбы с искушениями греха или плоти. Едва ли был и есть такой человек, который никогда не находился бы под влиянием этой красоты и не ощущал бы умиротворяющего ее действия.

* Там же. С. 130—131.

** Сочинения Платона, переведенные и объясненные Карповым. Ч. IV. Пир. С. 207.

*** Взгляд Достоевского на нравственную пользу эстетического созерцания изложен в его статье «Г-бов и вопрос об искусстве». Т. IX. Ч. I. СПб.: изд. Маркса, 1895. С. 44—87.

**** Лекции его об искусстве, читанные в Оксфордском университете в 1870 году. Перев. Когана. М., 1900. С. 27—48.

Иногда испытывающему душевные волнения достаточно бывает выйти на свежий воздух и пройтись по зеленому полю и он, так сказать, вдыхает в себя тот мир, который царствует в вообще прекрасном мире Божием, и в это время самое ощущение бытия и жизни чувствуется им как счастье:

«Тогда смиряется души моей тревога,
Тогда расходятся морщины на челе;
И в небесах я вижу Бога,
И счастье я могу постигнуть на земле».
(Лермонтов).

Нельзя не обратить внимания еще на то, что красота смягчает твердое каменное сердце, делая его более нежным и чувствительным. «Бывают минуты в жизни, — пишет Шиллер, — когда мы готовы бываем прижать к груди каждый цветок, каждое отдаленное созвездие, обнять всю природу, как свою возлюбленную»*. Под влиянием прекрасного мы скорее сделаемся способными к любви и сочувствию, охотнее подадим милость нищему или простим обиду нашему ближнему. Искусство выдавливает слезы сострадания и жалости из глаз эгоиста, никогда не плакавшего о других. Освобождаясь в эстетическом созерцании от вещественной действительности, мы отрешаемся от нашего собственного вещественного «я». В нас умолкают личные стремления и интересы... «Личное наше «я», занятое обыденными интересами и преисполненное опасений за собственное благополучие, остается совершенно в стороне. Освободиться на некоторое время от нашего любезного, но тягостного «я», чувствовать облегчение от удушающей тяжести и однообразной суеты, неотделимых от этого «я», — вот истинное счастье, доставляемое эстетическим созерцанием»**. Искусство зверя укрощает и превращает в человека. «Поэт, — говорит Шекспир, — недаром сочинил, будто Орфей зачаровывал деревья, камни и потоки, потому что на свете нет ничего настолько упорного, твердого и свирепого, чтобы на время не укрощалось музыкой»***. Эстетические наслаждения могут быть благотворны для нравственности, наконец, и в том отношении, что они объединяют людей, способствуют сознанию ими своего братства. «Искусство, — говорит Гюйо, — отвлекает отдельное лицо от его собственной жизни, чтобы заставить его жить жизнью всеобщей»****.

* Перевод Н.В.Гербеля. СПб., 1884. Т. 3. С. 398.

** И. Фолькельт. Современные вопросы эстетики. СПб., 1899. С. 28.

*** Венецианский купец. Т. I. С. 1. «Эстетическое наслаждение — это благодатный роздых, перемирие в нашем внутреннем разладе; оно прекращает в нас эту рознь, привлекая все стороны нашего существа к восприятию того, что заключается в художественном произведении». В. Шербюлье. Искусство и природа. СПб., 1894. С. 34.

**** Искусство с точки зрения социологии. Перев. А. Пыпина. СПб., 1891. С. VII.

Когда мы наслаждаемся образцовыми произведениями искусства или любуемся красотой природы, то в это время «сознание нашего я в эгоистическом смысле совершенно отсутствует и дает место противоположным влечениям»*. И это, конечно, потому, что предметы красоты доступны одновременно многим и не истощаются вследствие наслаждения ими**.

Впрочем, надобно заметить, что одностороннее эстетическое развитие сердца, или мысль (Шиллера)*** о том, будто эстетическое развитие, оказывающее столь благотворное влияние на нравственность, может заменить собою нравственное развитие, заступить место воспитания совести, есть мысль ложная и опасная. Одно эстетическое образование без нравственного может даже полагать великие опасности для добродетели и поставлять нас в противоречие с ней. На примере это яснее. Представим себе какую-либо сестру милосердия с развитым эстетическим чувством, но с подавленным чувством нравственным. Найдет ли она достаточно сил в одном своем чувстве для совершения высокого нравственного подвига, будучи обязана в холерном бараке, среди нечистот и грязи, в тиши и незаметно для всех ухаживать днем и ночью, с риском для своей жизни, за больным, пораженным отвратительной болезнью! Ее развитое чувство прекрасного не возмутит ли всю природу ее против отвратительных симптомов болезненности порученного ей больного! Конечно, могут заметить, что мы должны развивать в себе не одно только чувство прекрасного, но и чувство высокого, которое есть вид прекрасного и которое возвышает нас над чувственным миром, приводит к сознанию духовной сущности нашей и среди бедственности этой жизни ставит нас выше всякой бедственности. Но стоически возвышенные идеалы, на которые ссылается Шиллер, будут ли достаточны в данном случае для того, чтобы успокоить волнуемое и оскорбляемое чувство красоты? Вообще же не надо забывать, что во многих случаях чувство высокого тоже может стоять в противоречии с требованиями добродетели. То, что приковывает наш дух в эстетически высоком, есть сила, обнаруживающаяся в нем без всякого отношения к нравственному направлению и нравственной деятельности этой силы. Великие характеры, создаваемые фантазией драматургов и вообще поэтов, представляемые историческими личностями нового и

---

* Боборыкин. Красота, жизнь и творчество / Вопросы философии и психологии. Кн. 16. С. 58.

** Павел Левитов. Действие прекрасного на душу / Вера и разум. 1903. № 17. С. 237.

*** Е. Амфитеатров. Исторический очерк учений о красоте и искусстве / Вера и разум. 1889. № 24. С. 529—553. Учение Шиллера об эстетическом нравственном воспитании изложено в следующих его сочинениях: «Письма об эстетическом воспитании человека», «О нравственном приложении эстетических обычаев», «О возвышенном», «О грации и достоинстве», «О наивной и сентиментальной поэзии» и «О театре, рассматриваемом, как нравственное учреждение».

старого времени, распространяют вокруг себя блестящий свет и окружаются им, как ореолом. Но во всех великих личностях, исторических и вымышленных, есть односторонности и недостатки: возвышенная энергия их духа является с примесью греха и страсти. А в этом и лежит опасность признавать нравственно добрым то, что в эстетическом отношении удивительно, но в моральном отношении должно быть порицаемо, именно опасность создать свою собственную мораль по этим эстетическим образцам. И как много есть людей, которые в своем восхищении эстетически возвышенным и великим приводятся в морали к ложному гениальничанью, антиномизму, признанию своих прямых обязанностей ничтожными, мелочными, филистерскими, как они выражаются, вместо того, чтобы просто быть честными или верными своему долгу и призванию*!

Черезмерное пристрастие к эстетическим наслаждениям обыкновенно изнеживает человека, расслабляет его душу, делает ее неспособной к серьезному труду, к подвигу, без которых невозможна никакая добродетель. По словам Гюйо, такое «расслабляющее действие искусства часто было наблюдаемо на народах, которые, слишком упражняя свои способности созерцания и воображения, теряют иногда свою способность действия»**. Но самая главная опасность черезмерного увлечения красотой в ущерб нравственности заключается в том, что оно приучает человека оценивать явления не по их внутреннему содержанию, а по внешнему виду. Все прекрасное, хотя бы под его блестящей мишурой скрывалось нравственно злое, имеет оправдание в себе самом, заслуживает уважения и преклонения; все же некрасивое само по себе достойно порицания и уничтожения. Отсюда порок, прикрытый не соответствующей ему изящной оболочкой, как бы обольщает человека и очаровывает его, и притом гораздо более, нежели суровая, часто непривлекательная на вид добродетель***.

Эстетическое образование, таким образом, само по себе, независимо от его внутреннего нравственного содержания, не сообщает еще нам нравственных сил и может стоять в глубоком противоречии с нашей добродетелью, как это ясно доказали еще древние греки — великие поклонники красоты и в то же время не менее великие антиномисты****. Вопреки платоническому верованию, нельзя полагаться на одно эстетическое образование в той надежде, что, увидев и полюбив прекрасное, человек и сам сделается лучше и внутренне станет прекраснее. Опыт показывает, что, видя и любя прекрасное, человек сам может быть безобразнее собственных своих произведений. Сделать самого человека

* Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 55—56.
** Искусство с точки зрения социологии. С. 349.
*** Павел Левитов. Цитир. ст. С. 246—247.
**** Из творений Лактанция. Перев. Е. Карнеева. СПб., 1848. Ч. I. С. 364.

прекрасным так же трудно, как образовать из куска крепкого мрамора прекрасную статую*.

Итак, тесная связь эстетического развития с нравственным не подлежит никакому сомнению. Бесспорно, в эстетическом есть и должен быть момент моральный. Все дурное в моральном смысле в большинстве случаев бывает некрасивым и с эстетической точки зрения. Воровство, пьянство, грубый разврат, ложь, трусость, шпионство и т.п. одинаково отвратительны как для нравственного, так и для эстетического чувства. Когда в каком-либо произведении искусства наносится оскорбление нравственному чувству, то через это разрушается и то эстетико-гармоническое впечатление на душу, которое должно быть произведено истинным искусством, чуждым всякой нечистоты и грязи. Чистота и целомудрие есть необходимое требование, вытекающее из сущности самого искусства, и если правда, что искусство тесно связано с чувственностью, то последняя все-таки должна быть под господством духа**. Конечно, искусство — не мораль в обыкновенном смысле слова. В противоположность взгляду гр. Л.Толстого на искусство***, последнее не только служит нравственному благу людей, но преследует и чисто эстетические цели. Но когда, с другой стороны, мы слышим от современных нам декадентов**** заявления, что нравственность не должна иметь никакого отношения к эстетике или, по их терминологии, к теории «чистой красоты», которая будто бы только одна имеет реальное значение, и потому нравственные рассуждения совершенно неуместны в эстетической критике, то мы должны решительно протестовать против таких заявлений*****.

Очевидно, после всего этого,христианин должен быть разборчив в отношении к искусствам вообще! Правильная оценка достоинства известных произведений искусства не всякому доступна или, вернее, доступна лишь получившим эстетическое образование, но каждый может отличить истинно прекрасное от мнимо прекрасного по самому действию на душу его тех или других созданий искусства. Характер же этого действия, благоприятный или неблагоприятный, определяется как качеством порождающей их творческой деятельности художника, так и степенью нравственного развития созерцающих художественные произведения. Большой знаток искусства Д. Рескин говорит: «Искусство руки — безусловно точный показатель нравственного уровня самого художни-

---

* Полн. собр. проповедей Амвросия, архиепископа Харьковского. Т. II. Харьков, 1902. С. 167—168.

** Rothe. Theologische Ethik. Zw. Aufl. Bd. 5. Wittenberg 1871. S. 135—136.

*** См.: Что такое искусство. Вып. I. С. 70—75.

**** См. нашу книгу: «Современное декадентство и христианство». С. 62 и дал.

***** Обстоятельно сказано об отношении эстетического образования к нравственному в «Истории нравственности» проф. М.А. Олесницкого. Ч. I. Киев, 1882. С. 250—268.

ка, а во вторых... — показатель нравственного уровня той нации, к которой художник принадлежит»*.

Искусство может иметь глубоко нравственное значение, даже не разрабатывая прямо вопросов морали. Надобно только, чтобы мир иной, лучшей действительности, в который вводит нашу душу творческое вдохновение художника, был наполнен чистыми и светлыми образами и затрагивал в нашей душе одни высокие, лучшие ее стороны, будил только хорошее, честное, высокое и прекрасное. Таким образом, назидательность искусства, его нравственное значение вполне обусловливаются нравственной личностью художника. Только люди более или менее нравственные могут быть творцами действительно художественных произведений искусства. Как Создатель дивной красоты природы есть Бог благой и совершенный, так и творец подлинно художественных произведений человеческого искусства по своим нравственным качествам должен по возможности уподобляться Высочайшему Художнику**, от Которого он получил свой дар. «Чтобы достигнуть созерцания прекрасного и божественного, всякий человек, — говорит Плотин, — должен сделаться прекрасным и божественным»***. Труд людей, производящих безнравственные произведения искусства, по мнению св. Иоанна Златоуста, достоин осуждения, так как обнаруживает безнравственность самих художников****. Чем более безнравственное искусство служит грубой чувственности, тем более оно становится в противоречие с своим собственным благородным источником происхождения. Поэтому только тот делается истинным художником, кто очищает и возвышает свою собственную душу, чтобы на ее струнах находили себе отголоски те звуки, которые приходят из мира идеалов и напоминают нам о том, что за пределами дисгармонии этого мира существует гармония вечного бытия*****.

В тесной связи с моральностью творческой деятельности истинного художника стоит и другое ее свойство — верность нравственно-психологической правде. Истинный художник, где только это сообразно с содержанием его произведения, нравственные явления изображает так, как они есть, т.е. в их истинности, изображает не какой-либо другой нравственный миропорядок, как именно действительный******. Поэтому если известный живописец Ге на своей картине «Что есть истина?» изображает Иисуса Христа, как говорит Гнедич, «озлобленным преступником»*******, то он таким недостойным

---

* Лекции по искусству. С. 81.

** Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т IV. С. 122.

*** С.А.Ананьин. Учение Плотина о прекрасном / Вера и Разум. 1903. № 3. С. 101. Ср. № 2. С. 48.

**** Творения. Т. VI. С. 23. Т. VII. С. 239.

***** Лютард. Апология христианства. Перев. А.Л. Лопухина СПб., 1892. С. 511.

****** Мартенсен. Т. II. С. 690.

******* История искусств. 1897. Т. III. Вып. 2. С. 487.

изображением Его не только оскорбляет нравственно-религиозное чувство, но и унижает самое искусство подменой идеи и подлогом в форме вопреки исторической правде.

Но всякий художник по своим внутренним качествам в значительной мере есть продукт той среды, к которой принадлежат созерцатели его произведений. Поэтому если художник, желающий служить нравственной пользе людей, должен быть человеком по возможности нравственным, то на все нравственно чистое и возвышенное в его произведении могут отозваться только люди более или менее нравственно развитые. Художественное изображение, например, чувства милосердия может быть понятно и может возбудить именно это чувство только в людях сколько-нибудь милосердных*. «Искусству, — говорит Д.Рескин, — должен предшествовать надлежащий нравственный уровень людей, без него не может быть искусства. Но раз оно уже приобретено, уже существует, его обратное действие возвышает самый уровень нравственности, из которой оно само произошло, и, главное, сообщает восторг другим умам, которые в нравственном отношении уже способны подчиниться его действию»**. И только такие люди способны правильно оценить истинную красоту искусства и наслаждаться ею:

«Будь несолнечен наш глаз —
Кто бы солнцем любовался?
Не живи дух Божий в нас —
Кто б божественным пленялся?»
(Жуковский. «Мысли»).

## XLV
## Развитие нравственного характера. Сущность и направление самоусовершенствования

С умственным образованием в теснейшей связи стоит не только эстетическое развитие сердца, но и нравственное образование воли. Задача этого последнего состоит в том, чтобы развивать в себе желание добра и укреплять силу совершать его до возможно полного осуществления нами духовно-нравственных законов нашей жизни.

Нравственное добро, о котором мы говорим здесь, есть та же истина, только не в одном созерцании, а в самой деятельности свободно-разумного существа. Поэтому умственным образованием в известной степени обусловливается образование нравственное. Впрочем, мы впали бы в опасную крайность, если бы слишком много приписали первому в его влиянии на последнее. Нельзя, ко-

* Свящ. Е.Викторовский. Искусство и мораль в их взаимном отношении / Странник. 1910. Февраль. С. 220.
** Лекции по искусству. С. 73.

нечно, сделаться добродетельным, не зная, в чем состоит добро и что такое зло. Однако же по опыту известно, что можно знать, что такое добро, и поступать в то же время дурно, от чего и происходит грех, как говорит ап. Иаков: «Кто разумеет делать добро, и не делает, тому грех» (Иак. 4, 17). По мысли Самого Господа, можно иметь не только обыкновенное знание, но и ведение пророка, можно даже именем Господа творить чудеса, и при всем том быть беззаконником (Мф. 7, 21—23). Самые твердые правила нравственности, усвоенные нашим умом, тверды только сами по себе, по своей внутренней истинности, а чем мы можем быть обеспечены в том, что они привьются к нашей жизни, чем можем ручаться за то, что мы их осуществим? Из этого ясно, что, кроме умственного образования и эстетического воспитания нам нужно еще особенно заботиться о развитии в себе нравственного характера.

Есть психологи-педагоги, которые отожествляют характер с врожденными нам так называемыми в физиологиях и антропологиях темпераментами, смотрят на него только как на формальное направление сил и деятельности души и говорят, что два человека могут совершенно расходиться между собой по своим качествам и быть сходными только по характеру или различаться по характеру и быть сходными по своим качествам, потому что характер означает силу, крепость связи между представлениями, чувствованиями, склонностями, убеждениями, с одной стороны, и действиями — с другой; степень стремительности и напряжения, с которыми осуществляем свои цели и планы, удовлетворяем своим стремлениям и желаниям, степень стойкости и мужества, с которыми мы выдерживаем препятствия и затруднения, идем на встречу опасностям*.

Но характер не есть темперамент. Конечно, характер условливается прежде всего (как увидим несколько ниже) темпераментом, индивидуальной особенностью (ἕξις, habitus) прирожденных душе каждого человека свойств, предрасположений и способностей**. Но чтобы дать этим свойствам, предрасположениям и способностям постоянный, определенный вид и всегда одинаковые проявления их во внешней деятельности, это зависит уже от личного и свободного труда над собой самого человека. Без этого последнего характер не имел бы никакой цены и никакого значения. «Кто говорит и в то же время понимает то, что он говорит, тот, — пишет Ульрици, — не станет никогда говорить о характере, например, камня, растения, устрицы»***. Человек действует во всей жизни не автоматически. Силой своей самодеятельности он может развивать и обрабатывать врожденную ему индивидуальность или же оста-

* П.Каптерев. Педагогическая психология. С. 417. Ср.: К.Ушинский. Человек как предмет воспитания. Изд. 4. Т. II. СПб., 1879. С. 319—320.

** Ив. Николин. Что такое нравственность? М., 1908. С. 44.

*** См.: В.И. Голубинский. Нравственная природа человека / Православный Собеседник. 1877. Июль. С. 378.

вить ее необработанной, хотя самой основы своего существа не может изменить, так как она дается ему готовой*. Таким образом, постоянное, определенное и никогда не изменное правило человека действовать так или иначе в своей жизни мы называем вообще характером человека. В частности, под нравственным характером разумеем такое более или менее окрепшее нравственно-доброе настроение воли, которое достигло высшей степени своей энергии и ничем не сокрушимой твердости и непреклонности и которым, тем не менее, каждый из одинаково достигших этого максимума энергии в добре отличается один от другого**. Нравственный характер христианин развивает в себе и приобретает тогда, когда утверждается в навыке действовать своим, только ему свойственным образом, по требованию закона нравственного, с отрицанием всего, что противно ему и несообразно с достоинством его природы. «Иной может, например, поставить себе за правило не давать милостыни нищенствующим детям, потому что он знает, какая через это происходит нравственная порча этих детей; а другой следует совершенно противоположному правилу, помня заповедь: «Просящему у тебя дай» и желая быть лучше обманутым десятью нищими, чем отказать одному действительно нуждающемуся. Никто из этих двух лиц не имеет права навязывать свое правило другому, хотя каждый из них следует неодинаковому, но, во всяком случае, лучшему своему убеждению»***.

Какой же силой и как приобретается христианский характер? Чтобы создать, укрепить и усовершенствовать свой нравственный характер, для этого требуется прежде всего быть внимательным к себе, к своему духовному состоянию и «употреблять в дело» дары Божии (Мф. 25, 16). Невнимательность к себе, к своему нравственному состоянию или, что тоже, нравственная беспечность — источник всяких слабостей и недостатков человеческих (Мальбранш). «Кто вникает в закон совершенный, закон свободы, — говорит ап. Иаков, — и пребудет в нем: тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, блажен будет в своем действовании» (Иак. 1, 25). «Испытывайте самих себя, в вере ли вы, — говорит и ап. Павел, — самих себя исследывайте. Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас? Разве только вы не то, чем должны быть» (2 Кор. 13, 5). О каждом христианине, как «запечатленном Святым Духом Божиим» (Ефес. 4, 30; 5, 3) и не забывающем своего звания можно сказать, что в нем

---

* «Кто не одарен поэтически, — говорит по этому поводу Лютардт, — тот несмотря на все свои усилия и упражнения никогда не сделается поэтом, хотя бы он и в состоянии был сочинять стихи. Мы можем развивать талант, но никакой прилежный труд не в состоянии заменить собою гения». (Апология христианства. Перев. А. Лопухина. СПб., 1892. С. 401).

** Проф. прот. И.Л.Янышев. Православно-христианское учение о нравственности. Изд. 2. СПб., 1906. С. 177.

*** Там же. С. 179.

живет Христос, но нравственная беспечность делает то, что мы действительно не ощущаем в себе присутствия Христова и небрежем о благодатном начале жизни.

Как естественные дарования человека раскрываются в нем только посредством их упражнения и употребления, так и благодатные силы, укрепляющие его волю в добре, или его нравственный характер, для раскрытия своего требуют от него намеренного развития и упражнения воли. «Мы созданы во Христе Иисусе, — говорит ап. Павел, — на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (Ефес. 2, 10). Соединенная с сильным убеждением и самообладанием, такая воля, двигающая нас к исполнению этих дел, носит в себе призвание к господству над естественными склонностями и возбуждениями. Она невольно увлекает за собой волю менее сильную к общей деятельности для достижения одной и той же цели. Обнаружение такой силы воли мы видим у предводителей народов, пророков и мудрецов, героев и царей. Деяниями таких личностей обыкновенно начинается, поддерживается и развивается культурная жизнь народов*. Вообще нравственный характер, по словам Мартенсена, вырабатывается в школе жизни и испытания, в борьбе с миром. В то время как талант, в особенности художественный, раскрывается в тиши и уединении, характер образуется в смятении мира, среди искушений и треволнений**.

Весьма важным условием развития нравственного характера служит глубокое сознание слабости своих собственных нравственных сил. Опыты духовной жизни всех великих ревнителей святости свидетельствуют, что такое сознание тем живее в душе человека, чем он яснее видит высокий идеал нравственной жизни и ревностнее стремится приблизиться к нему. Но те же опыты показывают, что кто сознает духовную немощь свою, тот в самом этом сознании находит для себя одобрение и укрепление, так как через это становится ближе к источнику благодатной силы. Так именно говорит о себе ап. Павел: «Господь сказал мне: довольно для тебя благодати Моей; ибо сила Моя совершается в немощи. И потому (вместо того, чтобы выставляться пред другими богодарованными преимуществами) я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова, ...ибо когда я немощен, тогда силен» (2 Кор. 12, 9—10).

Хотя нравственный тип характера во все времена в сущности один и тот же (так как нравственные черты, присущие каждому человеку, свойственны и общи всем людям), однако же можно различать великое разнообразие в нравственных характерах, основывающееся на большом разнообразии индивидуальных особенностей человеческой природы. Определяющими факторами в этом отношении в особенности являются естественный темперамент, возраст, пол и национальность.

* В.И. Голубинский. Нравственная природа человека / Правосл. Собеседник. 1877. Декабрь. С. 647.

** Христианское учение о нравственности Т. I. С. 356.

Долго все учение о темпераментах (κράσεις, temperamentum, смешение), идущее из глубочайшей классической древности, считали шатким и неосновательным, потому что всякий труд по определению различий между ними оказывался напрасным. Но в новейшее время темпераменты опять получили свое значение и сделались предметом новых усиленных исследований. Еще со времен Клавдия Галена, знаменитого врача древности (131—200 г. по Р. Х.), известны названия четырех темпераментов: сангвинический, меланхолический, холерический и флегматический. Эти названия латинского или греческого происхождения и происходят от слов, означающих, по теории последователей, Гиппократа, четыре основные жидкости человеческого организма: кровь, образующуюся в сердце, слизь — в голове, желчь — в печени, воду — в селезенке. Из смешения их и преобладания той или другой жидкости находили возможным объяснять и самое различие темпераментов. Это объяснение, конечно, несостоятельно, но верно в нем то, что хотя темперамент и есть выражение настроения духа, но самое это настроение обусловливается свойствами человеческого тела и внешним миром, находящимся с этим последним в тесной связи. Сообразно с различным нашим отношением к внешнему миру, нас окружающему, различаются и самые темпераменты.

Человек иногда ставит себя в живое отношение к миру, причем черезвычайно легко поддается разнообразным его влияниям и располагается им к жизнерадостному настроению. Он чувствует потребность находиться в этом постоянном взаимоотношении с миром; этим он живет и увлекается всем, что ему приятно в данный момент. Этих людей момента мы называем сангвиниками. Другая, противоположная особенность нашего отношения к внешнему миру, состоит в том, что мы избегаем соприкосновения с миром и уходим внутрь себя самих. Люди спокойные, самозамкнутые, непрестанно занятые сами собой, обыкновенно переживают такое настроение, содержание которого составляет контраст между их собственным идеалом и печальной действительностью. Желания таких людей носят грустный оттенок; они делаются расположенными к воспоминаниям и к снедающей их тоске, по преимуществу живут в прошедшем и будущем, не находя в настоящем никакого удовлетворения. Очевидно, мы разумеем здесь меланхоликов. Третья естественная особенность духа состоит в том, что человек, находясь в деятельном отношении к внешнему миру, не столько определяется им, сколько сам определяет его, и замечательной силой и энергией своей воли налагает на него свою печать. Это холерики, люди воли и деятельности. Прямую противоположность холерику представляет флегматик, который находится к внешнему миру в отношении спокойного созерцания. Ему не нужно делать над собой больших усилий, чтобы сохранить свое хладнокровие и соблюсти во всем меру. Он никогда не поддается страсти, потому что его трезвый рассудок вполне господствует над ней. От него можно ожидать всего, что может быть достигнуто терпением и настойчивостью.

Было время, когда один темперамент превозносили на счет другого. Но мы не вправе делать это, потому что различие между ними не нравственного, а натурального свойства. Если сангвинику приписывали добродетель щедрости, а флегматику порок скупости, то натура сангвиника, как и натура флегматика, сама по себе ни нравственна, ни безнравственна, но она становится такой или иной в зависимости от того положения, какое занимает в ней воля. Отсюда каждый темперамент имеет свои достоинства и свои недостатки.

Сангвинический, например, темперамент помогает индивидууму в исполнении нравственного долга, так как располагает жить по преимуществу в настоящем, а долг именно и требует от нас жить для настоящего, для каждого отдельного момента, равно как требует, чтобы всем сторонам, всем моментам жизни отдавалась должная справедливость. Но этот же самый темперамент представляет и немалые затруднения при исполнении долга, потому что склонности сангвиника, соединенные с легкой возбудимостью чувствований и с их непродолжительностью, отличаются непостоянством, и нельзя слишком много на них полагаться. Точно так же меланхолический темперамент содействует исполнению долга, насколько человек этого темперамента не может найти удовлетворения во внешнем мире и с тем большим вниманием прислушивается к внутреннему голосу, раздающемуся в его душе, даже среди тревог и суеты мирской жизни. Но в то же время этот темперамент и препятствует исполнению долга, так как меланхолик легко поддается всему, что соответствует его господствующему настроению, от которого он не может оторваться. Благодаря тому что меланхолик постоянно занят своею персоной, в нем развивается тайное высокомерие, болезненное честолюбие, недоверие к людям, от которых он в свою очередь ждет неуважения к себе; ему все кажется, что им пренебрегают. Холерический темперамент представляет важные выгоды для нравственности в том отношении, что располагает к энергической деятельности. Но, с другой стороны, он имеет свои нравственные невыгоды, так как холерик обнаруживает склонность к своенравию и упорству в достижении раз намеченной цели. Его страстная настойчивость, не разбирающая средств, воспламеняется от малейшего препятствия, и его гордость, ревность, раздражительность не знают пределов. Что, наконец, флегматический темперамент как темперамент обдуманности, внутреннего равновесия и невозмутимости благоприятствует нравственным стремлениям, это ясно само собой. Но в то же время он представляет и затруднение для нравственной жизни, заключающееся в том, что флегматик склонен к лености, апатии и беспечности. У флегматиков весьма часто бывает жесткое и холодное сердце.

Итак, каждый из четырех темпераментов, оказывающих прежде всего влияние на определение нравственного характера, при своих преимуществах не чужд также дефектов и односторонно-

стей. И каждый из них, чтобы не выродиться в крайность, не перейти в свою собственную карикатуру, должен подвергнуться известным нравственным и дисциплинарным влияниям. Поучительны в этом случае педагогические отношения Иисуса Христа к различного рода натурам, характерным примером которых служит гл. 9 Евангелия от Луки (ст. 57—62). Первый, о котором здесь идет речь, был сангвиник, полный пламенной ревности ко Христу; другой — флегматик, желавший прежде последования за Христом все привести в порядок в своей частной жизни; третий — меланхолик, хотевший сперва удовлетворить свои чувствования к домашним. Сюда можно присовокупить еще предшествовавшее сему повествование, в котором Иисус Христос укоряет учеников Своих Иакова и Иоанна за проявление их естественной горячности (ст. 52—56)*.

Уже в древности (Аристотель) находили сходство между темпераментами и различными возрастами жизни. И, действительно, сангвинический, например, темперамент свойствен по преимуществу детскому возрасту. Дитя живет моментом, и в нем легко возбуждаются и быстро меняются душевные состояния. Есть нечто очаровательное в такой непосредственной зависимости его от момента.

И сангвиник более мил по сравнению с другими, потому что у него всегда есть нечто детское. Но вместе с тем ранние капризы детства нельзя не поставить в генетическую связь с прихотливостью и несдержанностью сагнвинического темперамента. Потому-то ап. Павел убеждает верующих «не быть более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения» (Ефес. 4, 14. Ср. 1 Кор. 13, 11; Евр. 5, 13). Юношеский возраст есть время идеалов, хотя еще не получивших определенной формы, а так как никакое идеальное стремление невозможно без элемента меланхолии, то вследствие этого юноша делается меланхоликом, не лишаясь в то же время и сангвинического расположения. Такое настроение юности, когда пробуждается любовь ко всему доброму и прекрасному, представляет собою нечто привлекательное. Но опасность этого возраста заключается в том упоении юношей неразумными мечтаниями, которое мало склонно к действительному труду и нередко ищет себе выхода в чувственном наслаждении**.

---

* Из относящейся сюда литературы можно указать на следующие сочинения: К. Ушинский. Человек как предмет воспитания. Изд. 4. Т. II. СПб., 1879. С. 319—330; Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 9—12; Birhenstad. Die vier Temperamente in der erziehenden Hand des Herrn. Flensb. 1877; Carus. Temparemente und freier Wille. Vortr. Wiesb. 1879.

** К опасностям, вытекающим из свойств юношеского возраста, преосвящ. Феофан относит, между прочим, настроение, по которому до небес возносится знание рассудочное, или, говоря короче, его личное постижение (см. его «Путь ко спасению». Изд. 7. М., 1894. С. 58), а также стремление во всем сомневаться, все критиковать под напором мучительных страстей, обильно питаемых превратными примерами и

Меланхолический темперамент в зрелом возрасте сменяется холерическим, составляющим особенность этого возраста. Возмужалость по преимуществу есть время труда и борьбы с жизнью. За временем труда и борьбы следует время покоя в старости. Житейские бури успокаиваются и уступают место размышлению и терпению. Очевидно, таким образом, что «флегматический темперамент является естественным настроением более зрелого старческого возраста*.

Дальнейшим естественным фактором, обусловливающим собою разнообразие нравственных характеров, служит различие полов. Философ Платон в одном месте воспроизводит шутливую речь комического поэта Аристофана следующего содержания: в начале человек был нераздельным существом, еще не имел полового различия; но когда он сделался по отношению к Зевсу слишком высокомерным, то этот бог, чтобы легче господствовать над ним, разделил его на две половины, или пола — на мужчину и женщину. С того времени оба эти пола и стремятся друг к другу, так как они по своему первоначальному существу составляют одно**. Эта комическая речь Аристофана выражает известную долю истины, ту именно, которую содержит Священное Писание, когда оно говорит о брачном союзе как о таком отношении мужа и жены, в силу которого они раз навсегда как бы сливаются между собой, становятся «одною плотью» (Еф. 5, 31. Ср. Быт. 2, 24). Только оба они вместе и составляют одного целого человека. Каждая из этих двух половин есть только своеобразное и одностороннее проявление одной и той же человеческой природы. У мужчины по самой его духовно-физической организации проявляется человеческое существо в более общем направлении, почему и свойствен ему широкий круг деятельности общественной, государственной и даже всемирной; у женщины, напротив, в индивидуально-личном направлении, почему поприщем ее деятельности и служит, главным образом, малый мир «дома ее» (Сир. 26, 21), семейство. Хотя все четыре темперамента встречаются как у мужчин, так и у женщин, однако первым более сродни темпераменты холерический и флегматический, а последним — сангвинический и меланхолический. И как каждый из темпераментов имеет свои достоинства и свои недостатки, так то же самое надобно сказать и о полах.

Так как мужчина называет своим миром более общую жизнь духа, то он обладает большей силой умственных дарований, чем женщина, мысли которой «имеют созерцательно-художественное

---

учениями. «Вино — глумливо, сикера — буйна» (Притч. 20,1) — слова Премудрого, справедливо применимые к юношескому возрасту. Но, кажется, в связи с этим опасным настроением юноши находится и симпатичное благородное стремление в нем к истине, к самостоятельной выработке миросозерцания.

* Эта параллель между темпераментами и возрастами жизни особенно удачно проведена у Lotze. Mikrokosmus. II, 2 Aufi. S. 365 и дал.

** Plato. Sympos. 14.

направление»*. «Неутомимость в исследованиях, широта и общность взгляда, сила в постижении глубочайших начал и законов бытия, точность и строгая последовательность выводов и, наконец, прочное обладание и целесообразное употребление познаний, это, по словам известного нашего проповедника-публициста, «неотъемлемые принадлежности ума мужского, разумеется, правильно развитого. Но особенности ума женского, которыми восполняются наши недостатки, это внимание к подробностям и частностям, пристальное наблюдение за течением действительной жизни, ясное понимание меры, а, главное, неотлучное сопутствие сердца при всех движениях ума и вследствие этого тонкое чувство истины, нравственного достоинства, красоты и приличие, и иногда складывающееся из всех этих неуловимых свойств и поражающее своею верностью предчувствие, или дар предугадывать последствия еще до полного появления или развития причин»**. Нередко женщиной указывается недосмотр в тщательно обдуманном нами плане или опасность в предприятии, по нашему мнению, самом верном. Мужчины часто из-за деревьев не видят леса. Хотя женщина и лишена свойственного мужчине дара отвлеченного размышления, однако же она восприимчива и к высшим идеям и может понимать все. Только все это должно быть воспринято ею наглядно, в ясных и конкретных формах, иначе она не поймет этого, а если и поймет, то эти идеи не заинтересуют ее, и она скоро забудет о них. Она также больше интересуется результатами, чем способами и путями, которыми приходит к ним ум. Женщина чувствует больше влечения к искусству, чем к науке, и главнее всего — склонна к религии именно потому, что она как более слабое существо (1 Петр. 3, 7) имеет большую потребность в высшей помощи. Женщин религиозных несравненно больше, чем религиозных мужчин, и это, конечно, потому, что им не приходится выдерживать борьбы с гордостью разума. И безрелигиозная женщина производит гораздо более неестественное впечатление, чем безрелигиозный мужчина; ибо хотя нельзя оправдывать безрелигиозности и у мужчины, тем не менее ее в известной степени можно объяснить: мужчины при рассмотрении мира и его общей связи так много останавливаются на посредствующих причинах, что легко забывают последнюю причину всех вещей — Бога.

В то время как мужчина, призванный действовать в общественной жизни, должен бороться с искушениями честолюбия, властолюбия, страсти к наживе, женщина, призванная не только действовать в малом мире своего дома, а и некоторым образом законодательствовать в нем, особенно в отношении внешней пристойности, должна бороться с искушениями унижающей ее суетности, зависти, вражды, соперничества и других пороков, которые, проистекая из извращенного желания ее нравиться, плодят в женском

* Lotze. Mikrokosmus. S. 388.

** Амвросий, архиеп. Харьковский. Полн. собр. проповедей. Т. II. Харьков, 1902. С. 10.

поле вредное истинному достоинству его пристрастие к нарядам и уборам (Петр. 3, 3—4).

Так как дух мужчины занят более общими, великими и важными проблемами, то весьма часто мужчины с презрением относятся ко всему частному, малому и неважному, и это может вводить в их жизнь самые резкие и неприятные диссонансы (Сократ и его жена Ксантиппа). Напротив того, женщина с своею склонностью к отдельным предметам соединяет и живой интерес ко всему малому, ближайшему. Располагая самыми незначительными средствами, она умеет уютно жить, прибрать и благоустроить свой дом, и из самих простых цветов, на которые никто не обращает внимания, сплетает прекраснейшие гирлянды. Но с этим именно дарованием соединяется у нее часто повторяющийся недостаток, именно погружение в мелочи жизни и даже пустяки; отсюда же возникает у нее чуждая мужчинам излишняя говорливость, которая, обнаруживая тайны ее сердца, делает ее предметом праздного любопытства, а иногда и жертвой человеческой хитрости. Меньше высказываться, но «слагать все глаголы в сердце своем» (Лк. 2, 19) — вот одно из правил для воспитания и сохранения нравственного характера женщины.

Мужчина, поступающий согласно с ясно сознанными общими началами разума, подвергается опасности сделаться доктринером, жертвующим фактами действительной жизни в пользу логической последовательности. Женщина имеет в этом отношении то великое преимущество пред ним, что она как «человек сердца» (1 Петр. 3, 4) руководится в своих действиях более чувством и непосредственным тактом, которым женщины нередко пристыжают мужчин. Впрочем, если односторонне развитому чувству женщины недостает надлежащей глубины и нравственной крепости, она становится непостоянной, ненадежной и неверной. Затем, так как мужчина согласно с общим характером своего назначения одарен большей физической силой по сравнению с женщиной, то он иногда осуществляет свое естественное господство, или главенство, над ней (Быт. 3, 16. Ефес. 5, 23. Ср. 1 Тим. 12—13) с недостойной его суровостью и деспотизмом. Правда, против этого насилия с его стороны составляет благоприятный противовес женская нежность и мягкость, в силу которых женщина и делается помощницей в трудах своего мужа (Быт. 2, 18), но под покровом этих качеств в ней развивается и особого рода недостаток. Так как женщина есть существо слабое, то она не может осуществлять свои желания просто силой, а старается достигать этого хитростью. И как искони известно коварство женщин, так издавна же известны и женская ненависть и мстительность. «Хочу, — говорила Иродиада Ироду, — чтобы ты дал мне теперь же на блюде голову Иоанна Крестителя» (Мк. 6, 25). Но даже эти ужасные страсти, эта женская ненависть и мстительность не указывают ли

на то, какая глубина чувства скрывается в сердце женщины? И история действительно свидетельствует, какой несокрушимый героизм может проявить она, особенно в страданиях![*]

Но не только отдельные лица представляют из себя различные индивидуальности, условливающие собою разнообразие нравственных характеров. Отдельные народы или нации также суть различные индивидуумы, только в большем объеме (индивидуумы собирательные, или коллективные), и этот национальный индивидуализм в свою очередь так или иначе влияет на разнообразие нравственных характеров. Каждый народ носит на себе особый отпечаток своего духа, как он вырабатывается под влиянием естественного расположения, истории, климата, занятия. «От одной крови, — говорит ап. Павел, — Бог произвел род человеческий, для обитания по всему лицу земли, назначив (каждому из народов) предопределенные времена (исторического их развития) и пределы (т.е. границы местожительства) их обитанию» (Деян. 17, 26). Общая национальная особенность, свойственная тому или другому народу, присуща также и всякому отдельному члену его. Смотря по различному свойству и дарованию, определяется и особенная временная задача, которую имеют отдельные народы при единстве происхождения и главного назначения своего, состоящего в «искании Бога» (Деян. 17, 27). И чем лучше народы выполняют каждый свое историческое призвание, тем больше содействуют благу всего человечества.

Человек, выработавший в себе нравственно добрый характер, неспособный более ко злу, направляет свою волю только к одной цели: именно к достижению все большего и большего нравственного самоусовершенствования. Сущность самоусовершенствования человека состоит в том, чтобы дать настоящее развитие всем силам и способностям души, указать им соответствующий предмет деятельности и направить их к истинной цели: именно к той цели, чтобы человек постоянно мыслил о том, что истинно, желал того, что честно и делал то, что достославно (Фил. 4,8). Совершенство человеческого существа, составляющее цель бытия человечества, может быть достигнуто только посредством равномерного стремления к познанию истины, к осуществлению доброго и изображению прекрасного. Истинный успех в человеческом образовании и улучшение мира, к которому все невольно стремятся, возможны только в том случае, когда исследование истины, желание доброго и вкус к прекрасному взаимно поддерживаются и представляют

[*] Прекрасную по полноте и жизненной правде характеристику полов можно указать в следующих сочинениях: А.Фуллье. Психология мужчины и женщины и ее физиологические основания. Русск. перев. 1894; П.Е.Астафьев. Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки. М., 1882. Ср.: Trendelenburg. Naturrecht. 1860. S. 233; Rothe, Theolog. Ethik. Bd. II, Zw. Auf. Wittenberg, 1869. S. 265 и дал.

собой нечто стройное, гармоническое. Поэтому ни одной из этих трех этических идей в сущности не может быть дано первенство пред другими, все они имеют одинаковое достоинство и значение*. Но хотя нет сомнения, что каждая из этих идей может осуществляться только при гармоническом содействии прочих (мы может познавать истину только тогда, когда постигаем ее красоту и доброту, может осуществиться доброта только тогда, когда постигаем его истинность и красоту, можем изображать прекрасное только тогда, когда у нас есть не одно только чувство прекрасного, но и ясное созерцание его, а вместе и желание изображать его) тем не менее наша частная цель может быть достигнута только под условием разделения задачи, а вместе с тем и труда в служении тройственной идее: исследование истины принадлежит у нас преимущественно способности познавательной, осуществление добра — силе воли, изображение прекрасного — силе чувства и воображения. Человек так уже создан, что его духовные силы не могут действовать все зараз, вместе и притом с одинаковой степенью напряжения. Разграничение этих трех областей человеческой деятельности мы видим всюду у людей, когда они достигли такой степени образования, что духовные интересы преобладают у них над удовлетворением телесных потребностей. В этом отношении только идея добра составляет исключение. Тогда как для служения истине и красоте требуются особенные дарования, для того чтобы хотеть доброго и осуществлять его в деятельности не требуется никакого особенного таланта. «Всякий человек, — говорит Ульрици, — может и должен делать это по своим силам, и пред трибуналом нравственного закона нет разницы между человеком, одаренным силами великими, особенно выдающимися. В области этической деяния человека ценятся не с внешней их стороны, не по результатам, которыми они сопровождаются. Здесь главное значение имеют намерение, стремление и хотение с их мотивами и целями. Даровитый ученый и художник стоят в этом отношении нисколько не выше, чем всякий обыкновенный человек, лишь бы действия последнего проникнуты были этическими намерениями»**. Отсюда открывается, что высшее направление самоусовершенствования человека должно быть нравственное, или точнее религиозно-нравственное, так чтобы оно было возможно полным осуществлением святейшей воли Божией и отражало в себе высокие черты подобия разумной твари своему Творцу.

---

* Отсюда открывается ложь «эстетической теории» современного декадентства, по которой из трех универсальных идей — истины, добра и красоты — реальное значение будто бы имеет только идея красоты; прекрасное есть в то же время и истинное и доброе. См. нашу книгу «Современное декадентство и христианство». Киев, 1909. С. 63 и дал.

** В.И. Голубинский. Нравственная природа человека. Перев. с нем. / Православный собеседник. 1877. Декабрь. С. 646.

## XLVI
## Попечение о теле и его виды. Пища и питье, целомудрие, одежда, труд и отдых

Заботясь о духовном образовании и развитии своем, христианин не должен пренебрегать и телесной природой своей. Христианство, осуждая плотоугодие, в то же время осуждает и небрежение о плоти: по духу христианского учения то и другое — крайности, одинаково противные нравственным обязанностям человека к самому себе, и потому справедливо вменяются ему в грех.

Кажется, ничто в настоящее время не возбуждает столько возражений, как христианское учение о теле и его потребностях. Д.С.Мережковский, один из видных представителей современного «неохристианства», высказывает суждение об односторонности «исторического», по его терминологии, христианства (т.е. христианства со времен апостольских и до наших дней), будто бы только культивирующего дух и уничтожающего плоть, повторяя в этом случае фразу Ницше — «христианство не удалось». А не удалось оно потому, что пошло будто бы в одностороннем направлении. Евангельское христианство, по нему, проповедовало гармонию духа и плоти, так как оно возвестило миру о Боге, явившемся на землю во плоти и воскресшем с плотию. Не то — нынешнее христианство: оно забыло это учение о гармонии духа и плоти и стало учить о возвышении духа и уничтожении тела. «Дух был понят как нечто отрицающее плоть, как бесплотное». Бесплотное и есть для исторического христианства духовное и вместе с тем чистое, доброе, святое, божеское, а плотское — нечистое, злое, грешное, дьявольское*.

Нетрудно доказать, что подлинное христианское учение о плоти и ее жизни неповинно в указанной односторонности. Упрекая «историческое» христианство в презрении к плоти, наши неохристиане под словом плоть, как видно, разумеют собственно тело человеческое. Но истинное христианство никогда не руководилось мыслию о нечистоте тела, а, напротив, всегда придавало высокое значение не только душе, но и телесному составу человека. В писаниях апостольских, как и в самом Евангелии, мы нигде не видим и следа какого-либо утрированного спиритуализма. Телесные потребности, по ним, явление естественное и потому законное. Естественность и законность заботливости человека о благосостоянии своего тела есть факт, ясно выраженный у ап. Павла: «Никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее» (Ефес. 5, 29). Апостольский взгляд на человеческое тело, раскрытый нами в другом месте (в трактате о грехе) как совершенно не вяжущийся с предъявляемым к христианству обвинением в пренебрежении его к телесной жизни, гораздо возвышеннее и положи-

* Мережковский. Л.Толстой и Достоевский. Т. I. С. XI—XV. Ср. его же: Судьба Гоголя / Новый путь. 1903. Январь—март; Теперь или никогда / Вопросы жизни. 1905. IV— V и др.

тельнее, чем взгляд на него эмпирической этики. «Не будем более считать тело смрадным прахом — говорит Паскаль, — ибо таким представляет его тебе обманчивая природа; будем смотреть на него как на неприкосновенный и вечный храм Священного Духа, как учит вера. Мы знаем, что тела святых служат вместилищем Святого Духа до воскресения, имеющего совершиться силою этого Духа, Который для этого в них пребывает. По этой-то причине мы чтим останки усопших и по этому истинному воззрению некогда полагали причастие в уста умерших, потому что, считая их за храм Св. Духа, думали, что и они заслуживают этого св. таинства. Но Церковь изменила этот обычай не потому, чтобы эти тела не были святы, но по той причине, что причастие, как хлеб жизни и живых, не может быть даваем мертвым»*.

В творениях св. отцов Церкви мы видим вполне согласное с апостольским учение о теле человеческом. «Надобно, — пишет св. Василий Великий, — прилагать нам великое попечение о принадлежащем нам существенно. А что существенно наше? Это душа, которою живем..., это — тело, которое дал Творец душе колесницею в жизнь. Ибо вот что человек — ум, тесно сопряженный с приспособленною к нему и приличною плотию»**. «Тело, — говорит св. Иоанн Златоуст, — не есть что-либо худое, когда оно может сделаться орудием правды». Слова ап. Павла «должны есмы во плоти, еже по плоти жити» Златоуст поясняет так: «Запрещаю, — говорит апостол, — иметь такое попечение о плоти, которое доводит до греха, и однако желаю, чтобы ты заботился о ней»***. «Если видишь, что в тебе возникает вожделение, тогда презри тело (ср. Рим. 13, 14). Если же видишь, что тело находится в болезни и страдает, тогда грей и питай его, чтобы и оно послужило тебе в духовном служении твоем»****. И эти мысли о теле — мысли всего древне-отеческого христианства. Святоотеческое учение об отношении христианина к телесной природе прекрасно выражено в одном из позднейших произведений в Бозе почившего о. Иоанна Сергиева. «Все, что Твои руки создали, Господи, — пишет он здесь в свойственном ему молитвенном тоне, — чисто, прекрасно, благопотребно, неблазненно... Особенно же тело человека, мужчины и женщины, этот дивно прекрасный и чистый храм Божества. Разве для блазнения Господь сотворил столь великолепное тело женщины!.. Все члены человеческого тела благопотребны и святы, необходимы к бытию и благобытию людей и животных, а также к украшению и великолепию их... Славь Творца при виде этой

* Паскаль. Мысли о религии. Перев. С. Долгова. М., 1892. С. 190. На Западе обычай давать причастие умершим отменен собором Оксеррским 581 года, на востоке — собором Трульским 692 года (прав. 83). См. Правила св. вселенск. соборов. М., 1900. С. 307.

** Творения. Изд. 3. Ч. IV. Сергиев Посад, 1892. С. 305.

*** Творения. Т. IX. Кн. 2. СПб., 1903.

**** Варсонуфий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. М., 1832. Ответ 521. С. 335—336.

чудной красоты, этой дивной пластики человеческого тела! Когда Господь называет Тело Свое Церковию или наши тела храмом Божиим, тогда он внушает уважение к телу как скинии временной, в которой живет бессмертный дух наш»*. И преосвящ. Феофан, строгий подвижник и аскет, ценя высоко духовную жизнь, высшим проявлением которой служит христианское монашество, в то же время ставит далеко не низко и нашу телесную природу. «Тело, — говорит он, — по естеству чисто, потому надлежит только устранять от его потребностей неестественное и укрепиться в естественном для него или, что то же, возвратить его к природе. Кроме сего оно должно быть помощником душе, а потому кроме возвращения к пределам естества удовлетворение его потребностей должно быть применено еще к пользам души и духа»**.

Итак, «историческое» христианство, т.е. Церковь христианская, никогда не видело и не видит в телесной жизни человека чего-нибудь злого, чего нужно только избегать. Правда, г. Мережковский, возражая против этого, замечает, что «на словах Церковь принимает и благословляет плоть, а на деле проклинает, боится, стыдится, ненавидит, умерщвляет и не воскрешает ее»***. Но это — голословное обвинение. Помазание тел умерших елеем, предварительное обмывание их, самый чин христианского погребения, уважение христиан к кладбищам, почитание св. мощей — все это указывает на уважение членов православной Церкви к телу человеческому, которое, по словам св. Кирилла Иерусалимского, есть «орудие и как бы одежда и покров души»****, на уважение, очевидно, не на словах только, но и на самом деле. Останки святых, источающие чудеса, уже теперь являются храмами Святого Духа и тем указывают, в каком смысле Церковь «принимает и благословляет» плоть. Плоть должна стать в полную гармонию с духом, как две стороны, выражающие полноту достигнутого человеком нравственного совершенства. Тогда она преображается, освободившись от тех позывов страстности, которые присущи животному. Для такой преображенной плоти воскресение ее во втором пришествии Господа есть вполне естественное следствие, так как с потерей животности исчезает причина тления.

Не более наших «неохристиан» осведомлен в христианстве и пресловутый Геккель, когда утверждает, что оно «отрицательно относится к требованиям плоти». Христианство, по нему, будто бы «прилагает к человеческому организму безусловно дуалистическое мерило». «Культура христианского средневековья принципиально запустила уход за телом, пренебрегала опрятностью». «Христианская этика, — по словам Геккеля, — не знает тех строгих предписаний насчет ежедневных омовений и тщательного ухода за своим телом», какие встречаются, например, «в индийских рели-

* Христианская философия. СПб., 1902. С. 10—11; 204.
** Путь ко спасению. С. 294.
*** Л.Толстой и Достоевский. Т. II. СПб., 1902. С. 280.
**** Оглаш. IV. Русск. перев. 1882. С. 73.

гиях». «Во многих монастырях идеалом верующего христианина считается» будто бы тот, кто «ни разу не умоется и не оденется, как следует, никогда не переменяет своей провонявшейся рясы». При этом Геккель ссылается на «отвратительные самобичевания флягеллянтов и других аскетических сект», у которых «презрение к плоти дошло до апогея»*.

Что христианству совершенно чужда дуалистическая точка зрения на человеческое тело, это ясно открывается из раскрытого нами христианского учения о высоком достоинстве нашего телесного состава. Тело христианина — не темница души, и не следует поэтому нам заботиться о скорейшем освобождении из нее. Индийскими религиями предписывается не то, что угодно Геккелю, а как раз противоположное: именно «полное умерщвление телесной природы, самоумерщвление»**. Китайские буддисты «в одно время до такой степени увлеклись» обычаем «жжения тела», что начали «самым безобразным образом калечить себя»***. По учению буддизма, «лучше вырвать мозг из костей, чем ублажать тело»****. Далее, из того, что среди христиан бывают нередко неряхи, которые, как говорит Геккель, быть может, «ни разу не умоются и не оденутся, как следует, никогда не переменят своей провонявшейся рясы», нельзя, конечно, ничего заключить против христианства самого по себе, нигде и никак не думающего освящать подобного рода неряшества. Напротив, практика христиан, по словам проф. прот. Т.И.Буткевича, говорит: «священник умывает руки пред литургией»; приступая к «таинству причащения», христиане «омывают уста», облекаются в чистые одежды; священник не должен служить «в ветхих и раздранных ризах» и т.д.*****. Точно так же едва ли имеет в данном случае принципиальное значение и возражение Геккеля, опирающееся на указание крайнего презрения к телу в изуверных сектах католического христианского средневековья. Мало ли какие изуверства проповедывали и проповедуют те или другие секты? Но кто же из здравомыслящих людей может по ним судить об истинном христианстве?******

Так как дух наш может развиваться только под условием правильных отношений к телу, то отсюда у нас возникает обязанность пещись, или заботиться, о телесных силах и способностях. То, что делает человек в отношении к своему телу по естественному чувству самосохранения, еще не составляет добродетели. Но если эта забота проникнута сознанием нравственного предмета и цели заботливости, то она получает нравственный характер и явля-

---

* Мировые загадки. Перев. Ф. Капелюша. СПб., 1906. С. 185—186.

** Проф. А.Ф.Гусев. Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству. СПб., 1874. С. 32.

*** Там же. С. 119.

**** Там же. С. 122.

***** Философия монизма. Харьков, 1900. С. 75.

****** Проф. А.А.Бронзов. Современный антихрист / Христианское чтение. 1912. Январь. С. 29—34.

ется добродетелью; и наоборот, небрежение о телесном организме есть порок не только в смысле физического повреждения (что собственно и означает слово порок — vitium), но и в смысле нарушения нравственной обязанности, что обозначается словом «грех». «Тело — сосуд души и духа; орган сношения со всем внешним, орудие к выполнению земного назначения и средство воспитания себя для вечности, потому оно достойно всего внимания, попечения и блюдения»*.

Не противоречит ли этому требованию христианская заповедь об умерщвлении плоти как «противящейся духу» (Рим. 8, 13; 1 Кор. 9, 27; Гал. 5, 17; 6, 2. Ср. Мф. 5, 29 и др.)? На языке Священного Писания, как мы знаем, слово «плоть» (σάρξ). не всегда или даже редко означает «тело» (σῶμα) человека как естественную часть существа его. В слове Божием плоть и дух поставляются в прямой противоположности одно другому, — в противоположности безусловно непримиримой, как зло и добро, как вражда на Бога и любовь к Богу, как смерть и жизнь (Рим. 8, 6—8; Гал. 5, 16—23). Между тем, тело и душа никогда не были в таком абсолютно непримиримом дуализме, никогда и не будут. Скажем более, как всегда они находились в соответствии между собой, так находятся теперь и будут находиться вечно. До грехопадения человека душа была чиста, свята, невинна, соответственно тому и тело было безболезненно, бессмертно, прекрасно. С грехопадением душа подверглась расстройству своему умственному и нравственному (Быт. 3, 3—13); тело так же, как бы отвечая душе, испытало расстройство свое, конечно физическое: для него сделались неизбежными болезни и смерть (Быт. 3, 16—19). Когда кончится время восстановления Богом каждого человека, души людей опять соединятся, каждая со своим на время оставленным телом. Правда, душа и тело различны между собою, и первая несравненно выше и лучше последнего: именно настолько, насколько разумное и сознательное превосходнее несмысленного и бессознательного; но здесь, повторяем, отнюдь нет враждебной противоположности, точно так же, как нет ее между миром — премудрым созданием Божии, и Богом — Творцом его, хотя мир ограничен, а Бог бесконечен. Что говорится в Священном Писании о вражде между плотью и духом в человеке (Гал. 5, 17—18; Рим. 7, 22—24 и др.), то относится не к естественному и правильному соотношению между телом и душой, а к расстроенному состоянию падшего человека, в котором чувственное перестало подчиняться духовному. Отсюда в слове Божием под словом «плоть» чаще всего разумеется преобладание в человеке жизни животной, чувственной, над жизнию разумно-духовной. С этой точки зрения, плотскими людьми должны быть признаны все те, кто исключительно служат чреву и низшему чрева, уподобляясь «скотом несмысленным» и даже становясь худшими их (Рим. 8, 7—10; 7, 5; Гал. 5, 16—17; Еф. 2, 3). Поэтому

* Еп. Феофан. Начертание христианского нравоучения. М., 1891. С. 466.

умерщвление плоти на языке библейском не означает изнурения или ослабления тела, и христианская заповедь об умерщвлении плоти не только не исключает попечения о теле, но даже предполагает его, потому что с уничтожением и подавлением в себе порочных наклонностей и дурных страстей человек освобождается от главной причины телесных болезней.

В чем же именно должно состоять наше попечение о своем теле и в каких границах оно обязательно для каждого из нас? Главнейшие виды нравственной заботливости о теле состоят в известных добродетелях, как то в сохранении его сил (ἐγκρατεία), развитии их (ἄσκησις) и благоразумном пользовании ими (σωφροσύνη), что, собственно, и составляет основу органической жизни. Всеми этими добродетелями как состоящими в борьбе с чувственностью, или с плотью, поддерживается или восстановляется правильное отношение двух природ существа нашего, низшее в нас подчиняется высшему, и тело становится более и более способным и послушным орудием духа.

Мы обязаны заботиться прежде всего о сохранении своих телесных сил, нормальным выражением чего является наше здоровье, без которого вся наша земная деятельность если не оказывается совсем невозможною, то во всяком случае очень затрудняется. Неразумное изнурение тела (т.е. искалечение, доведение его до болезненного состояния), равно как и «некоторое небрежение о насыщении плоти» осуждаются словом Божиим как нечто «имеющее только вид мудрости», а не самую мудрость (Колос. 2, 23). Само собою разумеется, что в заботах о поддержании своего физического существования должно соблюдать умеренность и избегать пресыщения, из которых первое одобряется, а второе порицается еще ветхозаветным нравоучителем (Сирах. 31, 22—23). Можно ли после этого упрекать христианство в том, как это позволяет себе Мережковский вслед за Ницше, будто бы оно «есть доныне самая совершенная форма смертельной ненависти ко всему реальному», утверждая, что христианский «крест служит знаменем для самого подземного заговора, который когда-либо доныне существовал — против здоровья» и «самой жизни?»*. Разве не Сам Бог христианский непрестанно печется о поддержании нашего существования на земле?

Богооткровенная мысль о том, что человек создан «для нетления» (Прем. 2, 23. Ср. Быт. 2, 9) и что болезни и самая смерть есть явление случайное, сделавшееся неизбежным лишь для падшей природы человека (Быт. 3,16—16), не чужда и современному естествознанию. По крайней мере, есть естествоиспытатели (Спенсер), которые видят причину болезней и смерти в преобладающей и потому разрушительной деятельности одних органов и органических систем тела над деятельностью других и думают, что без этого преобладания и разрушительного действия их наше тело могло бы существовать вечно. Но так как в теле нашем существует

* Л.Толстой и Достоевский. Т. II. С. 280.

некоторая дисгармония и слово Божие указывает причину ее в разрушительном яде греха, то мы в праве смотреть на наше тело и его здоровье в теперешнем его состоянии как на определенную сумму данных нам органических сил, сохранение которой навсегда для нас невозможно, но предохранение от растраты и истощения раньше предопределенного нам срока жизни зависит уже от нашей воли. Вся нравственная деятельность наша в этом отношении определяется общим понятием воздержания (ἐγκρατεία), что, собственно, значит пребывание в силах, во власти, отсюда уже — воздержание. Частнейшие правила этого воздержания, имеющие в виду укрепление здоровья, не могут быть пренебрегаемы и должны быть определяемы благоразумием каждого и советами опытных врачей. «Долговечность, хотя состоит в руках Божиих, — пишет преосвященный Феофан, — однако же, по воле Божией, не минует и рук человека. Разузнать и выполнять придуманные к тому здравою медициною средства, по возможности, должно. Мы живем для собрания плодов на вечность; дорожить же должно жизнию, ибо она условие»*.

Нужно только избегать при этом ложной зависимости от тела, или того, что называется излишними беспокойными заботами о здоровье, причиняющими ущерб существенным интересам нашего духа. Есть в самом деле немало таких людей (среди богатых, конечно), которые в попечении о здоровье и телесном благополучии видят весь смысл своей жизни. Таковы бесчисленные посетители морских купаний и минеральных источников, а равно целые толпы ежегодно путешествующих повсюду ради здоровья**. Уже языческий философ Платон в своей «Республике» оставляет такого рода людей без врачебной помощи как не заслуживающих ее. С христианской точки зрения, поведение подобных людей, конечно, тем более предосудительно. Для христианина здоровье — благо, насколько оно служит условием для главной цели его жизни — бесконечного совершенствования и спасения. Но коль скоро забота о здоровье начинает отвлекать мысли его от неба к земле, она становится греховной. За этой заботой он не видит общего смысла жизни, ее вечного значения. Для избежания такой недостойной христианина зависимости от тела необходимо, насколько возможно, вместе с апостолом «усмирять и порабощать тело свое» (1 Кор. 9, 27), другими словами, необходимо взять его, как говорят, в свои руки. «Кто подчиняется телу, — говорит преосвящ. Феофан, — тот и тело и душу губит. О теле должно заботиться, но отрешенно, бесстрастно, не простирая попечения о нем до похотей» (Рим. 13, 49)***.

С сохранением телесных сил у нас должна соединяться забота и о развитии их сообразно с главной целью нашей жизни. Древние римляне требовали гармонического развития души и тела и говори-

* Цитир. соч. С. 466.

** Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 376.

*** Цитир. соч. С. 466.

ли: mens sana in corpore sano (здоровый ум в здоровом теле). Выраженное в этом положении требование гармонического развития души и тела в смысле количественно-равномерного развития их заключало в себе implicite требование приноровления духа к телу, а не наоборот. Мало того, оно должно было содержать в себе скрытую мысль о необходимости некоторого ограничения деятельности духа для уничтожения его перевеса над телом, если такой перевес оказывался. Между тем, для ясного сознания, сосредоточенного мышления и глубокого чувствования нужен всегда значительный перевес именно духа над телом, который достигается некоторым ограничением телесных потребностей и преобладанием духовной деятельности. Ввиду этого обстоятельства здоровое тело не всегда может быть признано условием совершенства духа во всех его силах и способностях. В самом деле, какое отношение имеет, например, живое религиозное чувство человека к здоворью его тела? Не встречаем ли мы нередко самых здоровых субъектов, которые, однако, скудно одарены умственно, нравственно и эмоциально? Вот почему христианин под гармоническим развитием души и тела разумеет не количественную равномерность, или количественную одинаковость, в их развитии, но лишь качественное соотношение, или согласное соподчинение их, для осуществления главной цели христианской жизни, то есть богоуподобления, подобно тому, как в области музыки под гармонией разумеется не одинаковость тона и тембра звука, но такое согласие, или согласование, их, при котором несмотря на все различие и количественную неравномерность звуков, нотов и тембров все они служат общему, целому, основной идее*. Принимая этот действительный смысл понятия музыкальной гармонии в отношении между душою и телом, мы приходим к тому выводу, что христианин даже должен заботиться об известном перевесе духа над телом, или о преобладании духовных интересов над потребностями его телесной жизни (Мк. 8, 35). Хотя о каких-либо научно обоснованных обобщениях и законах касательно правильного соотношения между развитием телесных сил и условливаемым им качественным развитием духа в настоящее время еще не может быть и речи, но вообще все обязанности наши в этом отношении могут быть выражены понятиями борьбы со страстным влечением плоти и укрепления телесных сил для энергетической деятельности духа (ἄσκησις).

«Должно воспитывать свое тело, — пишет преосвящ. Феофан, — и сделать его приспособленным орудием к выполнению земного своего назначения. Вообще, сделать надо, чтоб оно было живо, крепко, легко. Тело недеятельное, слабое, тяжелое — что за орудие? Потому сколько есть в руках человеческих средств, должно отвращать сии недостатки и хранить в нем показанные совершенства. Само собою разумеется, что сие не должно быть достигаемо на счет нравственности и чистоты средства. На сей предмет назначаются гимнастические упражне-



* Православное обозрение. 1877. Декабрь. С. 664–668.

ния. Тот воспитатель — злой, который ради крепости и живости тела убивает душу».

Наконец, с сохранением телесных сил на нас лежит долг благоразумного пользования ими. Все наши обязанности в этом отношении могут быть выражены общим понятием здравомыслия, или по гречески — σωφροσύνη (от σως — здравый и φρονὴ мысль), что означает буквально «благоразумное пользование всеми нашими силами». Это здравомыслие условливается благоразумной тратой и возобновлением органической ткани (эндосмос и эксосмос), или благоразумным употреблением пищи и питья, господством над половым влечением, или целомудрием, и целесообразным употреблением одежды, труда и отдыха. Представляя опытной науке частнейшее изложение правил касательно этих предметов, с нравственной точки зрения мы ограничимся следующими замечаниями.

Слово Божие положительно разрешает благоразумное и благовременное пользование пищей и питьем. «И создал Господь Бог человека из праха земного» (Быт. 2, 7), — повествует Священный Бытописатель. Этого повествования, конечно, нельзя понимать в строго буквальном смысле, так как Бог не имеет рук, которыми Он мог бы образовать персть земную. Но в основе его лежит та идея, что в создании человека даже и по телу Творец принимал более близкое участие, чем в сотворении всех остальных видов бытия. А это уже свидетельствует о превосходстве человека пред всеми другими земными созданиями не по душе только, но и по телу: «Вещество, взятое для внешней части человека и образованное, так сказать, руками Самого Бога, было, без сомнения, чистейшее, совершеннейшее и потому сильнейшее» (из «Записок на книгу Бытия» митр. Московского Филарета). И земные стихии не могли действовать разрушительно на первозданное человеческое тело, потому что оно было в совершенном согласии с ними; следовательно, не могло быть ни утомления, ни болезней, ни самой смерти, если бы человек остался навсегда верным воле Божией (Быт. 2, 16—17; 3, 16—19). И тем не менее тело первого человека, как и все тленное, для поддержания своего здоровья требовало пищи и питья (Быт. 1, 29). Сам Бог «подает нам с неба дожди и времена плодоносные, исполняет пищею и весельем сердца наши»... (Деян. 14,17) и «дает нам все обильно для наслаждения» (1 Тим. 6, 17). Потому-то и Господь в молитве Своей (Лк. 11, 3) заповедует нам обращаться к Отцу Небесному с просьбой о хлебе насущном (ἐπιούσιος) т.е. как существенно необходимом для нас, так и соответствующем нашей человеческой сущности и нашему человеческому достоинству. Ап. Павел никому не позволяет осуждать верующих за пищу и питие (Колос. 2, 16) и ересью почитает учение тех, кто воспрещает «употреблять в пищу то, что Бог сотворил, дабы верные и познавшие истину вкушали с благодарением» (1 Тим. 4, 3).

Впрочем, мы обязаны заботиться об удовлетворении естественной потребности в пище лишь настолько, насколько это нужно

именно для поддержания своего здоровья, а не для удовольствия и другой какой подобной цели. Истинную цель вкушения пищи указывает ап. Павел, когда говорит: «Едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте во славу Божию» (1 Кор. 10, 13), «есть во славу Божию» — значит вкушать не с целью получить чувственное удовольствие, а с ближайшей целью утолить неприятное чувство голода, а затем укрепить свое тело как орудие духа в целях прославления имени Божия (Мф. 5, 16)*. «Целью вкушения, — пишет св. Василий Великий, — надобно поставлять не приятность, а потребность пищи для жизни: ибо раболепствовать удовольствиям не что иное значит, как чрево свое делать богом»**. Подобным образом св. Иоанн Златоуст говорит: «Приучимся употреблять пищи столько, сколько необходимо только для поддержания жизни, а не для пресыщения и отягощения. Ибо мы не для того родились и живем, чтобы есть и пить, но для того, чтобы жить. Не жизнь для пищи, но пища для жизни дарована от начала»***. У людей нормальных физическое наслаждение является не целью питания, а лишь естественным результатом удовлетворения органической потребности. «Для голодного и жаждущего, — говорит по этому поводу В. Соловьев, — хлеб и вода суть прямо вожделенные предметы, а не средства для получения вкусовых удовольствий»****. Ту же мысль высказывает и известный психолог Геффдинг: «В голоде, — пишет он, — влечение имеет предметом прежде всего питательные вещества, а не чувство удовольствия от еды»*****.

Чтобы поменьше обращать внимания на то чувственное наслаждение, каким сопровождается удовлетворение рассматриваемой потребности, нужно при этом стараться направлять свою мысль на что-либо другое, более идеальное. Вот психологическое основание благочестивого обычая читать в монастырях во время трапезы жития святых: предполагается, что при вкушении пищи внимание сосредоточивается не на чувстве удовольствия, естественно при этом испытываемого, а на содержании читаемого. С этой точки зрения, исключающей чувственное наслаждение, надобно смотреть на несколько ригористическую предосторожность знаменитого Паскаля, по которой он в последние годы своей жизни глотал пищу не разжевывая, чтобы не лакомиться. Ап. Павел учит: «Пища для чрева и чрево для пищи» (1 Кор. 6, 13), т.е. Самим Богом так устроено, чтобы человек поддерживал свое физическое существование соответствующим питанием. При этом он ясно дает понять, что пища для христианина не есть что-нибудь самоценное, так как

---

* Проф. П.П. Кудрявцев. К вопросу об отношении христианства к язычеству / Труды Киевской дух. Академии. 1903. Май. С. 52 и дал.

** Творения. Изд. 3. Ч. V. Сергиев Посад, 1892. С. 130—131.

*** Творения. Т. I. С. 782. СПб., 1895.

**** Вопросы философии и психологии. Кн. 29. С. 466.

***** Геффдинг. Очерки психологии. М. 1892. С. 176.

она в его глазах имеет лишь временное значение, пока функционирует само тело, т.е. во время земной жизни, после чего «Бог уничтожит и то и другое» (1 Кор. 6, 14—15). Пища есть нечто конечное и потому не может удовлетворить вековечных запросов человеческого духа. Излишняя забота о пище и питии, ведущая к объедению и пьянству, является поэтому не нравственным актом, а страстью «угождения плоти», которая не удовлетворяет человека, а только «отягчает сердце» его, вредя вместе с тем его здоровью (Сир. 31, 22—23) и угрожая ему вечным осуждением (Лк. 21, 34). Сластолюбец, для которого чрево есть бог (Филип. 3, 19), становится в противоречие с вечным назначением своей человеческой природы, ставя ей ограниченную, узкую задачу. «Страсть сластолюбия, — пишет Нил Синайский, — пределом потребности почитает не удовлетворение оной, но одно то, чтобы не оставить ничего приготовленного. Посему как приемлющие сосуды при сем расторгаются и не выносят тяжести пресыщения, то сластолюбие при сем обилии остается неудовлетворенным, мучась жадностью при виде оставленного и жалуясь на малый объем чрева, не способного вмещать в такой мере, в какой оно желает»*.

Но хотя сластолюбие для многих людей есть весьма опасный враг, тем не менее нельзя не видеть премудрости Творца природы в том, что Он с удовлетворением естественной потребности питания соединил чувственное наслаждение. Если бы утоление голода и жажды не сопровождалось никаким удовольствием, то многие из лености, скупости или другим побуждений, пожалуй, пренебрегли бы должной заботливостью о жизни. Однако же, повторяем, нет недостатка в людях, которые в этом чувственном наслаждении находят свою погибель. Разум должен управлять этим влечением природы по мере надобности, но многие, к сожалению, пренебрегают этим разумным самообладанием. Бедствия, производимые, например, пьянством в жизни отдельных лиц, семейств и целых обществ, можно сказать неисчислимы. Поэтому каждый с молодых лет должен учиться владеть естественным влечением к поддержанию своего физического существования и упражняться в добродетели воздержания**. В числе тех, которые «Царства Божия не наследуют», ап. Павел называет также и пьяниц (1 Кор. 6, 10).

В то время как инстинкт питания располагает к деятельности, направленной к поддержанию телесной жизни индивидуума, половое влечение делает это в целях сохранения рода. Здесь мы встречаемся с большим различием между животными и человеком. У животных половое влечение регулируется инстинктом, которому они никогда не противодействуют. Человеку недостает такого инстинкта, но зато у него есть разум и свободная воля, при посредстве которых он, подкрепляемый благодатною помощью Божией,

* Творения. Ч. 1. М., 1858. С. 71.

** Катрейн. Die katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien. S. 402—403.

должен владеть наклонностями и влечениями своей природы и держать их в законных пределах. Господство над половым влечением, могущественнейшим из всех чувственных влечений, требует от нас нравственного самообладания, и в этом отношении делает нас способными к добродетели целомудрия в собственном смысле, которая приобретается путем тяжелой и продолжительной борьбы с плотскими страстями. Кто не серьезно владеет собою, не избегает сколько возможно случаев и поводов к распутству, не обращается постоянно к Богу с молитвою о Его всесильной помощи*, тот слишком скоро делается жертвой грубой чувственности, которая принижает его до состояния животного, омрачает и притупляет его дух, лишает его волю всякой энергии и силы, подрывает его здоровье, разоряет его имущество и семейное благосостояние и расстраивает его жизнь, как временную, так и вечную. По учению ап. Павла, блудник не только грешит против собственного тела (1 Кор. 6, 18), похищая у него жизненные силы и приводя его нередко к преждевременной смерти, но и «не имеет наследия в Царстве Христа и Бога» (Ефес. 5, 5; Гал. 5, 21).

Между тем, сохранение телесной чистоты, или целомудрие, составляет одну из важнейших нравственных обязанностей человека к самому себе. Оно служит залогом крепости наших физических сил и здоровья и вместе украшением нашего тела. Бодрость и живость и подобные качества представляют прекрасную черту целомудренной жизни человека, если, конечно, он не страдает какими-нибудь случайными или наследственными недугами. По тесной связи тела и души в нашей природе телесная чистота благотворно отражается и на духовной жизни нашей. Скромность в обращении с другими, разборчивость в словах и поступках особенно свойственны целомудрию и невинности, почему эти качества невольно привлекают к себе расположение всех и каждого: перед ними обыкновенно сдерживает себя и самая привычная нескромность. Способности душевные — рассудок, память, особенно же воображение и чувства развиваются и функционируют гораздо свободнее и нормальнее, когда телесный организм сохраняет свою целомудренную свежесть.

Целомудрие прежде всего охраняется природной стыдливостью, ограждается затем при злоупотреблениях души тяжкими болезнями и тела и положительно заповедуется нам словом Божиим как великая христианская добродетель (Апок. 14, 1—5). «Купленные дорогою ценою», христиане должны прославлять Бога не только в душах своих, но и «в телах своих» (1 Кор. 6, 20). При-

* «Желающий преодолеть и победить свою плоть сам собою, — пишет св. Иоанн Лествичник, — всуе подвизается. Ибо аще не Господь разрушит дом плоти и созиждет дом души, всуе бдел и вотще постился разрушающий. Повергни пред Господом немощь естества своего, вполне сознавая пред Ним свое бессилие; и неощутительно получишь от Него и дар целомудрия» (Иоанн Лествичник. 1854. Изд. 2. Стр. 15. П. 8, 15, 25—27).

меру язычников, всячески осквернявших свои тела, (Рим. 1, 24 и дал.), они не могут и не станут следовать. Чистота жизни, как духовной, так и телесной, составляет существенное и характеристическое свойство христиан (1 Петр. 3, 2; 1 Тим. 4, 12), «распявших плоть свою со страстями и похотями» (Гал. 5, 24). Нарушение целомудрия принадлежит к числу таких пороков (Гал. 5, 12; Ефес. 4, 22; Кол. 3, 5, 8), которые не должны даже и именоваться среди верующих (Ефес. 5, 3). Тела наши как «члены Христовы» через пренебрежение целомудрием делаются «членами блудницы» (1 Кор. 6, 15—16). Нарушение целомудрия есть преступление против Самого Святого Духа «живущего в нашем теле (1 Кор. 6, 19). Отсюда нецеломудрие, если оно ограничивается даже одним нечистым воображением и пожеланием (Мф. 5, 28), оскорбляет и изгоняет Святого Духа Божия, Которым «запечатлены» верующие (Ефес. 4, 30). В этом пороке скрывается причина современного нам недовольства жизнью и неверия, ибо когда отступает от человека Дух Божий, то вместе с Ним исчезает и внутренний мир, исчезает и вера. Но, говоря о преступности оскорбления чистоты целомудрия, мы, разумеется, не унижаем брака как учреждения богоустановленного и вполне нравственного (Мф. 13, 4 и дал. 1 Тим. 4, 3 и дал.). Что одна телесная чистота в целомудрии, без духовной, внутренней, всецелого значения не имеет, это также само собою ясно из предыдущего (Ср. Мф. 5, 8; 15, 8).

Касательно употребления одежды, составляющей необходимое условие сбережения здоровья, должно заметить, что главное назначение ее — прикрывать наготу нашего тела (Быт. 3, 7) и достаточно защищать его от вредного влияния внешних стихий, почему кто без нужды небрежет об этом, тот показывает, что он вообще не привык думать о существенном. Отсюда одежда должна быть приспособлена к состоянию погоды и времени года и вообще к климату, в котором живем. Вместе с тем, она должна быть применима тому званию, полу, возрасту и состоянию, в котором кто находится. Уважение к приличию общественному требует приличия и даже некоторого благолепия и в одежде, и кто без уважительной причины пренебрегает этим требованием, тот не чужд в известной мере цинизма. Кроме того произвольная небрежность и неопрятность в одежде может говорить о нашей склонности к произволу и в других случаях. А по словам бл. Иеронима, под неряшливостью кроется еще и тщеславие. (De vita clerica). «Не должно отвергать всякое благолепие, — пишет один из отечественных моралистов-богословов, — есть род и степень благолепия и даже великолепия в одеянии, который назначает не пристрастие, но благоприличие; не суетность, но состояние; не тщеславие, но долг и обязанность» (Из слова митр. Московск. Филарета об одежде).

Однако черезмерная нарядность в одежде сама по себе недостойна христианина: «Но попечение без конца, но пышность без меры, — продолжает тот же богослов, — расточение без цели,

ежедневные перемены уборов потому только, что есть люди, которые имеют низость заниматься изобретениями сего рода, и что слишком много таких, которые имеют рабскую низость подражать сим рабским изобретениям, — невероятная безрассудность». Эти мысли прекрасно развивает другой наш выдающийся архипастырь в своей речи «об истинном достоинстве женщины». Комментируя следующие слова ап. Петра, в которых он предостерегает христианских женщин (что, конечно, в известной степени относится и к мужчинам) от пристрастия к нарядам: «Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде» (1 Петр. 3, 3. Ср. 1 Тим. 2, 9; Мф. 6, 28), он говорит: «Этими словами (апостола), очевидно, только устраняется черта, не входящая в состав истинного идеала женщины, и часто несправедливо к нему присоединяемая, так как внешнее убранство не составляет собственно человека... Излишняя роскошь и изысканность в нарядах, даже при богатом состоянии, несоответствие их с возрастом, достатком, общественным положением, обстоятельствами времени всегда обнаруживают недостаток в женщине ума, вкуса и должного понимания нравственного и общественного приличия... Апостол своим замечанием предостерегает христианок от унижающей их суетности, тщеславия, соперничества, зависти и других пороков». Заговорив далее о моде, относящейся к данному предмету, «этой деспотической властительнице, которая ныне поработила мир христианский», проповедник продолжает: «У нас с вами нет сил поставить преграду этому все заливающему потоку новостей и непрестанных перемен в украшениях всякого рода. Но не давайте ему уносить вас, как несутся по течению воды ладьи без кормила и кормчего. Призывайте свой здравый смысл, устанавливайте свой взгляд как на моду вообще, так и на ее произведения, и да не будут — скажем применительно к выражениям апостола — любимым, страстно желаемым украшением вашим эти наряды и уборы, которые надевает на вас неведомо кто, переменяет неведомо зачем, разнообразит, не справляясь ни с вашим вкусом, ни с вашими потребностями, ни с вашими средствами. Но если уже вы порабощены общему обычаю, то не миритесь в душе с этим рабством, а обсуждайте его унизительную тягость и желайте освобождения»*.

Необходимым моментом в деле попечения нашего о здоровье является также разумный труд как упражнение наших сил в различных занятиях. Если ничто так не вредит благосостоянию души и тела человека, как праздность и бездействие (ср. Сир. 33, 28; Притч. 13, 4; 21, 25; 1 Тим. 5, 13), то привычка к правильному труду, напротив, развивает и укрепляет тело, дает ему бодрость и свежесть и сообщает естественную красоту. Обстоятельные по

* Амвросий, архиеп. Харьковский. Полн. собр. проповедей. Т. II. Харьков, 1902. С. 227—228.

этому вопросу данные могут быть отысканы всяким желающим в науке — гигиене.

Труд по самому наименованию своему предполагает известную тягость. Однако сам по себе он не чужд человеческой природе в ее нормальном состоянии (Ин. 5, 17) и потому должен не только не быть нам в тягость, но и быть приятным для нас. И таким он действительно бывает, т.е. совершается с радостным одушевлением, только при том условии, если он не служит, по выражению пророка, «не в сытость» трудящемуся (Ис. 55, 2). Цель труда — «насыщать человека не в смысле только материального обеспечения его (1 Тим. 6, 8), но и предоставления ему возможности к достойному человеческому существованию. И не только человек, но даже неразумная природа не должна быть эксплуатируема. По крайней мере, «возделывать землю» (Быт. 3, 23) с еврейского буквально значит «служить земле», т.е. не истощать ее добыванием хлеба и денег, а стараться улучшать ее саму.

Современный социализм упрекает христианство в том, будто бы оно презрительно относится к труду как к чему-то противному его идеалам, и будто бы это презрение к труду «проходит красною нитью через всю христианскую культуру»*. Но едва ли справедлив этот социалистический упрек, брошенный по адресу христианства.

Уже в Ветхом Завете, который является по отношению к Новому как бы начальными страницами в единой книге Божественного Откровения (Евр. 1, 1—2), труд одобряется, а праздность или леность порицается. «Ленивая рука делает бедным, а рука прилежных обогащает», — говорит Премудрый (Притч. 10, 4). Он же посылает людей нерадивых и ленивых поучиться трудолюбию к муравьям и пчелам: «Пойди к муравью, ленивец, посмотри на действия его, и будь мудрым. Нет у него ни начальника, ни приставника, ни повелителя; но он заготовляет летом хлеб свой, собирает во время жатвы пищу свою. Или пойди к пчеле, как она трудолюбива... ее труды употребляют в здравие и цари, и простолюдины» (Притч. 6, 6—10. Ср. 10, 5; 19, 15. Ср. Быт. 31, 42; Пс. 77, 2; Екклез. 5, 18, 10, 18; Иерем. 31, 16 и др.). Сам Господь Иисус Христос учит о громадном нравственном значении труда: «Трудящийся, — говорит Он, — достоин пропитания» (Мф. 10, 10), «достоин награды за труды свои» (Лк. 10, 7); к таким именно трудящимся в буквальном смысле может относиться Его утешительное призвание: «прийдите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф. 11, 28). О том же великом достоинстве труда наглядным образом учит Спаситель и в притче Своей о талантах (Мф. 25, 14—30). По учению ап. Павла, труд обязателен для каждого человека не только как естественное, но и как нравственное требование. «Умоляем вас, братия, — убеждает он верующих, — делать свое дело и работать своими собственны-

* Гюйо. Социальные учения христианства. СПб., 1907. С. 91, 93, 138, 195, 211 и др.

ми руками, как мы заповедывали вам» (1 Фесс. 4, 10—11). «Кто крал, — говорит тот же апостол, — впередь не крадь, а лучше трудись, делая своими руками полезное» (Ефес. 4, 28). Здесь апостол выставляет труд как обязанность всякого христианина, и заповедь о труде он выводит из запрещения воровства. Не работать — значит то же, что воровать. Ведь кто сам деятельно не участвует в производстве земных благ, тот живет так или иначе на счет своих трудящихся ближних. Еще определеннее обязанность труда выступает во 2 посл. к фессалоникийцам (3, 12), где апостол прямо во имя Господа Иисуса Христа постановляет заповедь «работать в безмолвии». Следовательно, к доказательствам христианской жизни относится и то, чтобы христианин трудился. Вот почему апостол велел исключить из христианской Церкви тех празднолюбцев, которые беспорядочно бродили повсюду (2 Фесс. 3, 6). Он обещает каждому верующему соответственную «награду по труду его» (1 Кор. 3, 8), убеждает «уважать труждающихся» (1 Фесс. 5, 12), быть к ним почтительными (1 Фесс. 16, 16), а «особенно к тем, которые трудятся в слове и учении» (1 Тим. 5, 17). Поставляя себя в пример христианам как непрестанного труженика (Деян. 20 34. Ср. 1 Кор. 4, 12; 2 Кор. 11, 23—28; 2 Фесс. 3, 8—9), апостол замечает: «Во всем показал я вам, что так трудясь, надобно поддерживать слабых» (Деян. 20, 35), «чтобы было из чего уделять нуждающимся» (Ефес. 4, 28). Апостольский пример был тем нужнее, что среди верующих «некоторые поступали бесчинно, ничего не делали» (2 Фесс. 3, 11). Павел увещевает их, «чтобы они работая... ели свой хлеб» (2 Фесс. 3, 12), в противном же случае провозглашает принцип всеобщей повинности труда: «если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фесс. 3, 10). Подобных бездельников и тунеядцев он называет «утробами ленивыми» (Тит. 1, 2). Уклонение их от труда есть грех, и тем больший, чем больше они имеют возможности без особенного самообременения трудиться для себя и для других. К таким людям, хотя сравнительно немногим, должно приложить слова апостола, обращенные некогда к рабам: «Если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся» (слав. «больше поработи себе») (1 Кор. 7, 21), т.е. воспользуйся своею свободою не так, чтобы ничего не делать на пользу свою и других, а так, чтобы на свободе от всякого принуждения трудиться трудом полезным и благоплодным.

Точно так же учила о нравственном значении труда и вся древняя Церковь. Согласно с учением ап. Павла, «Постановления апостольские» высказываются против праздности даже тех, «кто богат и не имеет нужды в мастерстве к пропитанию»*. Епископы, по ним, должны заботиться о сиротах, причем сироту — мальчика обязаны «снабжать средствами, чтобы... мастерство изучал... а когда благоуспешно изучит» его, «то мог бы купить себе тогда



* Постановления Апостол. Кн. I. § 4. С. 8.

и инструменты мастерские, чтобы самому довольствовать себя»*. Юноши должны быть не ленивыми, «заниматься делами своими со всею честностью, чтобы... довольствовать и самих себя, и бедствующих»... Трудиться надобно «непрестанно, ибо порок праздности неизлечим... Праздных, — говорится здесь в заключении, — ненавидит и Господь Бог наш, а из почитающих Бога никто не должен быть праздным»**. И св. Иоанн Златоуст по данному вопросу говорит: «Не станем стыдиться ремесл и будем считать бесчестием не работу, но праздность». Один только грех, по нему, служит к бесчестию, а его обыкновенно порождает праздность — мать и «всякого вообще порока»***. Древние подвижники христианские так высоко ценили труд, что ставили его рядом с молитвой, относя его, таким образом, к существенным признакам богоугодной жизни****. И в наше время есть моралисты (например, покойный протопресвитер И.Л. Янышев), которые религиозное значение труда видят в том, что он есть столь же необходимое проявление и свидетельство истинной веры и столь же необходимое условие спасения души, как и молитва, участие в богослужении, св. таинствах и вообще религиозно-церковном делании (laborare est orare)*****. После всего сказанного не ясно ли, что о каком-либо презрении к труду в христианстве не может быть и речи. Христианство, выражаясь словами Златоуста, «не стыдится» никакого труда, не только духовного, но и грубого, телесного, которым обеспечивается удовлетворение физических потребностей. Между тем, это именно имело место в языческой древности, когда отчасти под влиянием рабства, отчасти под влиянием других, нередко идейных, даже религиозно-философских мотивов смотрели на физический труд, за редкими исключениями (например Цинциннат не стыдился ходить за плугом), как на нечто низкое, недостойное свободного гражданина, который для достижения своих культурных целей нуждался в досуге (otium). И чем выше была степень культуры, тем с большим пренебрежением относились ко всякому простому физическому труду. Понятие, что и среди такого труда может и должно совершаться нравственное развитие человеческой личности, было совершенно недоступно глубочайшим мыслителям древности, даже Платону

* Там же. Кн. IV. § 2. С. 121.

** Там же. Кн. II. § 63. С. 101.

*** Творения. В русск. перев. СПб дух. Акад. Т. III. С. 187. Об отношении древней Церкви к труду см. статьи и заметки проф. А.А.Бронзова в «Новом Времени» за 1902 год №№ 9334 и 9345, за 1909 год № 11869 и др. и Ульгорна «Христианская благотворительность в древней Церкви» (С. 125—127, 308—313).

**** Проф. М.А. Олесницкий. Из систем христианск. нравоучения. Киев. С. 389.

***** См.: Церковный Вестник, 1908. № 4. Ср.: прот. Т.А. Миртов. Труд во славу Божию. Он же. Слова и речи. Петроград, 1914. С. 145—154.

и Аристотелю, не говоря уже о Цицероне*. Известен взгляд на физический труд и нашего Л.Толстого**. Христианство же, напротив, облагородило материальный труд (Ефес. 4, 28; 1 Сол. 4, 11; 2 Сол. 3, 10–12) и дало свою санкцию совершенно иному на него воззрению, уже преобладавшему среди евреев, которые требовали, чтобы даже книжники были знакомы с каким-нибудь ремеслом***. Иосиф, земной питатель Иисуса Христа, был плотник и, по преданию, Сам Спаситель помогал своему нареченному отцу в плотничьем ремесле. Ап. Павел занимался ремеслом делателя палаток. Весьма характерны в данном отношении древнейшие изображения апостолов. Так, апостолы Петр, Андрей и сыновья Зеведея обычно изображались рыбаками, ап. Варфоломей — огородником, ап. Иаков Алфеев — каменщиком и т.п.****. Мало того. «Для историка экономических идей, — говорит один современный социолог, — должно быть ясно, что христианством производится коренной переворот именно в экономическом мировоззрении. Благодаря положительной оценке труда в нем потенциально зарождается и новейшее народное хозяйство, а стало быть и наша теперешняя наука о народном хозяйстве, сколько бы основательно ни была позабыта и затемнена теперь эта связь»*****.

Если античное язычество уничижало материально-производительный труд, то новейший социализм или признает ничтожной, или прямо отрицает ценность так называемого духовного труда — умственного и творческого. Так, Карл Маркс полагает, что «на высшей степени коммунистического общества сгладится противоположность между трудом физическим и духовным»******. Но едва ли когда-нибудь исчезнет различие между работой рук и головы. Так как человек есть существо духовно-телесное, то и труд его должен быть и всегда будет не только физического, но и духовного свойства. При том же благосостояние человеческих обществ создается сколько материально-экономическим, столько же, если не более, умственным, творческим трудом. И если бы все люди отдавались физическому труду, то человечество оставалось бы на очень низкой степени культурного развития. Хорошую отповедь всем противникам духовного труда дает ветхозаветный нравоучитель: «Мудрость книжная, — говорит он, — приобретается в благоприятное

---

* Платон. De rep. 1, 347; Аристотель. Palit. IV, 27 и др.; Цицерон. Tusc. V. 36; de offic. I, 42.

** См. его сочинение «Неделание» в «Северном Вестнике», 1893. С. 292–293.

*** О ремесле у евреев см.: Delitzsch. Handwerkerleben zur Zeit Iesu. Erlang. 1868.

**** Ульгорн. Христианская благотворительность в древней Церкви. СПб., 1900. С. 126. Ср. Постановления Апостольские. Изд. 1864. Казань. Кн. II, § 63. С. 100.

***** С. Булгаков. Два града исследования о природе общественных идеалов. Т. II, М., 1911. С. 33.

****** Kritick des socialdemocratischen Parteiprograms. S. 567.

время досуга, и кто мало имеет своих занятий, может приобресть мудрость. Как может сделаться мудрым тот, кто правит плугом и хвалится бичом, гоняет волов и занят работами их, и которого разговор только о волах? Сердце его занято тем, чтобы проводить борозды, и забота его о корме для птиц» (Сир. 38, 24—27).

Но, как ни полезен труд для телесного и вообще внешнего благосостояния нашего, служа выражением нашей любви к себе самим, он, естественно, не должен быть неумеренным и непосильным. Опыт ясно учит, что черезмерное напряжение наших сил расстраивает здоровье и служит источником различного рода тяжких заболеваний. Вообще, в этом отношении не колеблясь можно сказать, что мы видели бы среди нас большее число людей сильных, здоровых, цветущих, если бы законы нашей телесной природы не были вообще нарушаемы ими. Естественно, что жизнь становится тем более краткой, чем более ход ее быстр и возбужден. Растения, развивающиеся быстро, и живут очень недолго, между тем как деревья, растущие медленно, приобретают толстую древесину и живут целые века. Так же точно и человек своею лихорадочною деятельностью, по видимому простирающейся до самого неба, в краткое время, так сказать, расходуется и сгорает, как солома от огня. Здесь-то находит свое применение известное положение: физические и вообще человеческие силы требуют отдыха для восстановления своей энергии. Наиболее сильным выражением необходимости отдохновения является ежедневно заявляющая о себе потребность сна, через удовлетворение которой возобновляется запас наших сил, дающий нам возможность наверстать затраченное на сон время. «Сладок сон трудящегося», — замечает Премудрый (Еккл. 5, 11). Но эта общая нам со всем живущим на земле потребность сна тогда только может быть нравственно-упорядоченной, когда на удовлетворение ее уделяется столько именно времени, сколько по законам природы необходимо для каждодневного обновления нашей жизни. Иначе эта человеческая потребность природы будет запечатлена уже чертами нравственно-дурного явления. Уже ветхозаветный мудрец предрекал бедность и нищету спящему более, чем сколько нужно (Притч. 6, 9—11; 10, 13; 24, 33). В особенных случаях бывает иногда необходимо или спать очень мало, или проводить вовсе без сна, как то было, например, с Самим Господом в ночь Его страданий и с Его св. апостолами в различных обстоятельствах их жизни (Лк. 5, 5; 2 Фес. 3, 8. Ср. 2 Кор. 11, 27). Но в таких случаях чувствуется иногда необходимость вместо всенощного бодрствования поспать несколько в течение дня, как то случилось с Господом, Который на Геннисаретском озере спал днем даже во время бури (Мф. 8, 24). Итак, Иисус Христос подчинялся этой естественной потребности, но Он распоряжался ей нравственно.

Полный физический отдых доставляется нам сном, который, однако, как состояние пассивное сходен со смертью, почему и называется ее подобием. Еще древние говорили: «Что такое сон,

как не образ хладной смерти» (quid est somnium, nisi gelide mortis imago)? И св. Иоанн Златоуст замечает о сне, что «он — образ смерти»*. Но позволителен человеку и даже по временам необходим для него и другого рода отдых — сознательный: прогулка на свежем воздухе, беседа с друзьями и знакомыми, созерцание прекрасных произведений природы и искусства, легкое чтение и т.п. Впрочем, о подобных отдохновениях, т.е. собственно о развлечениях, или удовольствиях, как более или менее приятном отдыхе от труда подробная речь впереди. Отдых дается человеку не только тем или иным перерывом в работе, но и разнообразием его беспрерывной работы, сменой одного вида труда другим. Философ Фихте даже думает, что о каком-либо другом отдыхе, кроме этого последнего, непозволительно и мечтать человеку. Но справедливо возражает против такого мнения моралист Дорнер: работая «без паузы, — говорит он, — человечество превратилось бы в рабочую машину, потеряло бы ясность сознания и свободу», да и самая «работа потеряла бы нравственное содержание»**. Необходимо, чтобы человек в свободные от работы минуты мог спокойно оглянуться назад, пересмотреть сделанное, обдумать план предстоящего дела, собраться с духом, так как только при этом условии возможно энергичное продуктивное продолжение работы. Самый же высший и совершенный отдых для человека есть так называемый покой в Боге, т.е. то духовное освежение и обновление сил, какое способны доставлять ему христианские празднества.

## XLVII
## Болезни и смерть

Заботясь о сохранении и развитии своих телесных сил и благоразумно ими пользуясь, мы не должны пренебрегать средствами и к восстановлению своего здоровья, когда оно расстроено болезнью. Так как болезни большей частью бывают последствиями наших грехов, служа явным наказанием за них***, хотя по болезни человека еще никак нельзя заключить об особой греховности его (Ин. 9, 3), то мы должны во время болезни с молитвой и верой обращаться к Подателю жизни, прося Его о своем исцелении через прощение нам грехов как главной причины наших болезней. «Сын мой! — говорит еще ветхозаветный нравоучитель, — в болезни твоей не будь небрежен, но молись Господу, и Он исцелит тебя. Оставь греховную жизнь, и исправь руки твои и от всякого греха очисти сердце» (Сир. 38, 9—10). «Бойся Господа, и удаляйся от зла: это, — пишет Премудрый — будет здравием для

* Творения. Т. IX. Кн. 1. С. 248.

** Dorner. System der christlichen Sittenlehre. Berlin, 1885. S. 421.

*** Св. Иоанн Златоуст. Творения Т. VIII. Кн. 1. С. 242. Т. III. Кн. 1. С. 10.

тела твоего и питанием для костей твоих» (Притч. 3, 7—8). Ап. Иаков внушает нам: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего и восставит его Господь; и если он сделал грехи, простятся ему» (Иак. 5,14—15. Ср. Ин. 5, 14).

При обращении к Богу с молитвой веры, привлекающей непосредственную силу врачующей благодати Его, надобно обращаться и к искусству врача*, почитая его орудием Божественной к нам благости, и пользоваться надлежащими средствами врачевания. «И дай место врачу, — говорит Премудрый, — ибо и его создал Господь... и от Вышнего врачевание» (Сир. 38, 13. Ср. ст. 1—2).

А так как, по слову того же мудреца, вместе с больным и сам врач молится Богу, «чтобы Он помог ему подать (больному облегчение и исцеление» (Сир. 38, 14), то и он к естественным средствам врачевания приобретает еще Божественную помощь. Итак, место врача — в области Божественного промышления о страждущем человечестве. Врач есть орудие в руках Божиих, и если он сам в это верует, то он видит и на опыте, как незримый перст Провидения направляет его именно туда, где он особенно нужен, вразумляет его в минуты крайних затруднений и дает ему успех там, где, по всем соображениям человеческим, не было на него никакой надежды**. «Один доктор, — пишет преосвящ. Феофан, — по своим наблюдениям свидетельствовал, что в большей части детских болезней следует носить детей к св. причащению, и очень редко имел нужду употреблять потом медицинские пособия»***.

Но деятельность врача-христианина не исчерпывается врачеванием в тесном смысле слова. Говорят, что первое условие для успешного лечения — поднять упадающий дух больного. Врач, верующий в бытие Бога и мира духовного, действительно может поднять дух страждущего — верой в помощь Божию, надеждой на милосердие Божие, составляющей подлинную нравственную силу при всяком исходе болезни. Правда, обыкновенно возлагают это на одних служителей Церкви, но это несправедливо. Врача прежде зовут к больным, чем священника, по долгу христианскому никто не свободен от обязанности помогать другому в нравственной жизни, и врач-материалист, не желающий внутренне настроить больного и духовно его укрепить, пренебрегает этою

* По совету св. Златоуста, необходимо «пользоваться и разными опытными врачами и лекарствами, которые могут устранять болезни» (Творения. Т. III. Кн. 2. С. 612).

** См.: св. Иоанн Златоуст. Творения Т. VI. Кн. 1. С. 209.

*** Путь ко спасению. Изд. 7. М., 1894. С. 25. Подобное же свидетельство принадлежит преосвящ. Тихону (в мире известному московскому врачу по детским болезням И.И. Оболенскому) / Церковные ведомости. 1901. № 5. С. 161—163.

обязанностью, исполнение которой для него так удобно при ежедневных посещениях больных.

После этого представляется странным утверждение некоторых, например, американского доктора Александра Дови, который стоит в крайне враждебном отношении ко всякой врачебной помощи в болезнях, смотря на эту помощь как на нечто неугодное Богу, непримиримое с верою в Него, даже прямо принадлежащее к царству диавола*. И древним язычникам искусственное продолжение жизни казалось посягательством на власть богов, распределяющих жребии. На этом основании Платон и Аристотель порицают тех, кто стараются продлить свою жизнь заботливою диетой и врачебными средствами**.

В опровержение этого неблагоприятного воззрения на врачебное искусство, кроме вышесказанного, надобно сослаться на пример действий Самого Спасителя и Его св. апостолов. В притче о милосердном самарянине Иисус Христос выставляет как нечто именно должное перевязку ран и вообще принятие разных врачебных мер, утоляющих боль страждущего (Лк. 10, 34). В другом случае, когда до Него дошло известие о том, как один из не принадлежащих к тесному кругу Его учеников человек особыми средствами совершал исцеление бесноватых, то Он запретил противодействовать ему и просто сказал: «Кто не против вас, тот за вас» (Мк. 9, 58, 40). Ап. Павел, выражая заботливость о слабом здоровье одного из своих учеников, дает ему прямо диетический совет: «Впредь пей не одну воду, но употребляй немного вина, ради желудка твоего и частых твоих недугов» (I Тим. 5, 23). Св. отцы Церкви также находили пользование врачебными пособиями согласным с волей Божиею. «Поелику всем возмущаемое тело наше подвержено многоразличным повреждениям, — пишет св. Василий Великий, — то распоряжающийся всей нашею жизнью Бог дозволил нам врачебное искусство, которое, в образец душевного врачевания, имеет целью избавлять от излишнего и восполнить недостаточное... Ибо не сами собой прозябали травы, полезные при той или другой болезни, но, очевидно, по воле Создавшего произведены с целью служить к нашей пользе»***.

Заслуживает внимания правило Шлейермахера, высказанное им вслед за Платоном в известном его трактате о взгляде Платона на практику медицинского искусства: «Не должно быть времени для болезни», ибо есть болезни (хронические), которые требуют многолетнего лечения, могущего на неопределенное время оторвать от исполнения обязанностей нашего христианского звания.

Но, хотя каждый христианин, исполняющий дело своего звания, и может считать своей обязанностью по возможности не иметь времени для болезни, однако, с другой стороны, история человеческой жизни нас учит (чего, конечно, Платон и языческая

* Странник. 1901. Декабрь. С. 958 и дал.

** Schmidt. Die Ethik der alten Griechen. Bnd. II. S. 441—442.

*** Творения. Изд. 3. Ч. 5. Сергиев Посад, 1892. С. 184.

нравственность не могли по истине ценить), что хотя бы люди и не желали того, но воля Господня часто велит нам иметь время и для болезни, так как Бог именно и повергает нас на одр болезни. Прикованные к одру болезни, мы получаем возможность поразмыслить кое о чем таком, о чем подумать в ежедневной суете у нас нет времени: именно о нашем небесном призвании, которому земное служит лишь простой временной оболочкой. Болезнь, вдруг лишающая нас возможности заниматься обычными делами, может послужить спасению нашей души, т.е. тому, чтобы мы в тишине созревали для вечности. «В болезни мы разоблачаемся от всего внешнего. Не только богатство, сан, сословие, честь у людей, но отчасти и наши духовные способности и таланты тогда отрешаются от нас, словно сбрасываются одежды, которые мы должны отложить до дальнейшего времени, а может быть и навсегда. В болезни выступает наружу сам человек, и как? большею частию к нашему уничижению. Но тогда-то и подтверждается, что «Бог смиренным дает благодать» (Иак. 4, 6).., происходит возрастание в познании единого, что есть на потребу, собственного назначения жизни, которое состоит именно не в земном счастье, возрастание в познании нашего небесного призвания, любви Христовой и благословений креста»*. По мысли св. Василия Великого, болезнь есть средство удержания от грехов**. Такое положительное, чисто нравственное значение болезни очевидно для всякого, внимательно наблюдавшего больных, особенно страдающих продолжительным недугом. Недаром даже светские писатели воссылали благодарение небесному Промыслителю за то, что Он посылал им болезни. Вспомним, например, Гоголя, который в письме к одному из своих друзей под тяжестью удручавших его телесных недугов, между прочим, писал: «Часто в душевном бессилии восклицаешь: «Боже! где же, наконец, берег всего?». Но потом, когда оглянешься на самого себя и посмотришь глубже себе внутрь — ничего уже не издает душа, кроме одних слез и благодарения. О, как нужны нам недуги! Из множества польз, которые я уже извлек из них, укажу вам только на одну: ныне каков я ни есть, но я все же стал лучше, нежели был прежде; не будь этих недугов, я бы задумал, что стал уже таким, каким следует мне быть»***. Такую же моральную ценность должна иметь в глазах христианина и самая смерть. А между тем грядущая смерть возбуждает в душе живого человека невольное чувство страха и трепета. Грозный призрак, имя которому «смерть», более всего ужасает нас, леденит наше сердце. Страх смерти свойствен не только человеку, но и животным, которые в присутствии трупа или при виде крови убитого животного испытывают сильную тревогу. Яркое представление смерти вместе с тем причиняет нам тяжелую скорбь. Какой грустью веет, например, от слов многострадального Иова: «Для дерева есть на-

* Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 379.
** Творения. Ч. IV. С. 135—136.
*** Сочинения Н.В.Гоголя. Изд. 15. Т. VII. СПб., 1900. С. 18.

дежда, что оно, если и будет срублено, снова оживет, и отрасли от него выходить не перестанут. Если и устарел корень от него, и пень его замер в пыли; но лишь почуяло воду, дает отпрыски и пускает ветви, как бы вновь посаженное. А человек умирает и распадается: отошел и где он?

Уходят воды из озера, и река иссякает и высыхает: так человек ляжет и не встанет; до скончания неба он не пробудится и не воспрянет от сна своего» (Иов. 14, 7—12. Ср. 7, 9—10). «О смерть! — восклицает Премудрый, — как горько воспоминание о тебе для человека, который спокойно живет в своих владениях. Для человека, который ничем не озабочен и во всем счастлив, и еще в силах принимать пищу» (Сир. 41, 1—2). Если бы поэтому нам предложили вопрос, в чем состоит главное зло жизни, то без сомнения большинство из нас ответило бы, что это зло заключается в смерти. «Настоящее несчастие (т.е. смерть), — пишет св. Григорий Нисский, более всех св. отцов размышлявший о смерти, — гораздо достойнее плача, чем какое-либо другое печальное событие. Если даже представить себе все великие общественные бедствия, землетрясения, войны, наводнения, провалы земли, то и это все мало, если сличить с настоящим (т.е. со смертью). Почему? Настоящее бедствие есть горе всей вселенной»*. Вот почему, по словам того же св. отца, «в каждом человеке есть какое-то естественное отвращение от смерти»**. Недаром каждый человек всю свою жизнь живет какой-то странной мыслью, что смерть собственно касается не его, а других людей. Да и что такое в сущности человеческая жизнь, как не сознательное бегство от странного призрака смерти? «Все человеческое старание, — по словам Григория Нисского, — имеет в виду то, чтобы продлить нам время жизни. Забота же о жизни происходит от страха смерти. Поэтому у нас и дома придуманы для жительства, чтобы тела в окружающем их воздухе не страдали от холода или жара. И земледелие что иное, как не заготовление потребного для жизни? Что такое врачебное искусство? Отчего оно почтенно у людей? Не от того ли, что средствами своими, по-видимому, борется несколько со смертию? И брони, и щиты, и шлемы, и оборонительные оружия... и подобное тому, по чему иному делается все это, как не по страху смерти? По самой природе мы страшимся смерти»***. Сама природа, — говорит св. отец в другом месте, — «постоянно заботится о смерти, и с жизнью, текущею вперед во времени, непременно соединяет смерть... Мы, по слову великого Павла, «по вся дни умираем» (I Кор. 16, 31), т.е. смерть служит побуждением «постоянной заботы и упражнения для плотской жизни»****.

---

* Творения. Ч. VIII. Нагробное слово Плакилле. С. 409—410.

** Творения. Ч. IV. О душе и воскресении. С. 202.

*** Там же. С. 202—203.

**** Творения. Т. VII. Из слова «К скорбящим о представившихся от настоящей жизни к вечной». С. 514—515. Ср. Творения св. Григория Богослова. Ч. IV. М., 1844. С. 360.

Откуда же проистекает этот страх и эта скорбь при смерти? Нужно заметить, что чувство страха смерти есть весьма сложное душевное явление*. В состав его входят различные элементы: опасение предсмертных физических и душевных страданий, представление о судьбе нашего тела в могиле, боязнь предстоящей неизвестности (ср. Иов. 10, 22; Екклез: 9, 10), страх загробных мучений, сожаление о покидаемых близких к нам лицах, опасение за их судьбу и за судьбу того дела, которому мы при жизни служили**. Сюда же нужно отнести опасение за неосуществимость при жизни заветных желаний и стремлений, вроде хотя бы горячего желания увидеть появление первых утренних лучей нового и лучшего времени (Ср. Лк. 2, 25—28) или какого-нибудь напряженного ожидания, подобного тому, какое пережил, например, патриарх Иаков, когда при свидании с своим без вести пропавшим было сыном Иосифом пал ему на шею и, плача от радости, воскликнул: «Умру я теперь, увидев лице твое; ибо ты еще жив» (Быт. 46, 30).

Но самым главным источником страха смерти является нежелание человека скоро расстаться с жизнью, со всеми ее бесчисленными радостями. Долго жить на земле, до самой глубокой старости, это естественное желание человека. В Риг-Веде находим молитву «дать прожить сто осеней». И моление наших священнослужителей о «продлении лет живота» неизменно вызывает особенно усердные поклоны несмотря на то, что и в короткое время жизни может быть достигнута полнота ее, как показывает пример весьма непродолжительной жизни Спасителя на земле (Ср. Прем. 3, 13; 4, 8—9, 13). Потому-то приговоренные к смертной казни и вообще умирающие обыкновенно стараются как бы запечатлеть в своем сознании последние ощущения жизни и унести их с собой.

Однако же любовь к жизни и обусловленный ею страх смерти имеют свои степени в зависимости, главным образом, от возраста человека. В детстве осмысленной привязанности к жизни почти не наблюдается, почему и мысль о смерти очень смутна. Если человек когда-либо бодро и весело смотрит на жизнь и наслаждается ее радостями, так именно в юности. Не удивительно, что в это время смерть возбуждает страх, служащий обратной стороной жизнерадостного настроения молодости. В зрелых годах человек связан с жизнью и с окружающим его миром бесчисленными нитями, порвать которые для него в высшей степени тяжело и грустно. В старости по мере расстройства сил угасает привязанность к жизни, хотя и не уничтожается совсем, является разочарование

* П. Левитов. Страх смерти и христианская вера в бессмертие / Душеполезное чтение. 1911. Январь. С. 92—94. Февраль. С. 249—255. Март. С. 313—318.

** Характерны в этом отношении слова умирающего Песталоцци: «Умирать — ничего! Я умираю охотно, потому что устал и жажду покоя. Но сойти в могилу с сознанием, что ничего не сделал, а если что и сделал, то будет разбито и рассеяно прахом, невыразимо страшно». (См.: Каптерев. Педагогическая психология. С. 365).

в ней, наконец, наступает момент, когда ей начинают тяготиться. На основании этих фактов известный ученый профессор И.И.Мечников в своих «Этюдах о природе человека» (Москва, 1904 г.) и «Этюдах оптимизма» (Москва, 1907 г.) создает теорию ортобиоза — правильного течения жизни при данных условиях нашего телесного организма*. По этой теории оказывается, что со временем, когда смерть благодаря прогрессу науки сделается естественной, или физиологической (в отличие от патологической, болезненной, неестественной), уничтожится и неприятное чувство страха перед ней. В таком случае человек будет умирать после продолжительной, деятельной и бодрой старости, как засыпает усталый путник после продолжительной дороги, погружаясь в лоно сладостного покоя и забвения.

С этими положениями в общем можно согласиться, зная, что «Бог не сотворил смерти» (Прем. 1, 13) и что она явилась как «возмездие за грех» (Рим. 6, 23), за уклонение от идеала истинной богоподобной жизни. Так как грех внес в естество человека расстройство и ослабил в нем союз между телом и душой, то часть его, сама по себе тленная, должна была вследствие такого расстройства подвергнуться наконец истлению, и телесная смерть сделалась естественной: «И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его» (Еккл. 12, 7. Ср. Быт. 3, 19). Но мы никак не можем согласиться с теми дальнейшими выводами, к каким Мечников приходит на основании своего ортобиоза, что будто бы в конце концов науке удастся сделать смерть в старческом возрасте не только не страшной для нас, но и вполне желательной, и даже убить в нас желание продолжения жизни за гробом. Старость, осушивши почти уже всю чашу жизни, иногда с большим трудом отрывается от сладкого напитка, чем только выступающие на жизненный пир. По словам Руссо, «старики больше сожалеют о жизни, чем молодые». «Когда человек стар, — говорит французский философ Ренувье, — даже очень стар, и привык к жизни, то умирать очень тяжело. У старика нет сил для примирения со смертью»**. Вообще о научных заключениях почтенного ученого мы должны заметить, что они глубоко противоречат всеобщему инстинкту жизни, обесценивают естественный дар жизни, ограничивают умственный кругозор человека пределами лишь земной жизни и вытравляют из его сердца все надежды, которые он соединяет с верой в личное бессмертие и загробную жизнь. В этом случае профессор идет даже далее современных нам буддистов, которые тоже при посредстве своего рода ортобиоза обещают своим последователям радость небытия в воображаемой ими нирване. Чувство страха смерти, имеющее для себя глубокую почву в душе человека, пустило в ней многочисленные корни. Поэтому борьба с ним в высшей степени трудна и едва ли возможна, хотя бы даже на науч-

* См. проф. М.М. Тареев. Ортобиоз (Оптимистическая наука и нравственность) / Богословский вестник. 1908. Декабрь. С. 560—582.

** См. Богословский Вестник. 1908. Декабрь. С. 564.

ной почве. Едва ли возможно найти человеку избавление от страха смерти и в оккультистическом учении о перевоплощении, которое проповедуется современной безрелигиозной теософией, именующей себя «разумной теорией вселенной»*. Гнетущему нас страху смерти мы можем противопоставить только могучую силу христианской веры. Только с точки зрения утешительного учения христианства о смерти можно смело смотреть в глаза последней и, предвосхищая грядущее, праздновать ее умерщвление, «яда разрушение».

Смерть, по смыслу христианского учения о ней, является одним из существенных условий необходимости нашего спасения. Человек, созданный по образу и по подобию Божию, имел идеалом своей жизни богоподобие, но в акте грехопадения он добровольно уклонился от осуществления этого идеала истинной жизни и избрал неистинную, чуждую себе жизнь, жизнь скотоподобную. И если бы человек стал вечно жить этой последней жизнью, то было бы неразумием создавать его по образу и по подобию Божию, но чтобы избавиться от этого неразумия своей жизни, он как «повинный смерти» (Мф. 26, 66) должен был умереть (Быт. 3, 19), разрешая тем самым коренное противоречие между своей богоподобной природой и наличной жизнью на земле. Итак, смерть необходима для освобождения человека от греха: «Умерший, — говорит ап. Павел, — освободился от греха» (Рим. 6, 7). «Смерть для людей, — по словам св. Григория Нисского, — есть не что иное, как средство очищения порочности»**. Она прямо разумна, потому что уничтожает зло человеческой жизни. «Наше естество, — говорит тот же св. отец, — Богом первоначально было создано к восприятию совершенства как бы некиим сосудом, когда же через обольщение влилось в нас зло, то добру не стало места. По сей причине, чтобы зло не увековечивалось в нас, по определению Мудрого Провидения, сосуд на время разрушается смертью, чтобы по извержении зла преобразовалось человеческое естество и, чистое от зла, восстановилось к первоначальной жизни»***. Смерть поэтому «есть благо, будучи для нас началом и путем изменения к лучшему****, мы не должны бояться ее»*****. По словам Иоанна Лествичника, «боязнь смерти есть свойство, полученное естеством нашим вследствие преслушания, и трепет смертный есть признак неочищенных покаянием грехопадений»******. Поэтому хри-

* См. Ч. Ледбитер. Краткий очерк теософии. Калуга, 1911. Ср. прот. проф. Д.И. Богдашевский (ныне еп. Василий). Несколько слов о теософии. Труды Киевской дух. Академии. 1912. Ноябрь.

** Творения св. Григория Нисского. Ч. VIII. Надгробное слово Пульхерии. С. 405.

*** Там же. С. 44.

**** Там же. С. 405.

***** Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. VII. С. 380.

****** Слово 6. § 3. С. 107. Ср.: «Не должно страшиться смерти. Рассуждение греческого богослова XIV в. Димитрия Кидонского. Перев. Е.А. СПб., 1900.

стианин боится смерти только до тех пор, пока силен в нем грех. Не боязнь, а радость испытывает истинный христианин, предчувствуя приближение смерти, потому что он знает, что Бог сотворил его выше смерти*. Смерть для такого христианина приобретение, потому что она соединяет его со Христом — Источником вечной, блаженной жизни (Фил. 1, 23). Исходя из такого воззрения на смерть первенствующие христиане праздновали не дни плотского рождения, а дни смерти святых, называя их днями рождения (dies natales) в иную, высшую форму бытия. И в настоящее время Церковь поднимается до такого настроения в дни св. Пасхи, когда из чина погребения исключается все грустное, печальное.

Но каким образом возможна эта иная, высшая жизнь для христианина после смерти, если последняя является совершенным уничтожением человека, так как после смерти остается только бессмертный дух умершего человека, а не целый человек, состоящий из души и тела? Решение этого чисто догматического вопроса весьма важно для нравственной жизни человека. Очевидно, смерть, прекращающая кратковременное существование человека на земле, является необходимой и разумной только при непременном условии, если за гробом начинается для него истинная жизнь по идеалу его богоподобия. В душе нашей коренится неизгладимое чувство, которое, хотя не ясно, говорит нам, что Господь «создал человека для нетления» (Прем. 2, 23) и что тление, овладевающее нашим телом в час смертный и разрушающее его, будет побеждено высшей силой, нас создавшей. Темные чаяния нашего сердца освещает христианская вера, проливая лучи света в мрачную, безотрадную область смерти. Она внушает нам, что разложение тела умершего человека есть явление временное, скоропреходящее, что из разлагающегося трупа, как из сгнившего в земле зерна, потом образуется новое, прекраснейшее растение (1 Кор. 15, 36—38); что Господь «уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному Телу Его» (Фил. 3, 21). Гений нашего языка прекрасно выражает то, что смутно чувствуется нашим сердцем и разъясняется нашей верой, означая обряд погребения словом «хоронить».

Опуская в могилу тело умершего, мы, по типичному выражению нашего языка, хороним его, т.е. предаем земле не на истребление, а на хранение, для возникновения его в ожидаемом будущем, в той жизни, в новом виде**. Но как же это будет, когда тело умершего не дает никаких признаков будущего обновления? «Что ж из этого, возлюбленный? — скажем словами св. Иоанна Златоуста. — По этому самому и надобно особенно радоваться. Тот, кто хочет перестроить развалившийся и ветхий дом, наперед выводит из него живущих, потом разрушает этот дом и снова воздвигает в лучшем виде. Выведенные не скорбят об этом, а еще радуют-

* Исаак Сирин. Творения. Ч. 1. М., 1848. Слово 86. С. 453.

** Проф. В.Ф. Певницкий. О воскресении мертвых. Труды Киевской дух. Академии. 1905. Январь. С. 108—109.

ся, потому что обращают внимание не на видимое разрушение, но воображают будущее, хотя еще невидимое здание. Так и Бог разрушает наше тело, намереваясь создать его снова, и сперва выводит живущую в нем душу, как бы из какого дома, дабы потом, воздвигнув это в лучшем виде, опять ввести в него душу с большею славою»*.

Итак, чтобы начать человеку нетленную жизнь в будущем веке, ему необходимо предварительно умереть, но так, чтобы снова стать потом полным человеком. Как же возможно это, по-видимому, невозможное дело? Оно возможно при единственном условии воскресения наших тел, которому начало положено было воскресением Христовым: «Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (1 Кор. 15, 20). По восстании из гроба Господь являлся апостолам в Своем прославленном Теле, с которым и вознесся на небеса и этим дал нам залог будущего воскресения. Его пречистое Тело, восставшее из гроба и вознесенное в мир божественный для вечного пребывания с Богом Отцом, будучи связано с нами единством естества, привлечет к себе и наши разрушающиеся тела, вольет в них новую силу, освободит их от работы истления и не даст им погибнуть в узах смерти. Во свидетельство этой истины в час воскресения Христова «многие тела усопших святых воскресли... и явились многим» (Мф. 27, 52—53). Ап. Павел воскресение мертвых поставляет в столь неразрывную связь с воскресением Христовым (Рим. 6, 5; Ср. 15, 20—22), что ввиду последнего считает невозможным отрицать первое (1 Кор. 15, 12—16. Ср. 1 Фесс. 4, 14). Св. Григорий Нисский так объясняет необходимость воскресения Христова, послужившего начатком воскресения всех людей: «Как начало смерти, происшедшее в одном, перешло на весь человеческий род; таким образом и начало воскресения через единого распростирается на все человечество»**. «Хотя смертью разлучается душа с телом, Бог же воскресением Своим снова сводит их между собою, потому что в Себе составил разделенное смертью естество и Сам соделался началом соединения разделенного»***.

Так как час нашей смерти неизвестен, то мы должны заблаговременно позаботиться о том, чтобы этот час не застал нас не подготовленными к отходу в вечность. По словам св. Иоанна Златоуста, беспрестанно должно быть готовым к смерти****. Во все времена у христиан таким необходимым напутствием считалось очищение

* Творения. Т. I. Кн. 2. С. 839.

** Творения. Ч. IV. Большое огласит. слово. Гл. XVI. С. 49.

*** Там же. С. 50. О значении Воскресения Христова для нашей нравственной жизни см. статью под этим заглавием проф. А.А. Бронзова в «Христианском чтении» (1900. Апрель. С. 548—550) и статью проф. В.А. Никольского «Значение идеи загробного существования для нравственной жизни (Православный собеседник. 1913. Декабрь. С. 713—732).

**** Творения. Т. VII. С. 566.

своей совести покаянием и причащение святых Таин Христовых. «Это есть врачевство бессмертия, — пишет о святом причащении св. Игнатий Богоносец, — не только предохраняющее от смерти, но и дарующее вечную жизнь во Иисусе Христе» (Посл. к Ефес., гл. 20)*. «О сем особенно заботилась всегда Церковь, — говорит св. Григорий Нисский, — чтобы никто из отходящих от сей жизни верующих не был отпускаем без сего напутствия (св. причастия) в оное последнее».

## XLVIII

*Грехи против обязанности самосохранения в отношении телесной природы человека. — Преступность самоубийства. — Долг самопожертвования*

Грехи человека против обязанности сохранять и поддерживать свою телесную жизнь состоят не столько в противодействии физическим потребностям, сколько в излишней угодливости плоти. Эта угодливость плоти, сопровождаемая невоздержной, беспорядочной и развратной жизнью человека, обращается во вред самому же телу, постепенно потрясая и расстраивая его силы; ибо всякое невоздержание, беспорядочность и распутство составляют преступление против законов природы. «Здравый человек, — пишет Премудрый, — бывает при умеренности желудка: встал рано, и душа его с ним. Страдание бессонницей, и холера, и резь в животе бывают у человека ненасытного. Во всех делах твоих будь осмотрителен, и никакая болезнь не приключится тебе» (Сир. 31, 23, 26).

Но случается и противодействие или крайнее ограничение телесных потребностей, несогласное с нравственной обязанностью человека заботиться о сохранении своего тела. Хотя грехи такого рода встречаются и реже между людьми, однако они могут быть не менее тяжки и пагубны, чем грехи первого рода. Таковы, например, произвольные физические лишения по побуждениям каких-нибудь душевных страстей: честолюбия, скупости и др. Не бывает ли жестоким врагом самому себе честолюбец, когда из желания прославиться и добиться во что бы то ни стало чести работает до изнеможения сил, не спит ночи и от истощения умирает преждевременно? Или не нарушает ли обязанности в отношении телесной природы своей безумный скупец-скряга, отказывая себе в необходимом куске хлеба, чтобы сделать лишний придаток своему сокровищу? «Есть мучительный недуг, — говорит Премудрый, — который видел я под солнцем: богатство, сберегаемое владельцем его во вред ему» (Екклез. 5, 12). «Лучше бедняк здоровый и крепкий

* Писания мужей апостольских. Перев. о. Преображенского М., 1862. С. 386.

силами, — пишет другой ветхозаветный мудрец, — нежели богач с изможденным телом. Здоровье и благосостояние тела дороже всякого золота, и крепкое тело лучше несметного богатства» (Сир. 30, 14—15). Сюда же нужно отнести и намеренное повреждение известной части тела с целью подавления чувственности. Были и есть безумцы, которые, буквально понимая некоторые относящиеся сюда евангельские изречения (Мф. 5, 29), уродовали и уродуют себя во имя нравственного совершенства. Ясное осуждение этого заблуждения, противного духу нравственного закона вообще, и в частности — обязанностям человека к себе самому, находится в Апостольских правилах. «Сам себя скопивший да не будет принят в клир» (22 пр.). «Аще кто из клира скопит себя самого, да будет извержен» (23 пр.). «Мирянин, себя самого скопивший, на три года отлучен да будет от таинства» (24 пр.)*. Правила эти в совокупности повторены Первым вселенским собором (1 пр.)**.

Обязанности телесного сохранения противоположно еще то, что известно под именем утомления жизнью и отвращения к жизни (taedium vitae), из которых первое происходит от так называемой усталости воли инстинкта самосохранения, а второе — от атрофии воли. К усталости воли и временному усыплению естественного чувства самосохранения приводят разного рода переутомления и несчастья в жизни: нищета и все ее ужасы, продолжительные болезни и нескончаемые домашние невзгоды. Характерное проявление этой нравственной болезни можно находить в «Дневнике Писателя» Ф.М.Достоевского, именно в его рассказе об одной бедной молодой девушке, швее, выбросившейся из четвертого этажа с образом в руках, выбросившейся потому, что никак не могла приискать себе работы для пропитания***. Если усталость воли или утомление жизнью зависит от действительных несчастий и чрезмерной деятельности, «то атрофия воли, служащая причиной отвращения к жизни, напротив, является вследствие отсутствия всякой деятельности и болезненного развития рефлексии и анализа собственного душевного настроения и выражается в нравственном бессилии, в неспособности радоваться и страдать, в мечтах о сладкой истоме успокоения в небытии. Византийский император Феодосий III изобразил это нравственное расслабление одним словом ὑγεία (т.е. освобождение от всяких зол), начертанным по его приказанию на его гробнице****. В недавнее время описываемой болезнью страдал женевский профессор Амиель. «Грусть, вялость, усталость! — пишет он в своем дневнике... — Предвкушение вечного сна охватывает меня... Чаще всего я ощущаю полное изнеможение и молчаливую безнадежность. А от чего это? От сомнения в мысли, в себе самом, в людях и в жизни, от сомнения, которое, рас-

* Правила св. Апостол с толкованиями. М., 1901. С. 41—44.

** Правила св. вселенск. соб. с толкованиями. Ч. I. М., 1897. С. 6—10.

*** Полн. собр. соч. Т. X. Ч. 1. СПб., 1896. С. 349.

**** И.В. Попов. О самоубийстве / Богословский вестник. 1898. Март. С. 382.

слабляя волю, лишает возможности исполнить желания, которое заставляет забыть Бога, пренебрегать молитвой и обязанностями, от тревожного, разъедающего сомнения, которое делает существование невозможным и насмехается над всякой надеждой»*. Так как инстинкт к жизни имеет в нас не только физический характер, как у животных, но осложняется и духовными ценностями бытия: религией, нравственностью, наукой, искусством и т.д.; так как поэтому ограничение себя одними животными потребностями скоро вызывает отвращение к жизни, то для предотвращения развития taedium vitae необходимо привить себе интерес к образованию, искусству, а, главным образом, воспитать в себе потребность труда, нравственной чистоты и религиозности**.

В средние века эту «скуку жизни» называли словом acedia (ἀκήδεια) т.е. беззаботностью, беспечностью, равнодушием, чем обозначалось такое душевное состояние, в котором человек становился равнодушным ко всему, даже к самому существованию своему. «Ацедиа» преимущественно испытывалась в римско-католических монастырях именно теми, кто предавались односторонне созерцательной жизни, не имея к тому должного призвания, и для кого религиозные мысли и представления, даже самые высокие, делались поэтому пустыми и бессодержательными.

Она есть особенный вид ипохондрии, т.е. такой расстроенности духовного и телесного организма, следствием которой является нежелание жить. Хотя ацедия проистекала, главным образом, из односторонне-созерцательного направления жизни, и самое название ее принадлежит католическому средневековью, однако она встречается и теперь как временное разочарование жизнью, вызываемое излишеством в наслаждениях, известна многим современным светским людям***. Когда иссякшие материальные средства или изменившее здоровье делают привычные для этих людей наслаждения невозможными, их жизнь естественно утрачивает всякий смысл и становится несносной.

От всех этих видов болезненно-сентиментального и потому греховного желания смерти надобно отличать подлинную потребность смерти, вполне согласную с нравственными началами христианства. Эта потребность смерти в своем основании должна иметь, с одной стороны, желание высшего идеального совершенства, которого нет на этой земле, но которое существует только на небе; с другой — сознание суетности настоящего нашего бытия, в которой мельчает наша душа. И такая потребность наша тем действительнее, чем более мы созрели для вечности, чем более, так сказать, расквитались в религиозно-нравственном смысле с земною жизнью. Но такое желание смерти должно быть предано в волю Божию. Господь, «в книге Которого записаны все дни, для меня назначенные» (Пс. 138,

* Из дневника Амиеля. Перев. М.А. Толстой. СПб., 1894. С. 24.

** А.М. Туберовский. Сладость бытия (Против самоубийства) / Богословский вестник. 1913. Февраль. С. 248—249.

*** Мартинсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 387-388.

16), «в руке Которого душа всего живущего и дух всякой человеческой плоти» (Иов. 12, 10), лучше знает конец нашей жизни. Ап. Павел говорит: «Имею желание разрешиться и быть со Христом (Филип. 1, 28. Ср. 2 Кор. 5, 2—9; Евр. 13, 14), «а оставаться во плоти нужнее для вас» (Филип. 1, 24). Для себя лично апостол уже покончил счеты с жизнью на земле, но воля Божия для него выше личных желаний, а Бог хотел, чтобы он еще жил для блага других. Если тот же апостол заявляет, что для него «жизнь — Христос, и смерть — приобретение» (Филип. 1, 21), то повторить это за ним может только тот, кто созрел и приготовил себя к вечной жизни.

Когда «тоска по смерти» и чувство нестерпимости жизни достигают высшей степени своего развития, тогда, как показывает опыт, они могут привести к произвольному самоубийству — к самому тяжкому греху против обязанности нашей к самим себе, который по важности дара жизни и ее цели имеет бесконечную вину.

А между тем на самоубийство в наше время смотрят преимущественно как на следствие душевной болезни и временного помешательства (esquiroe) и потому считают его нравственно невменяемым поступком. В основе этого взгляда на самоубийство лежит ложное убеждение, что естественное стремление к самосохранению не может ослабевать у психически здорового человека.* Статистика показывает, что из 50 тысяч человек, ежегодно погибающих в Европе от самоубийства, приблизительно только одна четвертая часть убивает себя в состоянии душевного расстройства и умопомешательства. Итак, не отвергая того, что есть самоубийства невольные, происходящие в болезненном состоянии духа, вместе с тем мы должны признать за несомненное, что большинство самоубийств, как свидетельствуют записки самоубийц, бывает актом человеческой свободы, совершается в здравом, сознательном состоянии и, следовательно, вполне вменяемы. Надобно сказать даже более: пусть самоубийство совершено в ненормальном состоянии; но если человек дошел до такого состояния вследствие предшествующих пороков, в которых он несомненно был в состоянии вменяемости, например, вследствие необузданного разврата, то он не может почитаться невинным, а самоубийство — невменяемым**.

Отсюда открывается несомненная преступность самовольного, намеренного самоубийства. Человечество, взятое в своей совокупности, вообще говоря, всегда осуждало самоубийство как преступление, с той только существенной разницей, что осуждение его в языческой древности не было безусловным, а христианство произнесло над ним свой окончательный суд.

---

* Проф. Гвоздев. О самоубийстве с социальной и медицинской точек зрения. Казань, 1889. С. 45.

** Основательный разбор взгляда на самоубийство как на результат психического расстройства можно найти в сочинениях: E. Durkheim. Le suicide. Etude de sociologie. Paris, 1897. P. 37—44 и A.Brierre de Boismont. Du suicide et de la folie suicide. Paris, 1856. P. 481—515.

Законодатели дохристианского мира всегда осуждали самоубийство и так или иначе карали самоубийц. В Афинах от тела самоубийцы отсекали руку, которою он лишил себя жизни, и полагали отдельно от других. В Спарте и на острове Кипре самоубийц совсем не погребали. Платон в своем сочинении «О законах» говорит, что самоубийцы должны быть погребены отдельно от других, а могилы их не должны украшаться никакой надписью и никаким памятником. Там, где вошло в обычай сожигать трупы, самоубийц считали недостойными костра, боясь осквернить самый всеочищающий огонь.* В Риме вначале также строго относились к самоубийствам. Тарквиний Приск повелел самоубийц распинать на крестах и тела отдавать на съедение диким зверям и птицам**. При этом философы древности в доказательство преступности добровольного самоубийства высказывали различные соображения. Так, Пифагор по побуждениям религиозной веры запрещал лишать себя жизни без повеления Бога или богов***. Человек, который принадлежит Богу, по словам пифагорейцев, также не имеет права произвольно оставлять жизнь, как раб не в праве бежать от своего господина. Бог заключает грешную душу в тело, как в темницу. Попытка бежать из темницы ухудшает положение. Поэтому душа самоубийцы, имеющая снова воплотиться, в наказание за побег ниспосылается в низшие организмы****. В том же духе высказывается против самоубийства и Сократ. По нему, Бог послал человека в мир, как господин посылает слугу своего для исполнения какого-либо поручения. Господин вправе гневаться, когда посланный им слуга убьет себя. И человек не должен оставлять поста своего на земле, пока не отзовет его Тот, Кто послал его сюда*****. Вергилий изображает состояние самоубийц в подземном царстве в самых мрачных красках, показывая этим неугодность самоубийства богам******. Ученики Аристотеля, выходя в своем суждении о преступности самоубийства из чисто государственных соображений, утверждали, что самоубийца нарушает права государства, самовольно уклоняясь от его повинностей. Сам же Аристотель порицал самоубийство как проявление трусости, т.е. того, что мы назвали бы «спасовать перед жизнью»*******.

---

* Schmidt. Die Ethik der alten Griechen. B. II. S. 104.

** И.А. Невзоров. О самоубийстве. Казань, 1891. С. 31, прим.

*** Cic. De senectute. XX.

**** Schmidt. Die Ethik der alten Griechen. B. II S. 445.

***** Platon. Phaedon. C. 6. Ливаний сообщает о себе, что только чтение этого сочинения Платона удержало его от самоубийства после потери друга, импер. Юлиана.

****** Aeneid. VI. 434 – 39.

******* И.В. Попов. Цитир. ст. С. 367 – 368. Обстоятельное изложение различных философских мнений о самоубийстве можно найти в сочинении: M. Inhofer. Der Selbstmord. Historisch-dogmatische Abhandlung. Augsburg, 1886.

Но осуждение самоубийства в древнем язычестве, как мы сказали, не было безусловным. Самоубийство можно осуждать безусловно только на христианской почве, только когда веруют в личного живого Бога, в промысел Божий, в бессмертие души, в будущую жизнь и в высшее назначение человека, притом веруют истинно и искренно. Где же не было этой веры или она была слишком смутной, там решительно не было серьезных оснований признавать за самоубийством безусловную преступность. Правда, уже с точки зрения языческой этики можно сказать, что человек имеет обязанности в отношении к государству, и потому не должен отказываться от этих обязанностей, сам налагая на себя руки. Но если человек больше не способен к деятельности и может только страдать, быть, как говорится, в тягость себе и другим, то почему же он не может тогда лишить себя жизни и тем избавиться от угрожающих ему бедствий, особенно когда нет никакого Царства Божия, в которое мы должны войти многими скорбями, когда нет вечной жизни, к которой человек должен приготовляться терпением? Если эта кратковременная жизнь, на этой земле, есть единственная, тяжелые страдания ее, телесные или духовные, суть последние — почему же тогда человек по своему благоусмотрениио не может сократить последний акт жизненной трагедии, без всякой жалобы с чьей бы то ни было стороны?* Это именно и принималось в соображение древнеязыческим законодательством. В Риме было делом очень обыкновенным при тяжелых обстоятельствах лишать себя жизни, для чего предварительно испрашивалось у сената и давалось этим последним особенное разрешение. В Марселе делами подобного рода заведовал совет шестисот, который вместе с дозволением самоубийства отпускал даже необходимое количество яда**. Жизнерадостный и первоначально далекий от мысли о самоубийстве грек (Одисс., XI) впоследствии приобрел наклонность к этому величайшему из зол человеческой жизни***. Стоики, последние выразители морального сознания греков, самоубийство считали геройской доблестью, мужеством, выражением человеческой свободы и независимости, почему даже возводили его в правило, закон. Они учили, что если человек силой обстоятельств будет поставлен в невыносимое для него положение, в котором может поколебаться его дух, то он может свободно позволить себе «выход из жизни» (εξαγωγή) т.е. самоубийство; через это самоубийца только становится выше обстоятельств и ничего не теряет из того, что для него должно быть особенно драгоценным. «Жизнь — не

* Cathrein. Die katholische «Weltanschauung in ihren Grundlinien». S. 409—410.

** E.Durkheim. Le suicide. Etude de sociologie. Paris, 1897. P. 373—374.

*** Th. Garngue Masaryk. Der Selbstmord als sociale Massen erseheinung der moderner Civilisation. S. 147—148.

благо, а смерть — не зло», — говорили стоики.* «Тебе, — пишет Сенека одному из своих друзей, — открыто всюду множество легких и коротких путей к свободе. Видишь ли ты то море, ту реку, тот колодезь? Там в их глубине живет свобода. Видишь ли ты то низкое сухое дерево? Там на нем висит свобода. Видишь ли ты свое горло, свое сердце? Это место спасения против рабства»**. При этом стоики настаивали только на том, чтобы самоубийство совершалось прилично и с достоинством. Пример благородного — с языческой точки зрения — самоубийства можно видеть в лице Катона, который покончил с собой, не желая пережить погибающей республики. Так как для язычника земное отечество было самым высшим благом, то понятно, что высокоумный и чувствительный римлянин, видя падение отечества, не хотел дальше жить. Из языческих религий самоубийство более всего допускалось, оправдывалось и даже одобрялось религиями пантеистическими, в которых принижалась человеческая личность. Брамины в Индии умерщвляли себя, бросаясь в священные волны Ганга или под железную колесницу, на которой везли чтимого ими идола***. По законам Ману, кто достигал таких лет, что видел уже внуков, тот мог умереть добровольно****. Иначе обстоит дело в монотеистических религиях. Исторические книги еврейской ветхозаветной религии сохранили свидетельство не боле, как о семи случаях самоубийства на протяжении нескольких тысячелетий, именно о самоубийстве Саула (1 Цар. 31; 1 Пар. 10), Самсона (Суд. 16, 25—31. Ср. Евр. 11. 32), Авимелеха (Суд. 9, 50—56), Замврия (3 Цар. 16, 15—19), Ахитофела (3 Цар. 16, 20—21; 17, 1—23), Елеазара (1 Макк. 6, 43—46) и Разиса (2 Макк. 14, 37—46). Притом же некоторые из этих случаев стоят в очевидной связи с воздействиями на евреев греко-римской теософии*****. Нравственное же сознание самих евреев было против самоубийства. По свидетельству Иосифа Флавия, самоубийцы у евреев погребались по заходе солнца, следовательно, с меньшей торжественностью******.

Только одно христианство провозгласило идею полной преступности произвольного самоубийства. Такое самоубийство почитается им за великое преступление с точки зрения обязанностей христианина к самому себе, к ближним и к Богу.

Как всем животным, так и людям дано Творцом естественное стремление к самосохранению, дано затем, чтобы они удовлетворяли ему и жили. Потому-то «никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее». (Еф. 5, 29). Каждое живое

---

* И. Невзоров. Мораль стоицизма и христианское нравоучение. Казань, 1892. С. 134.

** Письма к Люцилию. 58-ое. Перев. / Вера и разум.

*** A.Brierre de Roismont. Цитир. соч. P. 3—7.

**** Legoyt. Le suicide ancien et modern. Etude historique, philosophique, morale et statistique. Paris, 1881. P. 2—3, 49.

***** M. Inhofer. Der Selbstmord. Augsburg, 1886. S. 54—62.

****** De bello Iud. III. 8, 5.

существо, от насекомого до человека, совершенно непроизвольно защищается от всего, что угрожает его существованию. Инстинкт самосохранения, вложенный в нашу природу Самим Богом, ясный показатель того, что Он требует от нас хранить свою жизнь. Самоубийство составляет явное и грубое противоречие глубокому стремлению к самосохранению, лежащему в нашей природе. Оно поэтому всегда являет собой нечто противоестественное и потому более ужасное, чем обыкновенная человеческая смерть. Как утрата инстинкта к жизни, оно, подобно потере стыда или совести, в здоровом физически и нравственно человеке вызывает непроизвольное отвращение. Среди «бессловесных» животных, «водимых природою» (2 Петр. 2, 12), т.е. следующих одним естественным влечениям, самоубийств нет — даже и при жесточайших страданиях. Приводимые же иногда случаи самоумерщвления животных вовсе не доказывают того, что ими хотят доказать. Если, например, собака издыхает на могиле своего хозяина, то это происходит не сознательно, в силу логического процесса мышления, что-де теперь жить ей уже не стоит, а совершенно инстинктивно, в силу черезмерного томления. Животное не имеет никакого сознания о своем собственном существе. Если бы оно имело самосознание, то не переносило бы столь терпеливо часто жестокого обращения с ним человека, а возмущалось бы, если бы сознавало свою большую силу, то, в случае надобности, убило бы человека, а если было бы слабее, умертвило бы самого себя. Но к сознательному самоубийству способен только человек, так как он только один сознает свое «я». Только человек как существо разумно-сознательное и способное возвышаться над натуральными влечениями может совершать противоестественные поступки.

Мало того. Врожденное нам чувство самосохранения с развитием нашего сознания и самоопределения выражается в форме нравственной обязанности — любви к себе самим. Истинная любовь человека к себе самому управляется разумом и нравственным законом (Притч. 18, 8; 15, 32) и соединяется с правильным взглядом на свою природу и свое назначение. Бог создал человека по Своему образу и подобию и тем определил его назначение, которое должно состоять в беспредельном развитии и совершенствовании богодарованных сил и способностей; беспредельном потому, что бесконечен первообраз человека — Бог. Слово Божие учит вместе с тем, что мы должны в течение нашей жизни выработать в себе христианскую личность. В нас всю жизнь должен происходить процесс образования внутреннего человека (2 Кор. 4, 16). С достижением свойственной данному лицу степени духовного развития этот внутренний человек, подобно гусенице, сбрасывающей свою внешнюю оболочку и обращающейся в бабочку, улетает из тела в иной, лучший мир. В постоянном саморазвитии и самоусовершенствовании внутреннего человека и состоит истинная любовь к себе самому. Ясно, что такой любви нет у самоубийцы. Произвольно прекращая свою жизнь, он

совершает преступление в отношении к себе самому, так как полагает конец своему нравственному развитию.

Кто не имеет истинной любви к себе самому, тот не может истинно любить и ближних. В ком есть потребность любви, долготерпения, прощения, тот, конечно, будет сочувствовать людям, будет стараться в точности исполнять завет Спасителя: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7, 12). Вот почему самоубийство, в корне отрицающее долг христианской любви к себе самому, нарушает обязанности любви и к ближним.

Все человечество представляет собой один живой организм, все члены которого связаны тесною неразрывною связью. Ап. Павел отношения между людьми сравнивает с взаимными отношениями членов тела (Рим. 12, 4—21; 1 Кор. 12, 12—30). Как члены тела служат друг другу, так должны служить один другому люди. И если не все еще люди сделались членами одного тела — Церкви Христовой, то мы должны заботится о том, чтобы все пришли в единство братской любви, «да будет одно стадо и один Пастырь» (Ин. 10, 16). Рассматриваемое с точки зрения обязанности любви к ближним, самоубийство есть прямое отрицание Христовой заповеди об этой любви (Мф. 22, 39). Будучи крайним проявлением эгоизма и черезмерным напряжением самолюбия*, оно уничтожает всякое подобие любви и обязанностей к близким. Каждый эгоист так или иначе обособляется от других людей, считая себя целью, а других средствами. Но что делается другими, так сказать, по частям, то самоубийца делает сразу и сполна, резко и грубо порывая связь с живыми людьми. Он сам для себя существует и сам произвольно уходит от людей, даже не заплатив долга благодарности ни своей семье, ни обществу, в котором развивался и жил. Он не думает об оставляемых им людях и всецело занят только собою, муками собственной души и тела, которыми мстит ему природа за дерзкое поругание ее. Весь мир для него заключен в одном лишь его «я», и в этом все его несчастье.

Многие юристы и философы говорят, что самоубийца причиняет вред разве только самому себе, а не другим людям; он не делает зла, а лишь перестает делать добро**. Но едва ли с ними могут согласиться, например, отец, теряющий в сыне-самоубийце свою гордость, надежду и опору в старости, или семья, оставленная отцом-самоубийцей без всяких средств к жизни и т.д. Только одно жестокосердие может не видеть, сколько слез, горя, нужды вносит в жизнь близких людей самоубийца. А кто может взвесить нравственный вред дурного и, говорят, еще заразительного примера? Самоубийство, совершаемое при исключительно трагической

* Descuret (Medicine des passions 1845) называет самоубийство бредом самолюбия (le delire de l'amour de soi).

** Так рассуждали о самоубийстве: Давид Юм (The philosophical Works. T. IV. 556. Edinghburg, 1825), Монтескье (74 lettre ersane), Руссо (La nonvelle Heloise. Lettee 21 ei. 22) и др.

обстановке, поражает воображение и вызывает подражателей среди слабых и предрасположенных к нему лиц. В одном французском инвалидном доме в течение двух недель повесилось 12 человек; эпидемия прекратилась только тогда, когда сняли крючок, на котором совершалось самоубийство. Во Франции же однажды застрелился солдат в сторожевой будке. Его примеру последовало несколько товарищей. Будку сожгли, и самоубийства прекратились. Ввиду такого значения подражательности в распространении самоубийств газетные сообщения об этих последних с подробным и нередко сочувственным описанием их как приносящие только один вред следовало бы безусловно воспретить.

Преступная подражательность в этом отношении объясняется тем, что самоубийство, как и всякое насильственное разрушение человеческой жизни, от чьей бы руки оно ни исходило, потрясает в обществе христианское убеждение, что личность и жизнь человека священны, неприкосновенны и не должны терпеть никакого насилия. Мало того, самоубийство не только колеблет в общественном сознании принцип неприкосновенности человеческой жизни, развращая народ, разнуздывая в нем кровавые инстинкты, но и указывает на то, что сам самоубийца не проникнут уважением к этому принципу. Если он не ценит и не щадит в самом себе личность человека, то значит человеческая жизнь не является в его глазах неприкосновенной святыней. Вот почему самоубийству нередко предшествует убийство*.

Те же защитники самоубийства в оправдание его ссылаются еще на бесполезное будто бы существование того или другого самоубийцы. Человек, говорят, совершенно ослабел, неизлечимо болен, стар или по какой либо другой причине не способен к работе; в таком состоянии он становится только в тягость другим и потому не совершит никакого преступления, если прекратит свое бесполезное существование. Но каков бы ни был самоубийца, он все-таки повинен в своем нежелании служить ближним. Часто по видимому бесполезный человек может даже и не сознавать, по крайней мере вполне, значения своего существования. Образ многострадального Иова, не послушавшегося советов своей неразумной жены, сквозь мрак веков, как путеводная звезда, светит всем обремененным жизнью. Работа и польза, приносимая человеком обществу, мыслятся не только под видом мускульных или умственных усилий; человек может быть полезным, благотворно влияя на окружающую среду своей нравственной личностью. По преданию, одряхлевший ап. Иоанн Богослов не мог даже двигаться, так что его принуждены были носить, и все наставление его состояло из нескольких только слов: «Чада! любите друг друга», однако эти слова и обаяние личности праведника производили необычайно сильное впечатление. «Я страдаю болезнию, — пишет св. Григорий Богослов, — и радуюсь не тому, что страдаю, но что я могу сделаться для других учителем в терпении». (Письмо 36).

* И.В. Попов. Цитир. ст. С. 371—372.

Наконец, не может человек лишить себя жизни, не нарушая и своих обязанностей к Богу.

По христианскому учению, жизнь есть дар Божий. Бог, Творец мира, есть виновник и нашей жизни. «Господь умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит» (1 Цар. 2, 6; Прем. 16, 13). «Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю; и никто не избавит от руки Моей» (Втор. 32, 39), — говорит Господь. Он дал человеку земную жизнь, чтобы он приготовлял себя к жизни небесной, вечной. Настоящая жизнь сама в себе не есть цель; она имеет значение в отношении к жизни будущей. Задача человека здесь — только совершенствование и развитие. И чем больше человек достигает совершенства в этой жизни, тем он способнее делается для радостей жизни потусторонней. Что посеет он на земле, то пожнет в вечности (Гал. 6, 8—9). Человек всем своим существом, душой и телом, принадлежит Богу, есть Его собственность. «Каждого, — говорит Господь, — Я сотворил для славы Моей, образовал и устроил» (Ис. 43, 7. ср. Прит. 16, 4; Рим. 11, 36; Кол. 1, 16; Евр. 2, 6; Апок. 4, 11). «Не знаете ли вы, — говорит ап. Павел, — что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?» (1 Кор. 6, 19. Ср. 2 Кор. 5, 15. Фил. 1, 21). Мы не полновластные хозяева в этом мире, а слуги и рабы Божии. «Никто из нас не живет для себя; а живем ли, для Господа живем; умираем ли, для Господа умираем: и потому живем ли, или умираем, всегда Господни» (Рим. 14, 7—8). Мы призваны Творцом, доколе Он не позовет нас к Себе, быть его сотрудниками в осуществлении великих задач — в созидании Царствия Божия, где отрет Господь всякую слезу и будет обитать с человеком, как в скинии (Апок. 21, 3—4), где сердца, пламенеющие любовью к Сыну Божию, теперь лишь со скорбью взывающие: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Апок. 22, 20), воспоют тогда песнь новую: «Аллилуйя! ибо воцарился Господь Бог Вседержитель. Возрадуемся и возвеселимся, и воздадим Ему славу» (Апок. 19, 6—7). Поэтому нельзя сказать, чтобы жизнь наша когда-нибудь могла сделаться бесцельной и ничтожной вследствие несчастий, болезней и скорбей. Мы всегда должны любить Бога, исполнять Его святую волю, обнаруживать пред Ним смирение и терпение и этим снискать себе спасение. И чем больше постигают нас страдания и скорби, тем более представляется нам случаев предать себя с смиренной покорностью воле Божией и заслужить себе венец славы на небе.

Пред судом такого учения о Боге и человеческой жизни самоубийство есть величайшее оскорбление величие Божия, есть дерзкое восстание против Бога, Творца и Промыслителя мира, выражение нежелания достигать назначенных Им для человечества высоких задач; крайнее самоуправство, которым человек отрицает всякие другие права на себя, кроме собственного, а вместе с тем, конечно, и всякие обязанности свои, в том числе и обязанности к себе самому. Если самоубийца усвояет себе право отнять у себя

жизнь по своему произволу, то значит он предоставляет себе право делать, что ему угодно, потому что жизнь — это все, от чего и для чего все делается. Нет, мы не можем самовольно распоряжаться божественным даром жизни как своей собственностью, а должны предавать его в волю Божию; и если Владыка мира хранит земное бытие наше несмотря на то, что всегда мог бы прекратить его, то, очевидно, по воле Его мы должны жить и действовать. Самоубийство есть тяжкий грех, потому что в нем человек самовластно взламывает врата смерти и незванным насильственно вторгается в загробный мир. А если так, то самоубийца в своем безумии от одного зла — крайнего, недостойного христианина малодушия, которое привело его к самоубийству, бежит навстречу другому, гораздо худшему злу — страшному отчаянию. Имея бессмертную душу, удаленную, однако, от Бога — источника жизни, он и в самоубийстве не может найти желанного самоуничтожения, так как уничтожить всякую вообще жизнь может только Тот, Кто создал ее. Поэтому на самоубийце лишь исполняются слова: «Люди будут искать смерти, но не найдут ее; пожелают умереть, но смерть убежит от них» (Апок. 9, 6). Он надеется избежать страданий, но вместо этого несчастный, восставая против Бога, предает себя с душою и телом в руки вечного Судии, пред Которым должен будет дать ответ не только в своем нравственном поведении на земле, но и в своей насильственной смерти.

Все оправдания, какие в данном случае обыкновенно приводятся, не могут быть признаны сколько-нибудь состоятельными, совершенно стушевываясь пред преступностью самоубийства, обнаруживающею явное непослушание воле Божией и неверие в божественный Промысл, все направляющий к благим целям.

Так, стоики говорили, что жизнь — не благо, а смерть — не зло. Но, по христианскому учению, жизнь есть великое благо; она — условие всех других благ, так как наслаждение этими благами возможно только при ней. Христианин любит жизнь и любит по ее истинному достоинству: именно как предуготовление и преддверие к будущей жизни. Христианин живет на земле как свыкшийся с мыслию о смерти и всякий час готовый к пришествию Господа; он живет в надежде и уповании на загробную жизнь. Земная жизнь сама по себе, без отношения к жизни будущей, не имеет смысла. Стоик потому и презирал настоящую жизнь, что, не зная бессмертия души, не верил в другую жизнь. Христианин потому и ценит земную жизнь, что кроме нее признает жизнь небесную и говорит, что душа бессмертна и драгоценна пред Богом: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф. 16, 26). Самоубийством уничтожается только тело человека, а не бессмертный дух, который, по разрешении от тела переходит в вечность и там продолжает жить и развиваться.

Но не душа только есть драгоценный дар Божий. Тело, которое разрушает самоубийца, также сотворено Богом и также драго-

ценно пред Ним. Оно орудие души, средство к развитию ее сил и способностей. Тело — храм Святого Духа, жилище Христово (1 Кор. 6, 15, 19); его благоволил принять Господь наш Иисус Христос; оно воскреснет и для будущей жизни. Отсюда, самоубийство является преступлением не только против души, но и против тела. Стоики не имели такого возвышенного взгляда на тело; о воскресении тела они не думали, а великого проповедника о воскресении — ап. Павла — назвали «суесловом» (Деян. 17, 18). Христианин должен заботиться и о сохранении своей телесной жизни.

Пример такой заботливости подает нам Сам Иисус Христос, Который скрывался от врагов, угрожавших Его жизни (Лк. 4, 29—30), пока ее не потребовал от Него Бог Отец. Апостолам Он сказал, чтобы и они, когда их гонят в одном городе, бежали в другой (Мф. 10, 23); и апостолы не отчаивались и не искали смерти, хотя находились в тяжелых обстоятельствах (Деян. 14. 19; 16, 20—21; 17, 6, 18; 24, 5; 2 Кор. 4, 8, 16; 5, 6; 6, 8, 10; 12, 10).

Правда, в Священном Писании нет особой заповеди, запрещающей самоубийство (если не усматривать такого запрещения в шестой заповеди «не убий» — никого: ни ближнего, ни тем более себя самого), как нет в нем и особой заповеди, предписывающей любовь к самому себе. Но совершенное осуждение самоубийства с очевидностью вытекает из всех вышеизложенных основных начал веры и нравственности христианской. «Христианину, как христианину, — говорит один западный моралист, — никогда не может прийти серьезно мысль о самоубийстве, ибо он никогда не впадет в отчаяние и в безнадежное состояние, и его жизнь во плоти никогда не может быть не имеющей значения для нравственной цели и вместе с тем совсем ничтожной. Он знает, что не себе живет и не себе умирает, но Господу» (Рим. 14, 7—8; 1 Кор. 6, 19—20)*. Христианин знает, что ему «должно делать дела.., доколе есть день; приходит ночь, когда никто не может делать» (Ин. 9, 4. Ср. Гал. 6, 10). Если не прямого, то косвенного запрещения самоубийства нельзя не видеть в следующих словах ап. Павла: «Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог: ибо храм Божий свят; а этот храм вы» (1 Кор. 3, 17). Для всякого христианина самоубийство должно быть ужасно уже потому, что им окончил свою жизнь предатель Иисуса Христа, Иуда Искариотский, самоубийство которого было следствием отчаяния (Мф. 27, 3—5). Ап. Петр усматривает наказание Божие в том, что когда «низринулось» тело удавившегося Иуды, «расселось чрево его, и выпали все внутренности его» (Деян. 1, 18).

Некоторые вслед за древними стоиками в оправдание самоубийства говорят еще, что не всякий может решиться на такой отважный шаг, как сознательное и произвольное нанесение себе смерти, и потому видят в самоубийстве своего рода геройство: мнение очень странное! В таком случае героем, только в меньшей степени, можно было бы назвать и того, например, кто в

* Rothe. Theologische Ethik. Bd. IV. 2 Aufe. Wittenberg, 1870. S. 15.

бессильной злобе на себя или на других, рвет на себе волосы. Сила воли и мужество состоят в самообладании, а ни в ком так мало не обнаруживается самообладание, как в самоубийце, малодушно отрекающемся от борьбы с житейскими невзгодами. Как скоро человек поднимает на себя руки, он громко заявляет о своей трусости, нравственной слабости. Храбрость воина не в том проявляется, когда он бросает оружие, бежит с поля битвы, а в том, когда твердо и неуклонно выдерживает все нападения неприятеля, сражается, как говорится, до последней капли крови. Но «долготерпеливый», по словам Премудрого, «лучше храброго, и владеющий собою лучше завоевателя города» (Притч. 16, 32). Нравственный характер образуется и закаляется только в терпеливом перенесении страданий, хотя бы нам пришлось страдать, подобно Иову, — этому возвышенному образцу терпения в страданиях на все времена (Иак. 5, 11). Когда неразумная жена Иова, видя его страдания, сказала ему: «Ты все еще тверд в непорочности твоей. Похули Бога, и умри» (т.е. окончи жизнь самоубийством), то он ответил ей: «Ты говоришь, как одна из безумных. Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?» (Иов. 2, 9). Иов, как бы убежденный в той чисто христианской истине, что «терпевший до конца спасется» (Мк. 13, 13), не решился лишить себя жизни, хотя и говорил, что душа его желала «лучше смерти, нежели сбережения костей своих» (Иов. 7, 15). Страдания и терпение — лучшая школа героизма. Вот для таких-то страданий, для такого-то терпения самоубийце и недостает сил и мужества, почему он и бежит от жизни. «Хотя и большая сила души требуется для того, чтобы решиться на смерть, — пишет Фихте в своем «Sittenlehre» (Bd. IV, s. 267), — однако гораздо больше силы нужно, чтобы переносить жизнь, которая нам ничего не обещает, кроме страданий»*.

Не оправдывается совершенно, но много смягчается вина самоубийства, когда оно бывает в точном смысле невольным и вынужденным лишением себя жизни. Не раз в истории христианства подымался казуистический вопрос: позволительно ли христианину посредством самоубийства избежать какого-нибудь греховного искушения? Во времена гонений некоторые христианские женщины иногда сами лишали себя жизни, боясь быть обесчещенными. Евсевий Кессарийский, св. Иоанн Златоуст, бл. Иероним и др. восхваляли даже их поступки как истинно христианские. Но в данном случае позволительно присоединиться к мнению бл. Августина, который, напротив того, порицал эти поступки, справедливо полагая, что нечистота не в теле, но в сердце; сердце же можно сохранить в чистоте и при физическом осквернении. В таком смысле высказываются и некоторые новейшие западные моралисты. Впрочем, один из них, и именно Роте, несколько иначе смотрит на это дело. По нему, женщина, оскверненная физически, едва ли может душевно находиться в чисто пассивном состоянии относи-

* См. у Rothe. Theologischae Ethik. Bd. IV. S. 17.

тельно претерпеваемого телом ее осквернения, не участвуя в нем сама ни в какой мере. Недаром одна святая, отданная воину для осквернения, чтобы болью заглушить похоть, в самый момент осквернения откусила себе язык.

Преступное с точки зрения нравственных обязанностей христианина — любви к себе самому, к ближним и к Богу, самоубийство безнравственно в самых своих источниках и причинах и ничем не может быть оправдано. Истинная причина самоубийства заключается в религиозно-нравственном настроении и направлении общества, в частности — в неправильном взгляде на настоящую жизнь, в непонимании ее смысла и значения, в забвении высших нравственных принципов, в недостатке идеальных стремлений, в черезмерном погружении во внешний мир, в излишней погоне за земными благами, а главное — в потере или ослаблении веры в Бога и в людей, в бессмертие души и будущую жизнь. Горечь религиозного неверия, отравляя наш духовный организм, заглушает чувство «сладости бытия» и ведет к насильственному прекращению бессмысленного существования. Классический тип такого безрелигиозного самоуничтожения представляет из себя главный герой романа Сенкевича «Без догмата» — Леонтий Плошовский. Вопрос веры и неверия есть вопрос жизни и смерти. Это признают даже два таких позитивно настроенных мыслителя, как проф. Ле-Дантек* и Джемс**, один знаменитый биолог, другой не менее известный психолог. По мнению Ф.М.Достоевского, глубоко анализировавшего явление самоубийства, вера в людей и любовь к ним даже совсем немыслимы и невозможны без веры в бессмертие души человеческой. «Те же, — пишет он в своем «Дневнике», — которые, отняв у человека веру в его бессмертие, хотят заменить эту веру, в смысле высшей цели жизни, любовью к человечеству, поднимают руки на самих себя; ибо вместо любви к человечеству насаждают в сердце потерявшего веру лишь зародыш ненависти к человечеству»***. И это совершенно справедливо. В ком нет веры в личного Бога и будущую жизнь, у того не может быть истинной любви к людям. Если мы убеждены, что с настоящей жизнью оканчивается все на свете, то что нас заставит жить и страдать для других? Только вера в благой Промысл Божий и в личное бессмертие могут примирить человека с действительностью, какова бы она ни была, и дать ему силы терпеливо переносить несчастья, случайные ли, или собственной волей навлекаемые им на себя****. Вот почему нередко при одной мысли о Боге люди воздерживались от самоубийства (гетевский Фауст, шекспировский Гамлет). Пото-

* См.: В.А. Кожевников. Исповедь атеиста / Христианское чтение. 1909. Май.

** В. Джемс. Многообразие религиозного опыта. Перев. под ред. Лурье / Русская мысль. М., 1900. С. 42, 45—46.

*** Полн. собр. соч. Т. X. Ч. II. СПб., 1895. С. 425.

**** Дм. Березкин. Истина бессмертия души и будущей жизни в христ. нравоучении / Странник. 1895. Май. С. 44 и дал.

му-то среди последователей протестантизма, своим религиозным свободомыслием расшатывающего основы христианства, гораздо больше самоубийств, чем среди последователей других христианских исповеданий. Достаточно сравнить в этом отношении Пруссию, Саксонию и Данию — страны, населенные протестантами, с Италией, Испанией и Португалией, католическими странами, чтобы видеть, что первые дают самоубийств в несколько раз больше, чем вторые. Объясняется это явление тем, что протестантство не имеет ни иерархии, ни общеобязательной догмы — словом, лишено того, что составляет главную опору или силу церковности как высшей религиозной формы взаимного общения людей, тогда как католичество, существующее под верховенством папы, являет собою тесно сплоченную семью*. Православие обладает еще в большей степени, чем католичество, жизненными силами, почему в православных странах самоубийств еще менее, чем в католических. Таким образом, в упадке религии и нравственности, в потере истинного смысла и цели жизни — вот где коренится действительная причина самоубийств. И так как неверие среди христиан все более и более развивается, забвение Бога становится делом обычным, то весьма понятно, почему теперь такое множество людей лишает себя жизни, что даже говорят о мании самоубийства, об «эпидемии самоубийств»**. С этой точки зрения понятно также и то, почему столь многие противохристианские философы, как, например, Шопенгауэр, Дюринг, Ницше и др., прямо-таки прославляют «самоубийство в надлежащее время». Геккель же утверждает, что человек произошел помимо своего желания из клеточки оплодотворенного яйца. Поэтому если жизнь вместо ожидаемого счастья приносит ему одну нужду и бедствия, то «без сомнения он имеет право покончить с своими страданиями добровольной смертью». Эта добровольная смерть есть «самоискупление» («Die Lebenswunder», 49)***.

Только при наличности современного неверия имеют свое значение другие, указываемые некоторыми причины самоубийств. Так, шопенгауэро-гартмановский пессимизм, которому приписывают увеличение самоубийств, несомненно возник и распространяется на почве неверия в личного Бога и будущую жизнь. Другие причину самоубийств видят в тяжелых материальных условиях современной жизни. Эти условия приводят к самоубийству скорее неверующих, чем верующих. Без веры в Бога и крайнему высокомерию современного человека, в чем иные усматривают еще причину самоубийств, открывается широкий простор; ибо в таком случае человек мнит себя единственным вершителем судеб.

* Проф. М.Тареев. Библиография. Самоубийство как социальное явление / Богословский вестник. 1912. Июнь. С. 454—458, 475—476.

** Там же. С. 789. По словам Крозе (Der Selbstmord im 19 Jahrhundert), в одной только Европе «в течение истекшего столетия произошло более 1 300 000 самоубийств».

*** См.: Cathrein. Die Katholische Weltanschauung. S. 40.

Отсюда следует, что в поднятии правильной и истинной веры заключается главнейшая предохранительная мера против современной наклонности к самоубийству. «Если главная и конечная причина увеличения самоубийств в наши дни лежит в безрелигиозности, — говорит один из лучших западных исследователей вопроса о самоубийстве, — то только религия может быть истинным средством к устранению их. Только тот дух, который все обновляет, дух учения Иисуса Христа, может принести спасение. И это, конечно, потому, что только в Христе Спасителе открыт нам истинный смысл жизни: «Ибо жизнь явилась с Ним, — говорит ап. Иоанн, — и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам» (1 Ин. 1, 2). Только тот, кто потерял христианский смысл и значение жизни, может назвать жизнь «даром случайным, даром напрасным», или «пустою и глупою шуткою», только тому легко может придти и мысль о самоубийстве. Истинный же христианин скорее скажет так:

«Не напрасно, не случайно
Жизнь от Бога мне дана».

«Как-то пришлось видеть калеку, — пишет проф. А.А.Бронзов, — без ног, без рук, слепого. На предложенный ему вопрос: ужели он не тяготится жизнью, ужели ему не приходила мысль о самоубийстве, калека с негодованием ответил: «Я христианин и твердо верю в Бога»*.

Есть предупредительные средства против самоубийств — карательные, под которыми разумеются гражданские и канонические наказания за произвольное причинение себе смерти.

Издавна почти у всех народов практиковались меры против самоубийства, состоявшие частью в конфискации имущества самоубийц, частью в публичном поругании их трупов. По ныне действующему у нас «Уложению о наказаниях» (ст. 1472), завещание самоубийц признаются ничтожными и не подлежат удовлетворению, а сами они лишаются почестей христианского погребения. И церковь, не только западная,** но и восточная, в частности русская***, всегда отказывала и отказывает самоубийцам в чине хри-

* Церковный вестник. 1912. № 5. С. 143.

** См.: Harduin. Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum. T. II. P. 1175; T. III. P. 351 и P. 795. Ср.: Inhofer. Der Selbstmord. S. 121—134. Средневековые законодательства Запада даже старались обставить посмертную кару самоубийц излишними жестокостями, свойственными духу времени, но отнюдь не христианской религии, например, предавали труп sepultura asina seu canina, т.е. ослиному или собачьему погребению, зарывая его вместе с падалью названных животных.

*** Кн. прав. патр. св. Тимофея Александрийского, пр. 14. Правила св. отцов с толкованиями. М., 1884. С. 530—32. Ср.: Славянская

стианского погребения и поминовении в общественных молитвах своих, если они умертвили себя в здравом уме.

Против карательных мер возражают, находя их негуманными и нецелесообразными. Но что же делать, если человеческая природа такова, что не можем обойтись без кары? Говорят, что предупреждения самоубийств нельзя достигнуть наказаниями. В ответ на это мы скажем, что над человеком психология нередко имеет больше власти, чем логика: устрашающие образы часто влияют на него сильнее рассудочных доводов. Один рабочий намеревался броситься в реку. Стоявший тут на часах солдат прицелился и закричал: остановись, убью! и рабочий не решился на самоубийство.* В Милане некогда среди девиц развилась мания на самоубийство, побороть которую нельзя было никакими средствами. Но вот, по совету одного гражданина, всех повесившихся стали вывозить в нагом виде на рынок, и самоубийства прекратились.** Если бы злоупотреблению медицинскими свидетельствами, сводящему к нулю наши гражданские узаконения относительно самоубийц, был положен конец, число самоубийств, несомненно, сократилось бы.

Еще большим нареканиям подвергается церковное законоположение о самоубийцах. Современные светские правоведы обвиняют Церковь, запрещающую общественное моление о сознательных самоубийцах, в излишней строгости и даже жестокости. Но справедливо ли это обвинение? Самоубийца, вопреки всем внушениям св. Церкви, сам расторгает союз свой с ней и тем самым лишает себя ее спасительных средств, доступных только действительным членам Церкви, делаясь неспособным принимать матернее ее ходатайство и заступление пред Богом. Церковь не может без противоречия себе самой молиться о прощении смертного греха тех, кто отрицает самую Церковь, забывая вместе с тем завет Спасителя, что «Царствие Божие силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12). Возвышая свой голос против самоубийства, она и здесь остается верной себе и своим евангельским началам, в частности началу разумной и справедливой любви, не имеющей ничего общего с современной дряблой гуманностью: разве лучше было бы, если бы замолк и этот единственно авторитетный голос среди нашего общества, которое под различными влияниями постепенно утрачивает христианское сознание о преступности самоубийства? Не сам ли Спаситель заповедал: «Ска-

---

кормчая. Пр. 14. Требник Петра Могилы (о чинном погребении); Инструкция старостам поповским от патр. Моск. Андриана 1697. Ст. 21. По действующим законам нашей церкви, самоубийство, если оно совершается не в состоянии умоисступления, карается лишением погребения, но без всяких средневековых глумлений над трупом самоубийцы.

* И.В. Попов. О самоубийстве / Богословский вестник. 1898. Март. С. 391.

** И.В. Невзоров. О самоубийстве. С. 39, прим.

жи церкви; а если и церкви не послушает; то да будет он тебе, как язычник и мытарь» (Мф. 18,17)? Церковь действует не жестокосердечно, а только уважает свободу и права личности, когда отказывает произвольному самоубийце в молитвенном напутствии, не навязывая ему своей любви силой. Но и в этом случае она не произносит своего окончательного приговора над такими преступниками, предоставляя вечную участь их Самому Богу, Который «весь суд отдал Сыну, и суд Его праведен» (Ин. 5, 22, 30).

Впрочем, говоря о преступности самоубийства и о других грехах против обязанности хранить свою телесную жизнь, мы не имеем в виду некоторых особенных случаев в человеческой жизни, которые как бы полагают своего рода границу этой нашей обязанности. Сколь ни велика обязанность наша в отношении к телу, но телесная жизнь не есть самоцель, а как носительница нравственного содержания служит лишь средством к достижению высших целей, и, следовательно, мы обязаны быть готовыми жертвовать не только своим здоровьем, но и самой жизнью, как скоро потребует того благо, высшее всех телесных благ, благо духовное. Итак, рядом с обязанностью самосохранения в отношении к телесной природе нашей стоит обязанность физического самопожертвования как необходимое дополнение первой «потерявший душу свою (т.е. жизнь свою) ради Меня, — говорит Спаситель, — сбережет ее». (Мф. 10, 39).

Бывают в жизни людей случаи, когда высшие обязанности их не иначе могут быть исполнены, как с ущербом для телесного благосостояния; в таких случаях приходится жертвовать в интересах духа не только здоровьем тела, но и самой жизнью, и эта жертва составляет высокую нравственную обязанность, тогда как уклонение от нее есть великое преступление.

Под такого рода жертвами разумеем добровольное предание себя на мучение за святую веру, пожертвование собой ради сохранения жизни ближнего, находящегося в опасности, готовность положить жизнь свою за спасение отечества от врагов его и т.д. Подобного рода пожертвования жизнью носят характер высоконравственных действий, или добродетели. Если, по словам Самого Господа, «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13), то христианин, полагающий или готовый положить жизнь свою за права, честь и свободу своего отечества, являет в себе высокую черту истинно христианского духа. Смерть за спасение жизни ближнего от угрожающей ему опасности есть не менее высокое проявление заповедуемой нам Сыном Божием любви к нашим братьям. Готовность умереть за имя Христово и за правую веру — не противление, а послушание воле Божией (Мф. 5, 11; Мк. 8, 35; Лк. 14, 20). Поучительный в этом отношении пример представляют нам св. апостолы, мученики, исповедники. «Я ни на что не взираю, — говорит ап. Павел при своем прощании с ефесскими просвитерами, зная об ожидающих его узах и бедствиях в Иерусалиме, — и не дорожу своею

жизнью, только бы с радостью совершить поприще мое и служение, которое я принял от Господа Иисуса, проповедать Евангелие благодати Божией» (Деян. 20, 24); и когда в Кесарии верующие со слезами просили его не ходить в Иерусалим, апостол отвечал им: «Что вы делаете? что плачете и сокрушаете сердце мое? Я не только хочу быть узником, но готов умереть в Иерусалиме за имя Господа Иисуса» (Деян. 21, 13). «Я связан за Христа, — писал ученик ап. Иоанна Богослова, св. Игнатий Богоносец, христианам в Рим, шествуя туда для принятия мученического венца, — и ничто не удержит меня придти к Иисусу Христу... Лучше мне умереть за Иисуса Христа, нежели царствовать над всею землею... Я горю желанием умереть. Моя любовь распялась; и нет во мне огня, любящего вещество, но вода живая, говорящая во мне, взывает мне извнутри: «Иди к Отцу... Не хочу более жить жизнию человека»*.

Отсюда ясно, что если бы, например, христианин-воин во время сражения стал бежать с поля битвы, чтобы не быть убитым, если бы врач во время эпидемии отказался лечить больных, чтобы самому не заразиться, если бы пастырь духовный, обязанный «положить жизнь свою за овец» (Ин. 10, 11) словесного стада, в тех же обстоятельствах и по той же причине «оставил овец и бежал» (Ин. 10, 12—13) от них, отказавшись напутствовать умирающих и т.п., то никто, конечно, не стал бы оправдывать их во имя обязанности самосохранения. В первые века христианства бывали случаи, когда мечтательно возбужденные люди нарочно искали мученичества за веру Христову. Но Церковь не одобряла таких исканий. «Мы, — пишет смирнская община в окружном послании, в котором она извещала о мученической смерти своего епископа св. Поликарпа, — не хвалим тех, которые предают себя сами, ибо Евангелие не учит сему»**. Мало того. По мнению большинства учителей Церкви, во времена древних жестоких гонений на христиан не только можно, но и должно было укрываться от гонителей, причем они ссылались в этом случае на известное повеление апостолам Самого Иисуса Христа (Мф. 10, 23). Но это бегство не должно заключать в себе отречения от веры, которое в виду даже самых страшных мучений всегда считалось величайшим преступлением. Оно должно быть только как бы самоудалением, причем, однако же, все предоставляется Господу и сохраняется готовность претерпеть все, когда настанет час к тому. Так, на некоторое время удалялись св. Поликарп и св. Киприан Карфагенский; но оба они своей мученической кончиной доказали, что их удаление не

* Игн. Богон. посл. к Римл. Гл. 1, 5—8. Писания мужей апостольских. Перев. о. Преображенского. М., 1862. С. 403—408.

** Об окружном послании смирнской церкви см. у Гефеле в пролегоменах к его изданию «Patrum apostolicorum opera», 1839—1855. На русском языке оно издано в собрании переводов с греч. архим. Поликарпа (М., 1835). Евсевий большую часть этого послания помещает в своей истории (IV, 15).

было слабодушным бегством, а было только благоразумным избежанием опасности до надлежащего времени*. То же правило поведения действительно и во все времена для всех верующих во всех обстоятельствах, к которым оно может иметь приложение.

## Попечение христианина о внешнем своем благополучии

### XLIX
### Радости и удовольствия жизни. Театральные представления и другие светские увеселения

Христианство, смотря на временную нашу жизнь на земле как на подготовительную к жизни вечной, бесспорно, сильно ограничивает нашу заботливость о внешнем благополучии, обуздывая неумеренные наши желания земного счастья. «Ибо многие, — скажем словами ап. Павла, — поступают, как враги Креста Христова; их конец — погибель, их бог — чрево, и слава их в сраме: они мыслят о земном. Наше же жительство на небесах» (Филип. 3, 18—19). Тем не менее, христианство не возбраняет нам совершенно заботиться о внешнем благоустройстве своей жизни, а только старается сообщить этой заботе другой характер сообразно с главным назначением человека.

Земное благополучие человека составляет кроме телесного здоровья все то, что служит к поддержанию и возвышению его временной жизни, как-то житейские удовольствия, обладание известным состоянием, или богатство, честь, или доброе имя, и т.п. Эти и подобные блага, по словам св. Василия Великого, «не суть блага по природе своей, поелику обладающих ими не делают добрыми»**; они называются внешними, потому что и при обладании ими человек может быть внутренне беспокоен и несчастен. Однако же внешние блага составляют дар любви Божией к человеку, и человек должен заботиться о приобретении их и даже просить их себе от Бога, так как они, по выражению Василия Великого, «доставляют жизни нашей некоторое удобство»***, служа средством для многих полезных и добрых целей жизни (Еф. 4, 28) и ограждая человека от разных стеснений и скорбей, необходимо чувствуемых им при недостатке их (2 Фесс. 3, 8; Ср. ст. 10 и 12). Еще Аристотель наряду с высшим благом — богопознанием, богоподобием, допускал и блага второстепенные,

* Фаррар. Первые дни христианства. С. 135—136.

** Творения. Изд. 3. Ч. VII. Сергиев Посад, 1892. С. 163.

*** Там же.

распределяя их на три категории: блага души, блага тела и внешние, или случайные, блага*.

Между тем, по взгляду строгих и последовательных стоиков, все так называемые внешние блага не суть блага. Благо в собственном смысле имеет существенные отличительные признаки, по которым его никогда нельзя смешивать со злом: первое всегда прекрасно, второе всегда безобразно. Указанные же блага ни прекрасны, ни безобразны. Они не могут сделать человека ни счастливым, если он сам не имеет добродетели, ни несчастливым, если он добродетелен. Они вполне индифферентны, или безразличны (ἀδιάφορα)**. Но такого взгляда на внешние блага мы, христиане, не можем разделять, потому что если эти блага считать даже безусловно безразличными для вечного назначения человека, то они вовсе не безразличны для Божественного Провидения, без которого «и волос с головы нашей не упадет» (Лк. 21, 18) и в которое стоики-пантеисты, конечно, не верили. Внешние блага, если смотреть на них с точки зрения христианской веры в Провидение, суть дары Божии и в то же время имеют значение особых средств для достижения известных целей в воспитательных путях Промышления Божия относительно того или другого человека в отдельности.

Но как не безразличны внешние блага, рассматриваемые со стороны объективной, именно с точки зрения Промысла Божия о человеке, так же точно не безразличны они и с точки зрения субъективной***. Христианин ни в каком случае не может относиться к ним с стоическим равнодушием. Да и сами стоики во главе с Зеноном на практике были непоследовательны, разделяя внешние блага на три разряда: достожелательные, или предпочитательные (ἀξια, ἐκλεκτικὰ, πρηγμὲν, praecipua, paeposita), недостойные желания, или подлежащие отвержению (ἀπὰξια, ἀπεκλεκτικὰ, ἀποπροηγμὲνα, rejicenda, rejecta), и в строгом смысле безразличные. К благам первого разряда они относили, например, здоровье, богатство, честь, особенно хорошие способности и дарования, а противоположное этому причисляли к разряду благ нежелательных. К третьему разряду принадлежало все, что не могло быть ни предметом желания, ни отвращения, например, чет или нечет волос на голове****. Для христианина же нет земных благ совершенно безразличных, но если бы он и считал их таковыми, то не мог бы ни благодарить Бога за Его временные благодеяния, ни просить Его о своих временных нуждах, а это все, однако же, неотделимо

* Проф. А.А. Бронзов. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884. С. 100–112.

** Diog. L. VII, 102–103, 160. Cic de fin. III, 10; IV, 17. См.: И. Невзоров. Мораль стоицизма и христианское нравоучение. Казань, 1892. С. 44–45.

*** Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 359.

**** Diog. L. VII, 102, 104, 105. Cic de fin. III, 15, 16; IV, 23. См.: Zeller. Die Philosophie der Griechen. Th. III. S. 1, 241.

от понятия христианской жизни. По учению Самого Иисуса Христа, внешние блага не суть что-либо безразличное для Его последователей. «Ищите прежде Царства Божия и правды Его, — говорит Он, — и это все приложится вам» (Мф. 6, 33). Этим уже высказывается, что и «этого всего» (т.е. и всего прочего, необходимого для полного человеческого существования на земле) можно христианину искать, но лишь не прежде и не больше всего. На это-то и указывает ап. Павел, когда говорит, что «благочестие на все полезно, имея обетование жизни», не будущей только, но и настоящей (1 Тим. 4, 8). А что сам Павел не пренебрегал земными благами, служившими ему средством для целей его нравственной личной жизни, это ясно показал он в последние дни своей славной жизни, окончившейся мученическою смертью. Незадолго до своей кончины апостол писал своему любимому ученику Тимофею: «Я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия настало. Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил. А теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный; и не только мне, но и всем возлюбившим явление Его» (2 Тим. 4, 6—8). И вслед за этим он пишет ему: «Постарайся прийти ко мне скоро» (2 Тим. 4, 9; ср. 21); да «принеси фелонь, который я оставил в Троаде у Карпа, и книги, особенно кожаные» (2 Тим. 4, 13). Избавленный милостью Божиею «из львиных челюстей» (2 Тим. 4, 17), но вскорости, однако же, заключенный в узы, он в ожидании смерти еще на земле хочет насладиться утешением, какое посылает ему Господь: в одиночном заключении ему хотелось бы иметь отраду в истинном друге, заняться чтением священных книг, а также воспользоваться теплой одеждой, чтобы согреться в холодной темнице.

Христианство, не воспрещая человеку желать благ временной жизни, трудиться для их приобретения и пользоваться ими, налагает на него при этом только некоторые ограничения, или условия. Так, он должен приобретать их только честным трудом (2 Фесс. 3, 10) и не должен употреблять для этого средств незаконных и преступных; не должен искать их для цели суетной, чувственной и земной (Лк. 12, 19; 1 Тим. 6, 9); не должен пристращаться к ним своим сердцем (Пс. 61, 11) и слишком полагаться на них, или надеяться (Тим. 6, 17); не должен смотреть на них как на свою неотъемлемую собственность и всегда быть готовым жертвовать ими для целей высших, духовных (1 Тим. 6, 18; Евр. 13, 16), или благодушно перенести непроизвольное их лишение, если бы оно случилось (Мф. 24, 13; Лк. 21, 19; 1 Петр. 2, 19); и, наконец, должен заблаговременно приучить себя довольствоваться малым (1 Тим. 6, 7—8). В общее же руководство того, как христиане должны внутренне относиться к благам мира сего, ап. Павел дает следующее наставление: «Имеющие жен должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие, и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит

образ мира сего» (1 Кор. 7, 29—31). Этим он хочет сказать: христианин должен иметь временные блага, как бы не имеющий их, следовательно, всегда готовый оставить их, когда потребует того Господь; должен желать их, как бы не желающий, т.е. не страстно желать их; должен в случае лишения их печалиться, как бы не печалующийся, т.е. не сильно предаваться своей мирской печали. «Проходит образ мира сего» — вот в каком настроении духа христианину должно пользоваться благами мира сего. Очевидно, в человеке, так настроенном, жива надежда на блага вечной жизни. Если христианин и в счастии, и в несчастии будет иметь такое настроение, то о несчастном все же можно сказать, что он в известном смысле ближе к истине и спасению, чем счастливый, потому что последний сознает скоропреходимость и непостоянство этой жизни только мысленно, тогда как первый знает это по собственному опыту. Поэтому-то еще древний нравоучитель говорит: «Сетование лучше смеха; потому что при печали лица сердце делается лучше. Сердце мудрых — в доме плача, а сердце глупых — в доме веселия» (Еккл. 7, 3—4). Тем не менее блаженства вечного можно достигать и в том, и в другом состоянии, и в земном благополучии, и в злополучии, почему и говорит ап. Павел: «Умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии; научился всему и во всем, насыщаться и терпеть голод, быть и в обилии и в недостатке. Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Филип. 4, 12—13). Словом, христианство предостерегает нас от неразумной переоценки земных благ и учит судить о них при свете вечности. «Как высоко стоит дух над телом, небо над землею, Бог над миром, так высоко стоят вечные блага над всем временным»*. Поэтому Спаситель напоминает нам: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою? Ибо приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими, и тогда воздаст каждому по делам его» (Мф. 16, 26—27).

Имея общее понятие о том, как надобно смотреть с христианской точки зрения на внешнее благополучие, необходимо, частнее, знать и то, позволительны ли для христианина радости и удовольствия жизни?

При вышеуказанном отрицательном отношении стоицизма к благам временной жизни, естественно, он должен был отрицать и все так называемые житейские удовольствия, доставляемые обыкновенно этими благами**. Не то в христианстве. Как ни строги его нравственные требования, оно не воспрещает, однако же, христианину пользоваться удовольствиями, лишь бы они были сами по себе «чистые и благородные», которые может находить для себя христианин в недрах природы (Деян. 14, 17), в круге семейном, в обществе людей честных и богобоязненных. По христианскому

* Катрейн. Die katholische Weltanschauung. S. 479.

** И. Невзоров. Мораль стоицизма и христианское нравоучение. С. 41—44.

взгляду на жизнь, земля со всем, что она содержит в себе, Господня, «всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением» (1 Тим. 4, 4. Ср. 1 Кор. 7, 31; Кол. 2, 16, 23); равно как и всякое произведение дарованного Богом таланта, если оно не есть произведение развращенного сердца, нечистого воображения и злонамеренной воли — не возбранено христианину. Всем можно пользоваться во славу Божию, всем можно наслаждаться с молитвой и благодарением Богу. Всеблагий Творец не только человеку невинному назначил в жилище рай сладости, но и после грехопадения людей «дает нам все обильно для наслаждения» (1 Тим. 6, 17). Разумно и благовременно наслаждаясь благами мира сего, мы вникаем в сущность даров Божиих и живо постигаем, как благ Господь к нам (Пс. 33, 9). О земных невинных радостях и удовольствиях св. Иоанн Златоуст пишет: «Если ты хочешь получить удовольствие, иди в сады, к текущей реке и озерам; рассматривай цветы и слушай пение кузнечиков. Ты имеешь жену, имеешь детей: что может сравниться с этим удовольствием? У тебя есть дом, есть друзья: эти удовольствия вместе с целомудрием доставляют и великую пользу. В самом деле, скажи мне: что может быть приятнее детей и жены для того, кто хочет жить целомудренно?»*. И ныне в молитвах нашей Церкви нередко слышится призыв к веселию: «Радуйтеся, людие, веселитеся, приидите, руками восплещем» и проч.

Христианство не возбраняет нам совершенно мирских удовольствий прежде всего в смысле развлечения или более или менее приятного отдохновения от трудов жизни, утешения в трудах и поощрения к трудам дальнейшим. Труд сам по себе необходим для нас как заповедь нашего Творца. Еще в первобытном счастливом состоянии человека, в пору его райской жизни, ему было заповедано «возделывать и хранить» сад едемский, в котором его поселил Господь (Быт. 2, 15). И этот труд был для невинного человека источником наслаждения, ибо он не мог не видеть, как деланию его покорялась вся природа, как деланием его возвышалось все окружающее его. Только после грехопадения человека, упражнения в делах, свойственных ему, стали в собственном смысле трудом, т.е. более или менее тягостным занятием, требующим известного напряжения и изнурения сил, и он должен был «в поте лица своего есть хлеб» (Быт. 3, 19). Притом же и этот изнурительный труд редко сопровождался удовольствием, а чаще всего скорбью душевной; ибо земля, сделавшаяся для человека бесплодной, пораженной проклятием, не вполне покорялась самым тяжким его трудам и усилиям: «Проклята земля за тебя; со скорбию будешь питаться от нее... Терние и волчцы произрастит тебе» (Быт. 3, 17—18). Поэтому не только тело человека имеет нужду в отдохновении и возобновлении сил, а и душа его, утомленная житейской суетой, также нуждается в отдохновении, освежении и обновлении. Тело укрепляется, как известно, пищей и сном, а душа



* Творения. Т. VII. Кн. 1. СПб., 1901. С. 413.

ищет забвения своих скорбей, освежения и ободрения своих сил в других, более свойственных ей наслаждениях, хочет создать себе нечто похожее на потерянный рай. Все это естественно, даже необходимо, а потому и не может быть осуждаемо. Даже строгий аскетизм не отвергает безусловно умеренных развлечений в жизни христианина. Известно, как ответил отец христианского подвижничества, преп. Антоний Великий, некоему зверолову, смутившемуся при виде веселого и даже несколько шутливого обращения знаменитого отшельника с братией. Он подал зверолову лук и приказал натягивать его все больше и больше. Когда же тот высказал естественное опасение, что лук от этого может переломиться, то преподобный сказал ему, что так точно может повредиться и человек от постоянного напряжения, телесного или духовного, почему необходимо по временам давать некоторую ослабу, отдохновение всякому трудящемуся.

Житейские удовольствия также нисколько не предосудительны для христианина, напротив, даже позволительны и законны как естественное выражение дружелюбия и гостеприимства, или уважения к известным лицам, или какой-либо семейной и общественной радости. В притче о блудном сыне Иисус Христос упоминает, например, о пении и ликовании по случаю возвращения блудного сына как о непредосудительном выражении человеческой радости и веселья (Лк. 15, 23—25, 32). И Сам Спаситель не отвергал угощений, предлагавшихся Ему по чувству искреннего уважения и расположения к Нему. Так, Он принимаем был в доме Лазаря, которого называл другом Своим, и хотя однажды не одобрил излишнего попечения Марфы, сестры Лазаревой, о приготовлении для него угощения, однако же и не осудил безусловно ее поступка, а только сделал замечание против именно излишней ее заботливости, по которой она и сама не имела досуга послушать слова Его, и сестру свою Марию, сидевшую у небесного Учителя, хотела отвлечь от того же самого (Лк. 10, 38—42). Так же точно Он принимал иногда угощения, устроявшияся собственно для Него, как, например, у Левия после призвания его к апостольскому служению (Лк. 5, 29); был в гостях и у богатых мытарей и фарисеев, не отвергая их усердия, и только обращая последнее в спасительный урок для всех (Лк. 11, 37; 14, 1; 19, 5—10). Раз Он присутствовал вместе с Материю Своею на брачном торжестве, где благоволил даже совершить Свое первое чудо, претворив воду в вино, и через то устранил неприятное замешательство небогатых хозяев, происшедшее по случаю недостатка у них вина (Ин. 2, 1—10). Другой раз Он был с Лазарем в Вифании на вечере в доме Симона прокаженного и не отверг усердия Марии, драгоценным и благовонным миром с радостью помазавшей ноги Его. Когда сребролюбивый Иуда и некоторые другие из присутствовавших здесь вознегодовали по поводу якобы напрасной траты мира, которое могло бы быть продано и вырученные деньги могли быть розданы нищим, то Господь в оправдание достохвального поступка Марии

изрек слово, по смыслу которого то, что благородно и ценно в материальном отношении, может жертвоваться на служение духу, и вместе с тем порицал то воззрение на жизнь, по которому наивысшим считается все полезное и всякая забота о насущной нужде. Вот это слово. «Что смущаете женщину? она доброе (καλόν, а не ἀγαθόν) дело сделала для Меня. Ибо нищих всегда имеете с собою..., а Меня не всегда» (Мф. 26, 7—14; Ин. 12, 1—3. Ср. Мк. 14, 3—9). Если вы действительно хотите благотворить нищим, как бы так говорил Спаситель, то всегда можете найти благоприятный случай к тому. Но наше существование на земле вовсе не такое жалкое, чтобы наряду с заботами о нищих и разными другими нуждами у нас уже не оставалось места для радостей чистых и удовольствий невинных, а равно для жертв, требуемых ими*. Христос, — говорит проф. Фр. Пибоди, — «признает, что человеческая жизнь представляет еще другие запросы, кроме простого ее поддержания. «Не хлебом одним будет жить человек» (Лк. 4, 4). Женщина, не жалея, возлила на голову Иисуса свой дар, как бы в ответ на глубокое человеческое стремление к красоте, глубокой мысли, радостной жертве. Христос приветствует ее даяние, как приветствует Он красоту лилий, свидетельствующих о совершенстве Божием, и желает, чтобы даяние это стало для всех известным. «Истино говорю вам: где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире, сказано будет в память ее и о том, что она сделала» (Мф. 26, 13)**.

Не возбраняя человеку пользоваться удовольствиями чистыми и благородными, христианство предостерегает его только от удовольствий нечистых, неумеренных и вредных по своим последствиям как для него самого — для его нравственности, чести, имущества, здоровья, так и для его ближних***. Таковы для него преимущественно суть высшие духовные наслаждения (Еф. 5, 19; Колос. 3, 16), и только невинные и совершенно безвредные из земных. При этом на эти последние удовольствия христианин должен смотреть не как на одну из существенных целей жизни, но как на средство для высших целей — для возбуждения и поддержания в себе чувства благодарности к Богу — Подателю всякого блага, подкрепления своих сил душевных и телесных и для расширения своего сердца любовью к ближним. Наслаждаясь самыми чистыми земными радостями и самыми невинными удовольствиями, христианин не должен, однако же, думать, что вся временная жизнь его может проходить в этих удовольствиях и радостях, что можно «веселитися на вся дни светло» (Лк. 16,19), ибо земная жизнь дается человеку для трудов и подвигов, для перенесения разных испытаний и скорбей, неизбежных в этой жизни. «Горе вам, смеющимся ныне», — говорит Спаситель (Лк. 6, 25), т.е. горе тем, кто ни о чем другом, кроме наслаждений всякого рода, не думают и

* Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 319.

** Иисус Христос и социальн. вопр. Пер. М., 1907. С. 180.

*** Проф. прот. Скворцов / Домашняя беседа. 1867. Вып. XXXII.

считают их главным благом жизни, подобно тому евангельскому богачу, который, соображая свои выгоды, говорит в самодовольстве: «Душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись» (Лк. 12, 19). Такое черезмерное стремление к удовольствиям достойно всякого осуждения (Лк. 21, 34; Рим. 43, 13—14 и др.) и готовит человеку (часто еще в настоящей жизни, но непременно — в будущей) самую печальную участь. Как после нетрезвого разума человек просыпается с тяжким страданием души, так и после временной жизни, проведенной в неумеренных удовольствиях, пробуждение для жизни вечной не может быть ничем иным, как тяжким мучением. Вот почему еще Соломон, изведавший все наслаждения жизни, уступая человеку, особенно в молодости, право искать удовольствий и пользоваться ими, с кротостью мудреца, искушенного горьким опытом, предостерегает его судом Божиим: «Веселись, юноша, в юности твоей, и да вкушает сердце твое радости во дни юности твоей, и ходи по путям сердца твоего и по видению очей твоих: только знай, что за все это Бог приведет тебя на суд» (Еккл., 9). Не то хочет сказать этим Премудрый, что во всех удовольствиях есть непременно грех, за который мы будим судимы на суде Божием, но что надобно всегда пользоваться ими с крайней осторожностью и с большим ограничением, иначе за них нам неизбежно придется дать ответ Богу.

Какие же именно житейские удовольствия невинны и, следовательно, позволительны христианину? На этот вопрос можно отвечать известными уже нам словами ап. Павла: «Для чистых все чисто; а для осквернённых и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть» (Тит. 1 15). Всякое наслаждение может иметь и благотворное и вредное влияние, смотря по нравственному состоянию наслаждающегося им человека. Удовольствие может послужить в истинную пользу только человеку добродетельному, потому что сердцу такого человеку радость всегда близка и неразлучна с ним. «Если утвердимся в добродетели, — пишет св. Иоанн Златоуст, — то ничто уже нас не будет печалить; ибо добрые надежды внушает она тем, кто приобрел ее, делает их угодными Богу и почтенными пред людьми, и дает им неизреченную отраду»*. Напротив, «нечестивым нет мира», — говорит Господь устами пророка Исаии (Ис. 48, 22; 57, 21). Отсюда прежде вопроса: грешно или нет пользоваться тем или другим удовольствием? надобно спросить самих себя: так ли мы чисты и непорочны душою, что никакое наслаждение не может возбудить в нас нечистых помыслов и пожеланий? Истинный христианин и среди удовольствий земных умеет сохранить алчбу и жажду правды, среди радостей мирских умеет скрывать в сердце своем спасительную печаль по Бозе, воздыхать о небесных радостях и блаженстве.

Обыкновенным же христианам, не достигшим этой высоты духовного совершенства, необходимо руководиться каким-либо определенным правилом в выборе тех или других удовольствий. Такое

* Творения. Т. VII. Кн. 2. СПб., 1901. С. 551.

правило мы находим в том наставлении ап. Павла, которое уже было приведено нами в учении о так называемых адиафорах: «все мне позволительно, но не все полезно, все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною; все мне позволительно, но не все назидает» (1 Кор. 6, 12; 10, 23).

«Все мне позволительно», но все ли полезно? Все удовольствия, согласно своему главному назначению, должны быть отдохновением от трудов. Но прежде чем пользоваться удовольствиями, необходимо испытать себя — действительно ли мы утомлены предшествующими трудами, чтобы позволить себе то или другое развлечение? Послужит ли предполагаемое удовольствие к освежению и возобновлению, а не к большему истощению и даже растлению сил наших — телесных и душевных? В последнем случае надобно отказаться от наслаждения, которое будет сопровождаться очевидным вредом. Ибо что за отдых, когда после проведенной в шумных увеселениях ночи, нужен целый день покоя, чтобы восстановить истощенные силы? Надобно рассуждать и о том, не помешает ли предположенное увеселение исполнению каких-либо высших и священнейших обязанностей? В таком случае самое невинное удовольствие делается не только редким, но и преступным. Если, например, православный христианин проводит в увеселительных собраниях то время, в которое Бог устами Церкви призывает его на бдение и молитву то не будут ли неблаговременные увеселения его в публичных собраниях достойными кары, оскорблением величия Божия. Всем памятны скорбные слова Спасителя, сказанные им в ночь пред Своими страданиями, когда Он после Своей молитвы пришел к уснувшим апостолам: «Так ли не могли вы один час бодрствовать со Мною?» (Мф. 26, 40). Но апостолы только не смогли по естественной немощи и утомлению совершить подвига бдения и молитвы в часы душевной тоски своего Учителя и оставили Его одного, а не променяли пребывания с Ним на увеселения, которых, вероятно, в ту ночь было немало в большом тогда городе Иерусалиме. На кого же меняет Его христианин, когда в часы церковных молитв или покаянной печали бежит от Него в собрания не для Него и не во славу Его учрежденные, а составляющие иногда открытое поругание Его святого имени? Не удивительно, что, по свидетельству истории, общественные бедствия и посылаются Богом преимущественно за всенародное уничижение величие Божия. «Не обманывайтесь, — говорит в этом случае ап. Павел, — Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет» (Гал. 6, 7). Таким образом, и невинное само по себе развлечение может сделаться преступным и безвредное — вредным.

Все мне позволительно, но все ли покоряется мне, а не стремится к обладанию надо мною? Великая опасность чувственных удовольствий состоит именно в том, что к ним легко приобретаются привычки, незаметно переходящие в страсти. Наша чувственность жаждет наслаждений и всегда склонна к их повторению и усилению получаемых от них впечатлений. На повторении основы-

вается привычка, на усилении впечатлений — увеличение жажды удовольствий; из той и другого вырабатывается страсть, которая совершенно овладевает нами, порабощает себе и наш разум, и нашу волю. Чем наслаждения сильнее раздражают чувственность, тем более страстною делается привычка к ним: здесь постепенно воспитываются те несчастные любители удовольствий, для которых и жизнь не мила без привычных наслаждений, которые готовы скорее расстаться с ней, чем начать борьбу с приобретенной привычкой. Но здесь вся сила зла заключается не в удовольствиях, позволительных самих по себе, а в порочной привычке к ним, побуждающей нас перейти в наслаждении ими должную меру и поработить себя им. «Невинно вино, укоризненно же пиянство», — говорит Премудрый (Прит. 20, 1). Вино, употребляемое в надлежащей мере, оживляет и укрепляет, но когда употребляется неумеренно, действует ослабляющим, изможданющим образом. Потому-то мы должны пользоваться удовольствиями в чувстве присутствия Божия, должны не только «служить Господу со страхом», но и «радоваться пред Ним с трепетом» (Пс. 2, 11. ср. 31, 11; 32, 1, Филип. 4, 4), освящая свои радости мыслию о Боге как верховном Виновнике их (1 Кор. 10, 31; 1 Тим. 44) и вместе как о будущем Судии и Мздовоздаятеле (Еккл. 11, 9).

Все мне позволительно, но все ли может служить в назидание? Некоторые из обычных у нас общественных увеселений, как, например, театральные представления, поставляют своей целью не только эстетически услаждать и развлекать нас, но и поучать и назидать. И действительно, сценическое искусство, наглядно изображая действительную человеческую жизнь как она есть, расширяет наше познание жизни и людей, увеличивает в нас понимание их, а вместе с тем и сочувствие к людям. С этой точки зрения, прежде всего нельзя отрицать нравственно-воспитательного влияния на общество за тем родом драматической поэзии, который называется комедией. Представляя на сцене достойные посмеяния пороки и слабости человеческие, она тем самым поставляет им преграду. «Укажите, — говорит Филарет, митр. Московский, — на темный образ порока, не терзая чувства, не оскорбляя вкуса черезмерным обнажением его гнусностей... тогда можете надеяться, что пленник порока отвратит от него устыженный взор»*. Смешное в людях зависит не от нас; не от нас зависит и способность восприятия комического, а дана нам от Бога вместе с нашею природой. Смех, как гнев, получает нравственный характер, когда служит исправлению ближнего. Нравственная польза смеха, в смысле обличения, несомненна: люди боятся быть смешными. Истинный художник ведет своих зрителей или слушателей к созерцанию идеала истины, добра и красоты не одним только путем положительным, но и отрицательным — горьким смехом библейского пророка; подобно живописцу, он может употреблять светлые и темные краски в известном сочетании, только бы живее и ярче изобразить основной

* Слова и речи. Т. V. С. 454. М., 1885.

фон картины. Точно так же несомненно нравственно-воспитательное значение для общества и другого вида драмы — трагедии, ближе всего соприкасающейся с религией. «Трагедия, — по словам Мартенсена, — должна обнаруживать божественное мироправление и наполнять нас страхом и благоговением к тем неизменным законам правды, которым подлежат человеческая жизнь и человеческие действия»*. О театре как о «такой кафедре, с которой можно много сказать миру добра», много и хорошо говорил наш великий писатель-христианин Гоголь, автор бессмертной комедии «Ревизор», который с высоко развитым художественным чувством и глубоким пониманием сценического искусства соединял в своем лице нравственную серьезность и религиозную настроенность**. Шекспир устами Гамлета говорит: «Цель театра была, есть и будет — отражать в себе природу: добро и зло; время и люди должны видеть себя в нем, как зеркале»***. И по мысли Шиллера, театр должен быть «нравственным учреждением».

Но каким бывает он иногда в действительности? Бесспорно, что произведения сценического искусства — этого расцвета и соединения всех почти искусств — как произведения лучших умов в человечестве, высших талантов, даруемых Богом, должны возвышать и облагораживать душу человека, очищать и услаждать его сердце. Это их главная и существенная задача. Но таковы ли действительно все произведения этого искусства? Действительно ли все они полезны «для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности»? (2 Тим. 3, 16). Далеко нет. Даже такой поклонник театра, как Шиллер, говорит по этому поводу следующее: «Я согласен, что самолюбие и упорство совести нередко уничтожают лучшее его (т.е. театра) влияние, что тысячи пороков с поднятым дерзко челом являются пред его зеркалом, тысячи превосходных чувств бесплодно отражаются от холодного сердца зрителей; я допускаю, что, может быть, «Гарпагон» Мольера не исправил еще ни одного скрягу, что самоубийца «Беверлей» не многих из своих братий отвлек от ужасной страсти к игре, что злополучные разбойничьи похождения Карла Моора не сделают больших дорог безопасными»****. Но если влияние на нравственность общества и серьезной сцены не всегда благотворно, то что сказать о тех театральных увеселениях, которые, как пресловутые «варьете», «ренессансы» и им подобные опереточные или частные сцены, исключительно основаны на чувственности? Такие сцены вовсе нравственно не безвредны и не безопасны в отношении их нравственного влияния, так как они устраиваются в целях личной

* Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 710.

** Н.В. Гоголь. Выбранные места из переписки с друзьями. Соч. Т. VII. СПб., 1900. С. 59—70.

*** Шекспир. Гамлет. Полн. собр. соч. В перев. русск. писателей. Т. II. СПб., 1876.

**** Шиллер. Театр как нравственное учреждение. Соч. В перев. русск. писателей. Т. III. С. 370. СПб., 1884.

наживы, и потому для них дело очень соблазнительное — ставить представления не те, которые отличаются художественными и нравственными достоинствами, но которые наиболее льстят грубой чувственности известного сорта публики, а антрепренеру дают хороший сбор. Посещающим подобные театральные зрелища, в особенности без внимательной и строгой разборчивости в них, по преимуществу надобно твердо помнить наставление ап. Павла: «Кто думает, что он стоит, берегись, чтобы не упасть» (1 Кор. 10, 12) и другое его же наставление: «Все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фесс. 5, 21). Страстные, далеко не двусмысленные взгляды, раздражающая чувственность музыка, разжигающая телесная близость и соблазнительные телодвижения, атмосфера интриги т.п. вполне приближают подобного рода сценические представления к языческим зрелищам времен отеческих.

К ним по справедливости приложимы слова Климента Александрийского, назвавшего подобные увеселения своего времени «гнездилищами заразы». «Они, — как и современные этому церковному писателю театральные увеселения, — полны беспорядочности и беззакония. Перемешиваются на них между собою мужчины и женщины, чтобы взаимно себя видеть. Взоры чувственностию питаются, пожелания разгораются, и праздные глаза, случай имея соседей пристально рассматривать, воспламеняются чувственными пожеланиями... Каких только грязных деяний на этих зрелищах не представляется, каких только бесстыдных слов здесь не произносят! И хуже всего то, что кто в этих пошлостях находит удовольствие, тот приносит образ их с собою и домой»*. Раз испытавши это удовольствие, человек при удобном случае для повторения его не всегда оказывается в силах удержаться от него. И так, по словам высокопр. Димитрия, архиеп. Херсонского, и начинается жизнь рассеянная, праздная и бесплодная, так заглушается мало-помалу голос совести и требования долга**.

Тем не менее, едва ли можно согласиться с мнением тех противников театра, которые утверждают, будто нравственно-воспитательное значение сценического искусства отрицается христианством, что называется, в самом принципе***. Мы не можем допустить, чтобы христианство не признавало никакого такого значения даже за классическими произведениями драматического искусства, каковы, например, произведения корифеев драмы — вроде Шекспира, Шиллера, Гете, Пушкин и др., но думаем, что оно должно указать им свое определенное место. Какое же это место? Приблизительно такое, какое оно указывает, например, произведениям философии. Не признавая философские произведения истинными во всем их объеме, христианство, однако же, не отрицает за ними общечеловеческого значения. И как в философии оно принимает

* Педагог. Кн. III. Гл. II. С. 316—318. Перев. Н. Корсунского.

** Соч. Т. IV. М., 1898. С. 59.

*** См.: Никанор, архиеп. Херсонский. О театральных зрелищах в великий пост. Одесса, 1888. С. 4.

не все, а только то, что согласно с его миросозерцанием и не противно его духу, так точно оно относится и к искусству, в частности к драматическому. И мы видим, что христианские писатели точно так же пользуются для научного обоснования религиозно-нравственных истин художественными идеями Достоевского, Шекспира, Гете и др., как они пользуются философскими идеями, например, Лейбница, Канта, Вл. Соловьева и др.

Едва ли можно отрицать всякое нравственно-воспитательное значение за современным сценическим искусством на том основании, что в нем недостаточно чисто и полно выражено христианское мировоззрение. Чистого и абсолютного, полного своего выражения христианство не нашло еще пока нигде на земле — ни в общественной жизни, ни в жизни отдельных лиц, ни в науке, ни в искусствах. С другой стороны, нравственно-религиозный характер драматического искусства вовсе не заключается в наглядном изображении добродетелей, в прямой проповеди истин веры и правил нравственности, в положительной разработке библейско-исторических сюжетов и т.п. — все это может дать только скучное нравоучительное резонерство. «Пусть любитель увеселений, — говорит архиеп. Димитрий (Муретов), — признается самому себе, пошел ли бы он на зрелище, если бы оно поучало христианским добродетелям, возбуждало в нем истинно возвышенные, чистые и святые чувства, восторгало сердце его благоговением и умилением пред Богом, представляло ему примеры высокого подвижничества христианского, живой и спасительной веры и благочестия? О, тогда, наверно, все места увеселений оставались бы пустыми!»*.

Мало того. Изображение на театральной сцене всего священного и религиозного, на чем основывается наше прямое личное общение с всесвятым Богом, даже и не желательно и должно быть решительно воспрещено. В самом деле, какое религиозно-благоговейное чувство может примириться с сценическим представлением нашего Господа в виде предмета эстетического наслаждения или простого развлечения?.. Да и вся евангельская история не должна быть обрабатываема для театральной сцены. «Ведь драматическая обработка священной истории, — говорит Мартенсен, — не может обойтись без прикрас и прибавлений. А эта история как основа нашей веры должна быть принимаема, как она есть, и на прикрасы и прибавления в этой области нужно смотреть как на профанацию»**. Суетное, механическое изображение на сцене церковного богослужения, молитвы, таинств, крестного знамения и пр. есть отвратительная подделка под личное благочестие, есть религиозный соблазн и дерзкое кощунство над христианством и церковью***.

* Слова, беседы и речи. Т. IV. М., 1898. С. 58.

** Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 707.

*** Там же. С. 708—710. Ср.: Иван Государский. Голос православного мирянина против совершения актерами крестного знамения на театральной сцене / Вера и разум. 1895. № 24. С. 683—689.

Драматическое искусство, как и всякое искусство, может быть нравственным и даже религиозным, если оно вдохновляется согласными с христианской религией нравственными идеями, которые имеют свой источник не в Евангелии только, но и в естественном нравственном законе, не отрицаемом христианством. Нравственность и религиозность искусства заключаются в общем духовном настроении художника, иногда даже им неясно сознаваемом и, тем не менее, оплодотворяющем весь его творческий процесс.

Неясное представление о том, что собственно надобно разуметь под нравственностью искусства, играет значительную роль в возражениях, направленных против театра лицами, предубежденными против него, для которых он отходит в разряд если не совсем недозволительных, то сомнительных и несерьезных общественных увеселений*. Впрочем, многие из этих возражений против театра такого свойства, что они в известной мере могут быть направлены против всякого искусства, и скорее относятся к злоупотреблению театром, страстному увлечению им, чем к самому существу его. И если рассматривать подобного рода возражения против театра с этой точки зрения, т.е. со стороны опасного для нравственности излишка доставляемых им наслаждений, то в таком случае нельзя не признать их в значительной степени серьезными. «Те, кто ежедневно посещают театры для убивания времени, — пишет Мартенсен, — не принимают во внимание того, что в действительности вместе со временем они убивают и самих себя, свою собственную умственную жизнь, убивают этими вечно изменчивыми зрелищами, которые, будучи лишь несовершенно воспринимаемы, не производят впечатления, не дают настоящего питания. Чем более душа наполняется этими пустыми зрелищами, тем более она и сама делается пустою и ленивою, более теряет в себе жизненности, умственных сил и плодотворных зародышей, которые гибнут от столь опустошительного натиска»**. Не оправдывается ли в таком пристрастии к театральным представлениям пророческое слово ап. Павла: «Будет время, когда здравого учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху. И от истины отвратят слух, и обратятся к басням» (2 Тим. 4; 3, 4).

Что же касается принципиальных и решительных противников, для которых театральные зрелища — нечто безусловно недозволительное, а представители сценического искусства, лицедействующие перед зрителями — люди отверженные, такие в оправдание своих отношений к современному театру ссылаются на недействующие большею частию постановления древней церкви о язы-

* Еп. Феофан. Письма о христианской жизни. С. 63. Прот. Иоанн (Сергиев) Кронштадский. Дневник. СПб.: Русский паломник. 1897. С. 7 и др.

** Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 711. Ср.: Амвросий, архиеп. Харьковский. Слово об удовольствиях / Полн. собр. проповедей. Т. III. Харьков, 1892. С. 54, 55.

ческом театре и его участниках*. Здесь разумеются апостольское правило 18, не допускающее к степеням священства вступившего в супружество с позорищною**; правило 24 шестого вселенского собора, не позволяющее присутствовать на театральных языческих играх ни клирику, ни монаху***; правило 18 Карфагенского собора, запрещающее всем христианам посещение мирских зрелищ, на которых «бывают хуления» и др.****.

Но в древней Греции драма, которой полным воплощением и лучшим истолкователем был и есть театр, возникала прямо из языческого общественного богослужения, в котором жрец в своем лице изображал грязные похождения из жизни бога Вакха, а хор, представлявший собой народ, выражал свои чувства и мысли по поводу этих похождений; причем, если изображались печальные похождения Вакха, то это называлось трагедией, а если веселые — то комедией. Отсюда греческий театр вырос на почве язычества и всецело проникся его духом, а вдобавок еще часто позволял себе издеваться над новой религией — христианством, как свидетельствует об этом Тертуллиан «(De praescr. haeret.». С. 40). Само собою разумеется, что к такому, чисто языческому театру, «подлежавшему всеобщему нравственному упадку того времени», древняя церковь не иначе должна была относиться, как только отрицательно. «Церковь, — пишет Гоголь, — начала восставать против театра в первые века всеобщего водворения христианства, когда театры одни оставались прибежищем уже повсюду изгнанного язычества, и притом бесчинных его вакханалий»*****. Иное дело театральное искусство, развившееся под могущественным, всепроникающим влиянием христианской религии, которая несомненно положила свой отпечаток и на нем в неменьшей степени, чем на всех других искусствах. Вот почему православная церковь не могла уже так строго, как прежде, относиться к театру, утратившему ту языческую окраску, которая только и служила причиной его осуждения. Не только в Западной Европе******, но и у нас, в России, даже появлялись опыты так называемой «духовной драмы», в которой при театральной обстановке изображались библейские события не для одного лишь простого увеселения, но также для поучения и назидания! Когда образование новых народов Европы «началось уже на христианском грунте», когда, по сло-

---

* См. Никанор, архиеп. Одесский. О театральных зрелищах в великий пост. Одесса, 1888. С. 2, 3. Ср.: свящ. И.И. Орфановский. Сценические представления с религиозно-нравственной точки зрения / Вера и Церковь. 1900. Кн. 5. С. 762.

** Правила св. Апостол с толков. М., 1901. С. 33. В подл. τῶν ἐπί σκηνῆς, с одной из лицедействующих на языческой сцене: σ = s, κ = c, η = e, ν = n, η = a; σκηνη = scena.

*** Правила св. вселенских соб. М., 1900. С. 103—104.

**** Правила св. поместных соб. М., 1903. С. 412.

***** См. цитир. соч. С. 59.

****** Hase. Das Geistliche Schauspiel. S. 314 и др.

вам Гоголя, «сами святители начали первые вводить театр: театры завелись при духовных академиях. Наш Димитрий Ростовский, справедливо поставляемый в ряде св. отцов Церкви, слагал у нас пьесы для представления в лицах»*. И далее мы не видим в действующем церковном законодательстве никаких постановлений ни в отношении к клирикам, ни тем менее к мирянам, которыми бы воспрещалось для них посещение театра**. Напротив того, Церковь, совершая чин освящения закладки и здания театра, а также молебствия пред открытием сценических представлений, тем самым не воспрещает ни для кого посещения театра, иначе она не благословила бы именем Божиим места, где нельзя быть христианину, и дела, противного христианской нравственности. Если бы Церковь в принципе отвергла театральное искусство, которое вместе с другими искусствами составляет только часть целого, называемого человеческой культурой, то тем самым она явно отреклась бы от всей цивилизации и культуры, представляющей собою «ни больше, ни меньше, как бессознательное вскисание от той самой закваски, которую из рук Христа бросили в мировое месило апостолы»***. Это отречение Церкви от христианской цивилизации, созданной ею же самою, было бы с ее стороны даже некоторой изменой своему земному назначению — оказывать культурно-просветительное влияние на христианское общество****.

Высказанные выше суждения о театре закончим следующим замечанием: так как (что бы христианские моралисты ни говорили о театре), кажется, нет ни малейшей надежды, чтобы театр

* Цитир. соч. С. 59.

** Если же лицами нашего духовенства не посещается театр, то это обусловливается не законом, а обычаем, иногда более могущественным, чем самый закон. Впрочем, этот обычай имеет для себя достаточно серьезное основание в несколько иных, более строгих и высоких по сравнению с мирянами требованиях, какие предъявляются православной церковью священнослужителям, как к «соли земли» и к «свету мира» (Мф. 5, 13, 14. Ср. Тим. 2, 12; 3, 2, 10, Тит. 1, 8). Даже Гоголь, столь высоко ценивший посещение театра по нравственным основаниям, замечает по этому поводу в отношении к лицам нашего духовенства: «Поверьте, что если бы стали они встречаться с нами (т.е. с мирянами) чаще, участвуя в наших ежедневных собраниях (в том числе, конечно, и театральных) и гульбищах.., это было бы нехорошо. Духовному предстоит много искушений, гораздо более даже, нежели нам». (Цитир. соч. С. 37). Некоторую аналогию церковному обычаю, воспрещающему для нашего духовенства посещение театра, можно находить в том постановлении Церкви, которое безусловно не дозволяет священнослужителям второбрачие (пр. 3 и 6 Трул. вселен. соб.), возможного при известных условиях для мирян (1 Кор. 7, 39).

*** В.Ф. Эрн. Христианство и мир / Живая жизнь. 1907. № 1. С. 44.

**** Проф. прот. П.Я. Светлов. Идея Царства Божия в ее значении для христианского миросозерцания / Богословский Вестник. 1902. Ноябрь. С. 283.

был когда либо уничтожен в обществе, то, по крайней мере, мы должны бы настаивать в целях облагораживания народной жизни на строгом требовании от сценического искусства чистоты и целомудрия, отсутствием которых серьезно страдают известного сорта театральные пьесы, начиная с водевилей и недодуманных драм до блестящих балетов и даже опер»*. На этом именно серьезном требовании настаивал и Гоголь, когда писал: «Живя весь в своем искусстве, которого чистоту блюдет он, как святыню, художник-артист не допустит никогда, чтобы театр стал проповедником разврата. Итак, не театр виноват. Прежде очистите театр от хлама, его загромоздившего, и потом уже судите, что такое театр»**. Нельзя не допустить позволительности театрального искусства, насколько оно отвечает требованиям не только истинно художественного, но и чисто нравственного идеала. «Все мне позволительно, но не все назидает»***.

С точки зрения этого апостольского правила должно судить о позволительности для христианина и некоторых других светских увеселений.

И прежде всего так называемые танцы, сами по себе, как ритмическое или мимическое выражение жизнерадостности в легких и грациозных движениях тела, не суть предосудительное в нравственном отношении развлечение, в особенности для тех, кто чувствует в себе избыток молодых сил. При условии чистоты и целомудрия танец служит к возвышению чувства юности и относится к поэзии юношеской жизни, причем танцы и вообще приличны более всего юношеству. В этом именно может заключаться их известное и эстетическое, и нравственное оправдание. У евреев, как и у многих других древних народов, религиозный восторг выражался в пляске. Царь Давид в порыве этого восторга скакал и плясал пред ковчегом завета (2 Цар. 6, 14,16). Да и мирская радость находит свое естественное выражение в известного рода тактических телодвижениях. Пророк Иеремия от лица Божия говорит о времени возвращения евреев из плена вавилонского: «Тогда девица будет веселиться в хороводе, и юноши и старцы вместе; и изменю печаль их на радость и утешу их, и обрадую их после скорби». (Иерем. 31, 13). Что танцы сами по себе в мирской жизни не могут быть отвергаемы, это следует и из притчей Господа, где танцы служат выражением радости (Притча о блудном сыне). Но есть и такие танцы, на которых протанцовывается всякая добродетель. Коль скоро они делаются лишь символикой половых отношений и к ним примешивается похоть плоти и похоть очей, то в таком случае их надо рассматривать как греховную забаву, противную седьмой заповеди и потому

* Слова Гоголя в цитир. соч. С. 64.

** Цитир. соч. С. 66.

*** О нравственном значении театра кроме цитир. соч. см. еще заметку проф. П.Я. Светлова «Умышленная непонятливость» (Богословский Вестник, 1903. Февраль).

несвойственную истинному христианству. Св. Иоанн Златоуст, считая такого рода танцы прямым раздражением чувственности и замаскированным развратом, в своем объяснении евангельских слов «пляса дщи Иродиадина» замечает: «Забава, достойная такого пиршества! Ибо где нега и роскошь, где пьянство и всякие забавы, там нет ничего твердого, но все шатко и непостоянно. Слушайте это вы, которые любите смотреть на пляшущих и тем растлеваете свои сердца, слушайте, какой плод принесло искусное плясание». Не иначе как на начало или повод к нравственному падению смотрели на страстное увлечение Иродиадиным искусством и целые соборы пастырей. Шестого вселенского собора правило 62 запрещает «всенародные женские плясания (по современному — балет), великий вред и пагубу наносити могущие» (ср. пр. 51)*. Лаодикийского собора пр. 53 предписывает: «Не подобает христианам, на браки ходящим, скакати и плясати, но скромно вечеряти и обедати»**.

Светское пение — удовольствие естественное и общечеловеческое, почему заслуживает даже особого поощрения. Но чтобы это удовольствие было христианским, нужно избегать песен пошлого содержания, нарушающих доброе настроение духа. Подобно пению, и светская музыка, «die edle Frau Musica» (благородная госпожа музыка), как называл ее Лютер, при условии нравственного настроения человека может возвышать и облагораживать его душу, успокаивать взволнованное страстями сердце. Известно о Сауле, что «когда Дух от Бога бывал» на нем, то при игре Давида на гуслях «отраднее и лучше становилось Саулу, и злой дух (т.е. дух уныния и тоски) отступал от него» (1 Цар. 16, 23). Умиротворяющее или смягчающее влияние музыки именно и имели в виду греки, когда образно выражались о мелодиях и волшебных песнях, что ими будто бы даже можно было изгонять страх смерти, или сразу утешить и успокоить ребенка в конвульсивных муках смерти***. Но если в жизни нашей отсутствуют нравственные идеалы, то и музыка оземленяется и, удовлетворяя нашим невысоким требованиям, не возвышает и не очищает наших страстей. «Ибо от такого рода музыки, — говорит Василий Великий, — обыкновенно возникают страсти — порождения рабства и низости. А нам должно учиться иной музыке, которая лучше и ведет к лучшему, которою пользуясь, Давид, творец священных песнопений, как говорит Писание, избавлял царя от неистовства. Сказывают же, что Пифагор, встретив упившихся на пиру, свирельщику, который управлял пиром, велел, переменив напев, заиграть на дорический (т.е. серьезный) лад, и пирующие так образумлены были этою игрой, что, сбросив с себя венки, разошлись со стыдом. А иные при звуках свирели предаются неистовствам, как корибанты и

* Правила св. вселенск. соб. М., 1900. С. 206—209; 240—246.

** Правила св. поместн. соб. М., 1880. С. 270—271.

*** Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. I. С. 354.

вакханты. Столько разности — наполнять ли слух сладкопением здравым или негодным!»*.

Из так называемых общественных игр самой распространенной в наше время является игра в карты**. Удовольствие, доставляемое этою игрой, может, пожалуй, состоять в том, что в ней добровольная и не слишком утомительная деятельность сочетается со случайностью, с тем, что в несерьезном смысле называется счастьем и несчастьем***. Карточная игра, по словам Шлейермахера, «всегда есть признак несовершенной, низшей степени общественной жизни»****. Не возражая по существу против этого, мы, тем не менее, полагаем, что эта игра сама по себе не может быть названа безнравственной, и вопрос о том, может ли и в какой мере может участвовать в этом развлечении то «или другое лицо, по нашему убеждению, должен быть решаем только в духе известного апостольского наставления (1 Кор. 6.12; 10.23), т.е. индивидуально. Кто играет в карты лишь ради развлечения в свободное от занятий время, т.е. ради того, чтобы во время отдыха, после серьезной умственной работы, заняться в кругу добрых знакомых чем-либо более легким, но, однако же, таким, что требует некоторого соображения и искусства, тот может позволить себе это удовольствие, для него карточная игра не грех. Но кто играет в карты с недостойной христианина целью — неправедно воспользоваться чужим добром с явным ущербом для своего и других здоровья и материального благосостояния, с предосудительным желанием как-нибудь убить дорогое для него время, или кто увлекается игрою настолько, что проводит за нею все почти время, назначенное для серьезных занятий, тому играть в карты грешно, его игра уже носит совершенно преступный характер — азартной игры. Церковь всегда осуждала такие игры. В древнее время, правда, карточной игры не существовало, но все же азартные игры настоящего времени представляют копию с языческих игр. Игральные кости древних язычников, шестигранные и четырехгранные, с обозначением на них нумеров, составляют прототип наших игорных карт*****. Апостольские правила 42 и 44 приравнивают азартную игру к пьянству******. Самое решительное осуждение такой игры в кости находим в сочинении «Об играх» (De aleatoribus), приписываемом папе Виктору*******. Первое соборное постановление против этой игры встречаем в 79 правиле Эльвирского собора. Более строго азартные игры запрещаются правилом 56 Шестого Вселенского собора.

---

* Творения. Изд. 3. Ч. IV. Сергиев Посад, 1892. С. 333.

** Об играх вообще с нравственной точки зрения см.: Rothe. Theologische Ethik. Zw. Aufl. Bd. 5. Wittenberg. 1871. S. 197 ff.

*** Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 510.

**** Schleiermacher. Die christliche Sitte. S. 696.

***** Прот. Ст. Остроумов. Христианские мысли о развлечениях / Вера и разум. 1900. № 1. С. 14.

****** Прав. св. Апостол. С. 81, 83—84.

******* См. об этом: Творения св. отцов. 1889. Кн. II. С. 640—658.

У всех народов общественные собрания связываются с застольными удовольствиями, с принятием пищи и пития. Общая трапеза всегда служила символом взаимного духовного общения между людьми (Деян. 2, 42). Отсюда гостеприимство — дело весьма почтенное; еще апостолы увещевали любить братство, не забывать общения. По словам бл. Феофилакта, велико благо и «от гостеприимства, как показала Марфа, и не нужно пренебрегать им... Но гостеприимство дотоле похвально, доколе оно не отвлекает и не отводит нас от того, что более нужно»*. «Собрания и вечери, — говорит преосвящ. Феофан, — полезны, ибо приводят в движение замедляющееся от неупотребления развитие любви и потому возвышают и скрепляют внутренний союз всех. Тут происходит то же, что в Вольтовом столбе. Только само собою разумеется, что учреждать их надо не в угодность плоти и врагу, а в пользу духа и спасения. Образцы их — древние вечери любви»**. Но каждый христианин, согласно известному апостольскому правилу (1 Кор. 6, 12; 10, 23), может пользоваться гостеприимством в зависимости от своей индивидуальной настроенности. Кто по своему внутреннему состоянию имеет возможность почти всю ночь провести на балу и, тем не менее, в свое время проснуться, помолиться Богу и затем взяться за свои обычные занятия (как рассказывается, например, о Сократе), тот может принять приглашение на такой бал. Кто же замечает, что ему после почти без сна проведенной ночи надобно долго отдыхать и собираться с силами, чтобы быть в состоянии надлежаще заниматься своими делами, для того балы не полезны и, следовательно, непозволительны***.

Само собой разумеется, что христианское гостеприимство не должно принимать характера смешных и тем более позорных гульбищ. «О смехе сказал я: глупость! а о веселии: что оно делает?» (Еккл. 2, 2). «Горе тем, — говорит пророк Исаия, — которые с раннего утра ищут сикеры, и до позднего вечера разгорячают себя вином. И цитра и гусли, тимпан и свирель, и вино на пиршествах их; а на дела Господа они не взирают, и о деяниях рук Его не помышляют» (Ис. 5, 11—12). Лаодикийского собора правила 53—55 запрещают не только духовным лицам, но и мирянам делать пиры в складчину, «зрети позорищные представления на браках и пиршествах», и предписывают «прежде вхождения позорищных лиц вставать и уходить»****. Светский обычай провозглашения тостов за благополучие лица или успех дела, по нашему мнению, мог бы быть согласен с христианским настроением, если бы не чуждались уместного в подобных случаях и обычного в духовном

* См. его «Благовестник». СПб., 1912. С. 350.

** Начертание христианского нравоучения. М., 1891. С. 449. О вечерях любви см. прекрасную ст. С. Самарцева «Христианские агапы, или вечери любви в апостольский век / Вера и разум. 1915. № 5.

*** Проф. М.А. Олесницкий. Нравственное богословие. Киев, 1892. С. 100.

**** Правила св. поместн. соб. С. 270—273.

кругу выражения молитвенного пожелания этих благ (Ср. Неем. 2, 4; Быт. 24, 33 и дал.).

Любовь к праздности изобрела и такую, уже совершенно предосудительную с христианской точки зрения, общественную забаву, как маскарад. Еще в Ветхом Завете была осуждена эта забава как нечто противонатуральное: «На женщине не должно быть мужской одежды, и мужчина не должен одеваться в женское платье, ибо мерзок пред Господом, Богом твоим, всякий делающий сие» (Втор. 22, 5). И шестого вселенского собора правило 62 предписывает: «Мужу не одеватися в женскую одежду, ни жене в одежду, мужу свойственную; не носити личин комических, или сатирических, или трагических»*.

## XLIX
## Скорби и страдания жизни

Наряду с высокими земными радостями и наслаждениями жизнь наша дает нам, можно сказать, и целую бездну всевозможных скорбей и страданий. И действительно, количество земных удовольствий сравнительно с суммой страданий так ничтожно, что жизнь человеческая скорее является тяжелым бременем скорбей, чем светлым праздником радостей. «Если, — говорит св. Григорий Богослов, — верно установить весы и взвесить все, что в жизни приятного и что прискорбного, то одна чашка, до верха нагруженная злом, пойдет к земле, а другая, напротив, с благами жизни побежит вверх»**. Страданиями входит человек в земную жизнь, со страданиями и покидает ее, так что нередко люди, не обладающие твердой верой в Бога, приходят в отчаяние и почти соглашаются с утверждением пессимизма, будто бытие по самому существу своему есть зло***. Если в жизни мы очень часто вращаемся среди печальных лиц и долу опущенных взоров****, то это говорит нам о том, что действительно есть много людей, которые готовы раскрыть близким, как Иов друзьям, свою наболевшую душу и заявить вместе с ним о том, что их страдание не всегда и не всецело выражается даже в болезненных стонах. Сильный, трогательный, потрясающий вопль, который исторгся из груди Иова среди постигших его неожиданных несчастий (Иов. 3, 20—26; 6, 2—3; 7, 3, 13—14), без преувеличения можно сказать, есть основ-

* Правила св. вселенск. соб. С. 240—246. Об опасностях, связанных с такого рода общественностью, а равно о дозволительном или непозволительном пользовании ею см.: Bothe. Theologishe Ethik. 2. Aufl. Bd. 5. S 178 и дал; 182 и дал.

** Творения. Изд. 3. Моск. дух. Академия. Т. IV, М., 1889. С. 219.

*** См.: Астафьев. Страдание и наслаждение жизни. Вып. I. СПб., 1885. С. 38.

**** Навиль. Вопрос о зле. Перев. Протопопова. М., 1872. С. 72.

ной фон всей жизни не отдельного только человека, но и всего человечества, от дней Адама до ныне.

Задумываясь над людскими страданиями, св. псалмопевец пришел к безотрадному выводу, что человеческая жизнь на земле есть лишь сплошной «стон узников» (Пс. 101, 21). Сам Господь наш Иисус Христос, «прекраснейший из сынов человеческих» (Пс. 44, 3), не свободен был от наших страданий. Он начал Свою жизнь скорбию (Лк. 2, 7) и еще большею скорбию закончил. «Прискорбна есть душа моя до смерти» (Мф. 26, 38), — говорил этот Сын Человеческий, вступая в искупительный Свой подвиг за нас. А кто может измерить силу Его скорби, когда Он среди жестоких страданий на Кресте возопил к Отцу Своему Небесному: «Боже Мой, Боже Мой, вскую мя еси оставил?» (Мф. 27, 46) Источником страданий Спасителя на земле служило, можно сказать, самое сострадание Его к человеческой слабости, косности и несмысленности. «Какое это было испытание для чистейшего, любвеобильнейшего и полного величайшего благоволения к людям Существа — дышать более чем тридцать лет этим зараженным воздухом падшего мира, видеть постоянные обнаружения греховных страстей, слышать вечные сетования человечества, которые достигали до Его ушей, приходить в личное соприкосновение с слепыми, хромыми, глухими, расслабленными, лунатиками, бесноватыми, мертвыми и испытывать на Себе соединенный натиск со стороны болезней, забот и печалей»![*]. А благословенная в женах, честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения Серафим, разве чужда была нашим страданиям? И ее чистую душу пронзило острое оружие невыразимой скорби (Лк. 2, 35), когда, стоя при Кресте, она видела мучения распятого на нем Сына Своего (Ин. 19, 25). Итак, действительная судьба всякого почти человека, не исключая даже Того, Кто вознесен был до самых последних высот природы человеческой, представляет собою как бы горькую насмешку над нашим стремлением к счастью, заложенным несомненно в человеческую природу.

Но почему же и для чего существуют скорби и страдания, под тяжестью которых еще со времен первого человека плачет и стонет человечество, как бы безнадежно ищущее света и радости?

Только христианская вера открывает нам действительную и глубочайшую причину постигающих нас бедствий. В богозданной природе не было ядовитого и горького семени печали. Господь для радости и блаженства вызвал к жизни человека, и Адам в раю не знал горечи скорбей, ныне угнетающих нас. Скорби и страдания явились в человеческом роде вместе с грехом и как наказание за грех (Быт. 3, 15—19). Он лишил нас рая сладости, который дан был нам в наследие, и разобщил человека с Богом. По всеблагому предопределению Божию Богочеловек Христос Иисус должен был пострадать за нас на Кресте, «оставив нам образ, да

[*] Проф. Ф. Шафф. Сын Человеческий. Перев. с нем. СПб., 1906. С. 56.

последуем стопам Его» (1 Петр. 2, 21), и по этому крестному пути должны следовать за Ним все, кто из этой юдоли плача хочет достигнуть вечного Царства Божия*. Поэтому Христос говорит: «Кто хочет идти за Мною; отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мк. 8, 34). «И кто не несет креста своего, и не идет за Мною; не может быть Моим учеником» (Лк. 14, 27). Само собою разумеется, что наши страдания не сами по себе ведут нас к обещанному нам блаженству, а только по связи с искупительными страданиями Богочеловека. Если мы с покорностью воле Божией и, если можно, с радостью несем свой крест, мы, по словам Петра, «участвуем в Христовых страданиях» (1 Петр. 4, 13). В таком случае наши страдания получают значение заслуги перед Богом. «Если, — говорит тот же апостол, — делая добро и страдая, терпите, это угодно Богу» (1 Петр. 2, 20). И ап. Павел неоднократно говорит о том, что, перенося свои страдания, мы страдаем вместе со Христом (Римл. 8, 17; Фил. 3, 10). На страдания свои истинный христианин смотрит, по нему, как на страдания Христовы (2 Кор. 1, 5). О себе самом апостол говорит, что он «носит язвы Господа Иисуса на теле своем» (Гал. 6, 17) и нас убеждает «носить поругание Христово» (Евр. 13, 13).

Таким образом, наши страдания, понимаемые в смысле естественного и справедливого воздаяния за грехи, могут иметь для нас известное искупительное значение. Это воззрение на страдание как на праведную кару за грех, очень распространенное в древности, и теперь высказывается некоторыми философами пессимистического настроения. «Если бы возможно было, — говорит А. Шопенгауэр, — все мировое горе положить на одну чашку весов, а все грехи мира на другую, то стрелка наверное стала бы неподвижно»**. Следы этого воззрения сохранились и в Библии. Представителями его являются, например, престарелые друзья Иова, Елифаз, Вилдад и Софар, которые выражают непоколебимую уверенность в том, что причиной страданий Иова служат какие-либо тайные его тяжкие грехи (Иов. 20, 5 и дал.) «Знаю, Господи, — говорит св. Давид, — что по справедливости Ты наказал меня» (Пс. 118, 75). Впрочем, взгляд на страдания как на действия Божественного правосудия более свойствен Ветхому Завету, чем Новому, который, не отвергая, конечно, этого взгляда, лишь восполняет его указанием в предмете новой стороны. Однако же уже Ветхому Завету не чуждо было воззрение на страдания как на выражение отеческой любви Бога к людям. К такому именно воззрению на страдания приближается точка зрения молодого друга Иова, Елиуя (Иов. 33, 9—10, 14—20, 26. Ср. Прит. 2, 11—12). Полного же разрешения проблемы страданий Ветхий Завет ожидал от Мессии, Который должен был «исцелить сокрушенных сердцем, проповедывать лето Господне благоприятное, утешить всех сетующих» и т.п. (Ис. 61, 1—3). Это лето Господне благоприятное

* Cathrein. Die katholische Weltanschauung. S. 407.

** Мир как воля и представление. Перев. А. Фета. СПб., 1881. I. § 63.

действительно возвестил нам Христос, провозгласив в самом же начале Своего общественного служения: «Блаженны плачущие; ибо они утешатся» (Мф. 5, 4. Ср. Лк. 6, 21).

Что христианин в страданиях должен слышать не голос только карающей правды, а и голос отеческой любви Божией к нам, «выводящей нас на свободу» (Пс. 65, 12,), это с особенной ясностью открывается из послания ап. Павла к Евреям. Он приводит слова Премудрого: «Сын мой! не пренебрегай наказания (что то же — страдание) Господня, и не унывай, когда Он обличает тебя. Ибо Господь кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает», — и продолжает: «Если вы терпите наказание, то Бог поступает с вами, как с сынами. Ибо есть ли такой сын, которого не наказывал бы отец? Если же остаетесь без наказания, которое всем обще, то вы незаконные дети, а не сыны» (Евр. 12, 5—8. Ср. Апок. 3, 19).

Страдания христианина, служащие как бы покровом, которым прикрывается любовь Божия к людям, из необходимого следствия греха естественно обращаются Богом в необходимое орудие против того же греха, в борьбе с которым мы только и можем достигать нравственного совершенства. Каким же именно образом страдания могут способствовать нам в достижении этого совершенства?

Главные достоинства характера, обусловливающие успех всякой, а, следовательно, и нравственной деятельности — это твердость и постоянство его. В руках промысла Божия человеческие страдания служат средством к воспитанию и укреплению нашего нравственного характера. «Мы хвалимся и скорбями, — говорит ап. Павел, — зная, что от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает» (Рим. 5, 3—5). Ту же мысль выражает ап. Иаков, когда говорит, что «испытание нашей веры производит терпение; терпение же должно иметь совершенное действие, чтобы мы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка» (Иак. 1, 3—4). По мысли апостола, испытание, возбуждая силу нашей души через терпение как необходимую ступень*, ведет нас на высоту нравственного совершенства. Мысли эти мы находим и у св. отцов Церкви. По словам преп. Макария Египетского, «искушения и скорби насылаются на человека к пользе его, делают душу тем более благоискусною и твердою. И если претерпит она до конца с упованием на Господа, то невозможно не улучить ей духовного обетования и избавления от зловредных страстей»**. Прекрасно рассуждает по этому поводу один западный моралист-богослов: «Что составляет

* «Терпение, — пишет Вл. Соловьев, — есть только страдательная сторона того душевного качества, которое в деятельном своем проявлении называется великодушием, или духовным мужеством. (Оправдание добра. С. 148).

** Творения. Изд. IV. Московская дух. Академия. Сергиева Лавра, 1904. С. 451.

человека? — спрашивает он. — Энергия. Что рождает энергию? Борьба. Что производит борьбу? Страдания. Выбросьте из жизни человека страдание — и вы уничтожите борьбу, всякое развитие энергии, и останется существо нравственно чахлое»*.

Но каково страдать, когда жало скорби нестерпимо уязвляет страждущую душу? Да, тяжело страдать. Но христианин, обладающий твердым нравственным характером, испивая чашу страдания, чувствует не одну горечь, но за потоком горечи льется в его сердце не одна капля и отрады**. Нередко наши страдания привлекают на нас свыше успокаивающую благодать. Недаром язык веры скорби или искушения называет посещениями Божиими. Посещая нас скорбью, Господь не предоставляет нас себе самим, и когда скорбь наша достигает высшей степени силы и напряжения, и мы готовы пасть под ее тяжестью, Он подает нам руку помощи. По словам ап. Павла, Бог по благости Своей «не попустит нам быть искушаемыми сверх сил», но посылая искушение, «дает и облегчение, так чтобы мы могли перенести» (1 Кор. 10, 13). «Аще пойду по среде скорби, живиши мя», — поет св. Давид (Пс. 13, 7, 7). Св. Иоанн Златоуст, изъясняя это место, говорит: «Не сказал: отгонишь скорбь, но среди самых скорбей живишь меня», т.е. можешь спасти и утешить меня среди опасностей. Это-то и удивительно и необыкновенно, чтобы в то самое время, когда окружают нас бедствия, поставить в безопасности человека, окруженного ими»***. «Возьмите иго Мое на себя, — говорит Иисус Христос, — и найдете покой душам вашим. Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф. 11, 29, 30). Спаситель облегчил нам путь страданий, идя впереди нас этим путем и обещая всем страждущим неувядаемый венец будущей славы и блаженной жизни. «Если с Ним страдаем, — говорит ап. Павел, — с Ним и прославимся» (Рим. 8, 17). «Кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу» (2 Кор. 4, 17). «Блажен человек, который переносит искушение, — говорит и ап. Иаков, — потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его» (Иак. 1. 12).

Только с этой точки зрения нам понятно, почему святые Божии все свои страдания переносят не только терпеливо, но и с полным спокойствием и даже радостью. Ап. Павел говорит: «Я исполнен утешением, преизобилую утешением, при всей скорби нашей» (2 Кор. 7, 4). Ап. Иаков увещевает христиан: «С великою радостию принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения» (Иак. 1, 2). Когда апостолов бичевали за проповедь о Христе, они «радовались, что за имя Господа Иисуса удостои-

* Навиль. Эрн. Вопрос о зле, с приложением двух бесед о долге. СПб., 1871. С. 45.

** Проф. В.Ф. Певницкий. Христианский взгляд на скорби и страдания, нас постигающие / Труды Киевской дух. Академии. 1903. Январь. С. 173.

*** Творения. Т. V. Кн. 2. С. 456.

лись принять бесчестие» (Деян. 5, 41). «Апостолы, — говорит по этому случаю св. Иоанн Златоуст, — подвергались побоям, но не скорбели. Велико уже это; но гораздо важнее то, что они не только не скорбели, но и самые бичи делали поводом к еще большей радости и возвращались от лица собора, радующеся, яко за имя Христово удостоились принять бесчестие»*. А великий сонм мучеников, пострадавших во дни гонений на христиан? Когда их подвергали жестоким мучениям, они, подкрепляемые силою свыше, сохраняли бодрость духа и удивляли мучителей своим терпением и благодушием, и из уст их возносилась к Богу теплая молитва хвалы и благодарения. Вот как св. Василий Великий изображает чувства сорока мучеников, которых мучитель повелел в зимнюю стужу обнажить и заморозить на открытом воздухе. «Выслушав это повеление (рассуждай по этому о непобедимом мужестве мучеников), каждый из них с радостью отбросил с себя последний хитон, и все потекли на встречу смерти, какою грозила стужа, поощряя друг друга, как бы шли к расхищению добычи. «Не одежду скидаем с себя, — говорили они, — но отлагаем ветхого человека, тлеющего в похотях прелестных». Благодарим тебя, Господи, что с этою одеждою свергаем с себя грех: через змия мы облеклись, через Христа совлечемся... И с Господа нашего совлечены были одежды. Тяжело ли для раба потерпеть, что терпел и Владыка?.. Жестока зима, но сладок рай; мучительно — замерзнуть, но приятно успокоение. Не долго потерпим, и нас согреет Патриархово лоно. За одну ночь выменяем себе целый век. Пусть горит нога, только бы непрестанно ликовать с Ангелами! Пусть отпадает рука, только бы иметь дерзновение воздевать ее Владыке!.. Да будет жертва наша пред Тобою, Господи (Дан. 3, 40). Как жертва живая, благоугодная Тебе, да будем приняты мы, всесожигаемые сим холодом»**.

Итак, страдания, мужественно с помощью Божией нами переносимые, укрепляя наш нравственный характер, уже тем самым содействуют нам в борьбе с грехом. Но страдания помогают нам бороться с занимающими и даже порабощающими нашу душу греховными влечениями и более или менее непосредственно: они сами по себе уже ослабляют, если не искореняют эти влечения. «Страдающий плотию, — говорит ап. Петр, — перестает грешить» (1 Петр. 4, 1. Ср. 1, 6—7). Каким же образом?

Ап. Павел говорит о себе (что, конечно, в гораздо большей степени относится и к обыкновенному человеку), что под влиянием пленяющего его «закона греховного, находящегося в членах его», он делает не добро, которого хочет, а зло, которого не хочет. (Рим. 7, 23. Ср. ст. 19). Значит, вся трудность борьбы со грехом заключается в его пленительности или привлекательности, которая дает ему доступ в нашу душу и благодаря которой он легко усвояется ею и прочно в ней укрепляется. Для преодоления греха

* Творения. Т. II. Кн. 1. С. 203.

** Творения. Изд. 3. Ч. IV. Сергиев Посад, 1892. С. 279—280.

нужна, следовательно, такая сила, которая отвлекла бы человека от греха в сторону добродетели и, таким образом, парализовала бы привлекательность греха. Такой силой и являются страдания*. Овладевая нашею душой, грех лишает нас возможности обратиться к своей внутренней жизни, обозреть ее и удалить из нее все противное Богу и правде Его. И вот в таких случаях страдания являются поистине благодеянием. Они научают нас самоуглублению и самопознанию: только под влиянием их мы, не отвлекаясь миром, всего скорее и лучше можем познакомиться с самими собой, заглянуть в таинственное святилище души своей и заметить там много такого, чего в другом случае мы никогда не заметили бы и не испытывали бы. Застигнутые бедствиями, мы наилучшим образом располагаемся к тому, чтобы сознать свои нравственные недостатки и пороки. А это прискорбное сознание или, по выражению ап. Павла, «печаль ради Бога», возбуждает в нас решимость истинного покаяния, решимость стать на тот путь добра и правды, который приводит ко спасению (2 Кор. 7, 10). На это же указывает апостол в другом месте, утешая верующих: «Отец духов наказывает нас для пользы, чтобы нам иметь участие в святости его. Всякое наказание в настоящее время кажется не радостью, а печалью, но после наученным через него доставляет мирный плод праведности» (Евр. 12, 10—11. Ср. Лк. 24, 26). Под действием претерпеваемых нами скорбей душа наша оказывается как бы обыкновенной, как говорит об этом тот же апостол: в страданиях «мы не унываем, но если внешний наш человек тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4, 16). Прекрасный образ того, как страдания очищают нашу душу от всякого наносного в ней зла и закаляют ее в борьбе со грехом, находим в книге Притчей (17, 3), где страдания сравниваются с горнилом, в котором очищаются от посторонней примеси благородные металлы (ср. 1 Петр. 1, 6—7). Страдание в деснице Божией — это то же, что нож или резец в руках скульптора, обрабатывающего каменную глыбу в прекрасную статую, или молот в руках кузнеца, кующего сталь. «Здесь, на земле, — пишет Е. Берсье — приготовляются материалы для черезвычайного здания, которое Бог должен возвести на небе, как живые камни, но камень должен быть вытесан согласно плану Божественного Архитектора, чтобы занять принадлежащее ему место. Испытание есть нож или резец, которым Он обрабатывает его; подобно тому, как скульптор с настойчивостью долбит все глубже и глубже мрамор, долженствующий украсить главный фасад его монумента, так же я понимаю, что Бог поражает Своими ударами тех, которые должны блестеть в первом ряду Его духовного храма»**.

Но страдания влияют на нашу душу в нравственно-очистительном смысле и другим путем, производя в нас недовольство

* Проф. Н.Г. Городенский. Нравственное значение страданий с христианской точки зрения / Богословский вестник. 1896. Октябрь. С. 98.

** Беседы. Т. IV. СПб., 1896. С. 237.

земной жизнью. Испытывая страдания, прерываемые мимолетными удовольствиями, мы знакомимся с внешним миром в его непостоянстве и ненадежности и научаемся не обманываться скоропреходящими радостями настоящей жизни. Вот как изображает временную жизнь с ее обманчивыми благами св. Григорий Богослов, душа которого была исполнена глубокими скорбями и страданиями. «Что за жизнь? — взывает он. — Это «быстрый поток бегущей реки, в которой непрестанно одно уходит, другое приходит, и ничего нет постоянного... Много путей многобедственной жизни, и на каждом встречаются свои скорби; нет добра для людей, к которому не примешивалось бы зло, и хорошо еще, если бы горести не составляли большей меры. Богатство неверно; престол — кичение сновидца; быть в подчинении — тягостно; бедность — узы; красота — кратковременный блеск молнии; молодость — временное воскипение; слава — воздух; сила — достояние и дикого вепря; пресыщение — нагло; супружество — иго; многочадие — необходимая забота; безчадие — болезнь; народные собрания — училище пороков; недеятельность расслабляет; возделывать землю — трудно; отечество — собственная яма; чужая сторона — укоризна. Смертным все трудно; все здешнее — смех, пух, тень, призрак, роса, дуновение, перо, пар, сон, волна, поток, след корабля, ветер, прах, круг, вечно кружащийся, возобновляющий все, подобное прежнему»*. Проникшись таким воззрением на все земное, человек перестает прилепляться к нему, начинает воспитывать в себе истинную духовную свободу и внутреннюю независимость от мира и дел его, чтобы хотя сколько-нибудь осуществить божественную заповедь Иисуса Христа: «Ищите прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6, 5, 3). Отсюда, естественно, страдания, очищая нашу душу, по неложному обетованию Спасителя: «Блаженны чистые сердцем; ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8) — уже приближают нас к самому Богу. «В какой мере, — говорит преп. Исаак Сирин, — человек будет пренебрегать миром сим и ревновать о страхе Божием, в такой приближается к нему Божий Промысл... Бог близок к скорбящему сердцу того, кто к Нему вопиет в скорби»**.

В тесной связи с значением страданий как средств нравственно-очистительных стоит предохранительное, профилактическое значение их; страдания, действуя вышеуказанным образом на человека, не только освобождают его от грехов, но и предупреждают возникновение их. Такой именно характер страданий выступает в речи Елиуя, одного из друзей Иова. Такого рода страдания постигают человека обыкновенно в то время, когда после совершения известного проступка ему угрожает опасность впасть в больший

* Творения. Изд. 3. Московская дух. Академия. Ч. IV. М., 1889. С. 221–223.

** Творения св. отцов в русск. пер. Изд. Московской дух. Академии. Т. XXIII. Слова подвижнические Исаака Сирина. С. 423.

грех. Так, например, евреи были поражены моровой язвой за горделивое предприятие их царя Давида исчислить подвластный ему народ (2 Цар. гл. 24). Но кто знает, от каких еще больших грехов предохранило Давида и его народ столь грозное наказание? Ибо «всякое зло такого рода, — говорит св. Василий Великий, — посылается от Бога, чтоб предотвратит порождение истинных зол»*. На такую же цель страданий ясно указывает ап. Павел, когда говорит о себе: «И чтоб я не превозносился черезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтоб я не превозносился» (2 Кор. 12, 7). Из этих слов, конечно, нельзя делать того заключения, будто апостол превозносился, получая от Бога черезвычайные откровения. Он только говорит, что чувствует в себе некоторое побуждение к тому, или, вернее, имеет в виду лишь отвлеченную возможность такого превозношения и высказывает, что страдания его, будем ли разуметь под «жалом в плоти» его сомнения, или досаждения ему от врагов, или, что всего вероятнее, физические страдания, даны ему как антагонист для предупреждения появления в душе горделивого чувства, столь опасного для нравственной жизни. Даже о Господе Иисусе Христе ап. Павел замечает, что «хотя Он и Сын (Божий), однако страданиями навык послушанию» (Евр. 5, 8). Наши страдания в таких случаях суть как бы тормозы, которые задерживают наше стремление ко греху.

Говоря, далее, о нравственно-воспитательном значении страданий, мы должны сказать, что они не только очищают нашу душу от грехов и предупреждают их возникновение, но и насаждают в приготовленной таким образом нравственной почве известное доброе семя — христианскую любовь, проникающую собой всю нашу духовную жизнь: sine dolore non vivitur in amore. Страдания служат школой нашей любви к ближним прежде всего в том отношении, что они дают повод для одного из важнейших проявлений этой любви — сострадания. Наши страдания служат необходимым условием сострадания потому, что без них мы не умели бы сострадать. Они развивают в нашей душе способность понимать страдания людей, располагают нас сочувственнее относиться к чужому горю, быть мягче и, когда нужно, снисходительнее к слабостям и недостаткам других. Кто не изведал в жизни каких либо тяжких испытаний, а ведает одно только материальное довольство, «веселяся на вся дни светло» (Лк. 16 19), тот не хочет знать нужды несчастного Лазаря, погибающего от голода и холода, сердце его закрыто для сострадания, и он совсем уже не может сочувствовать бедствиям ближнего. И наоборот, человек, испытавший горе, скорее и глубже поймет и горе другого, с большей готовностью поболит сердцем за него, поспешит протянуть ему руку помощи.

Однако же сострадание, вызываемое чужими страданиями, само по себе еще не есть высшее проявление любви: оно само су-



* Творения. Изд. 3. Ч. IV. Сергиев Посад, 1892. С. 139.

ществует лишь до тех пор, пока есть налицо возбуждающая его причина. Поэтому недостаточно только сочувствовать страданиям ближнего, нужно еще быть готовым самому пострадать и даже «положить душу свою» ради блага других (Ин. 15, 13). Нужно, одним словом, самоотвержение, в котором тем больше проявляется любви сравнительно с состраданием, чем большей продолжительностью и постоянством отличается оно в сравнении с последним. Всякое самоотвержение есть отречение от какого-либо личного, эгоистического интереса, есть, следовательно, лишение, или — что то же — страдание, служащее верным признаком совершенной любви.

Но самую высшую степень самоотверженной любви представляют те христианские страдания, когда мы готовы бываем пострадать за правду, за Бога и Его Царство, которое состоит «в правде, мире и радости о Дусе Святе» Рим, 14, 17. Ср. Лк. 17, 20—21). В страданиях правды ради исполняется в глубочайшем своем значении изречение Спасителя: «Сберегший душу свою потеряет ее, а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф. 10, 39). О страданиях ради Господа Иисуса Христа и Его Царства на земле говорит ап. Павел: «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас, и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь» (Колос. 1, 27). Здесь выражается, конечно, не та мысль, будто искупительные страдания Христа как сами по себе недостаточные должны восполняться нашими личными жертвами и страданиями, в чем заблуждается римская церковь. Нет, этими словами апостол хочет сказать, что, подобно тому, как Христос, Глава Церкви, должен был страдать ради правды, точно так же и тело Его, общество верующих в Него, искупленных Им, должно страдать, делаться «предметом пререканий» (Лк. 2, 34. Ср. Мф. 5, 10—11), дабы могло распространяться на земле «Царство Божие и правда Его» (Мф. 6, 33).

Доселе, говоря о нравственном значении страданий, мы разумели страдания вообще, или, точнее, те бесчисленные страдания, которые обыкновенно мы сами навлекаем на себя своими какими-либо грехами. И если столь велико моральное значение страданий, нами заслуженных, то насколько же выше значение страданий так называемых незаслуженных, неповинных? Но прежде чем говорить о значении этих последних страданий, число коих бесконечно уступает количеству первых, нужно выяснить, как должно понимать самое выражение «неповинные (что то же — незаслуженные) страдания». По учению слова Божия, ни один смертный не «чист от скверны», хотя бы прожил один только день на земле (Иов. 14, 4— 5), всякий рождается в беззаконии и во грехе зачинается матерью (Пс. 50, 7), и «если говорим, что не имеем греха; обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин. 1, 8). Поэтому каждый человек как зараженный грехом носит в себе не произвольно только наживаемое им расположение ко злу, а и врожденное ему, в силу которого

никого нельзя назвать абсолютно невинным, ибо влечение в нем ко злу не остается совершенно мертвой потенцией, а так или иначе определяет собой ход его нравственной жизни. Ввиду этой-то присущей всем и каждому греховности выражение «неповинное страдание» должно быть ограничено: страдания наши всегда в той или другой степени нами заслужены и, следовательно, неповинными никогда не бывают. В строгом смысле речь о неповинном, или незаслуженном, страдании возможна только в отношении к Иисусу Христу. По отношению же к человеку указанное выражение применимо лишь постольку, поскольку он или относительно свободен от греха, как например, св. угодники Божии, или еще находится в состоянии до-нравственном, как малолетние дети. Одним словом, говоря о неповинных страданиях, мы допускаем существование их только в относительном, а не безусловном смысле.

Эти виды страдания, как мы сейчас заметили, часто наблюдаются в жизни истинных чад Божиих, и мы смеем утверждать, что чем более высокое место уготовляется человеку в царстве славы, тем большим он подвергается внутренним или внешним испытаниям в жизни. Страдания, посылаемые святым людям от Бога, надобно рассматривать не как наказание за какие либо их грехи, а как отеческое испытание, не заключающее в себе кары и возмездия. Страдания праведников имеют своею целью испытать и глубже укоренить в сердце веру их, оправдать, так сказать, избрание их в сонм истинных сынов Божиих, победоносно доказать их любовь к Богу, любовь чистую, бескорыстную, прославить Бога в Его верных слугах*. К этому роду незаслуженных страданий мы должны отнести страдания, например, праведного Иова, который страдал не вследствие какой-либо своей вины, а именно потому, что Богу угодно было прославиться в верном рабе Своем и посрамить сатану, дерзнувшего клеветать на человека Божия. О носителях подобных, именно испытательных, страданий приходится сказать словами Спасителя, обращенными к слепорожденному: «Не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии» (Ин. 9, 3). Подъемлющий бремя этих страданий более, чем кто-либо другой, берет на себя крест Христов, и потому, как «Иисус» после страданий Своих «был прославлен» (Ин. 7, 39) по человеческому естеству Своему, так и для св. угодников эти страдания имеют значение средства для получения неувядаемого венца славы**.

Но этим еще не исчерпывается значение неповинных страданий. Как мы выше упомянули, страдают невинно не одни избранники Божии, страдают и обыкновенные дети малолетние. Как же надобно смотреть на незаслуженные страдания детей, которые, по

* Мартенсен. Христ. учение о нравственности. Т. II. С. 333.

** Подробнее об этих неповинных страданиях см. статью проф. А.И. Введенского в октябрьской книжке «Душеполезного Чтения» за 1890 год.

слову Христа Спасителя, и без страданий достойны Царства Небесного (Мф. 19, 14)?

Всем известно, конечно, то место из романа Ф.М.Достоевского «Братья Карамазовы», где один из героев его, Иван Карамазов, возмущается против Бога и Его правосудия именно из-за этих страданий. «Я не Бога не принимаю, — говорит он, — я мира, Им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу принять». Почему? «Потому, — рассуждает он, — что мир построен на страданиях, и притом страданиях невинных. Страдания взрослых понятны, с ними помириться можно: они «съели яблоко», согрешили и постоянно грешат, пусть же и мучатся. Но дети, невинные дети, за что они страдают»?*. Действительно, нельзя не возмущаться при виде жестоких страданий детей. Но будет ли справедливо такое возмущение против правосудного Бога? Ни в каком случае. Нас возмущает безусловная, по-видимому, незаслуженность страданий. Но могут ли страдания детей быть названы безусловно неповинными? Это могло бы быть лишь в том случае, если бы дети были безусловно невинны. Но ввиду всеобщей греховности едва ли это можно сказать. То, что мы называем детской невинностью, далеко не соответствует своему названию. Конечно, «нравственное зло вследствие еще не развившихся в ребенке самосознания и самоопределения не может высказаться резко, но задатки его, равно как задатки сознания и свободы, уже заметны в нем. Это только очень несовершенное подобие невинности, а не самая невинность; потому что каждое дитя при самом начале сознательно-свободной жизни является уже с достаточным запасом порочных наклонностей. Отсюда и страдания детей могут быть названы неповинными лишь в относительном, а не безусловном смысле.

Кроме этих соображений примирения с незаслуженными страданиями детей нужно искать еще в сознании так называемой солидарности нравственных интересов, во имя которой человек даже и в этой области не отделяет своего достояния от чужого, а считает его также общим нравственным достоянием, как во времена апостолов считалось общим достоянием имущество. Сознавая эту общность нравственных интересов, каждый должен помнить, что он не отдельная только личность, которой будто бы нет дела до других, но необходимый член в составе целого организма человечества, и как другие несут страдания за те грехи, которые он сам внес в жизнь, так и он должен понести страдания за грехи других, чтобы таким путем достигалось общее очищение, спасение и благо**. Вот почему ап. Павел, сравнивая человеческое общество с членами телесного организма человека, замечает: «страдает ли один член, страдают с ним все члены» (1 Кор. 12, 26), почему и предписывает «носить бремена друг

* Полн. собр. соч. Т. XII. Ч. 1. СПб.: Изд. Маркса, 1895. С. 279—292.

** Проф. А.И. Введенский. О так называемых неповинных страданиях / Душеполезное чтение. 1892. Май. С. 15.

друга» (Гал. 6, 2). И это не простое отвлеченное размышление. Ведь готов же был пожертвовать собственным спасением Моисей ради помилования возлюбленного им народа (Исх. 32, 32). Ап. Павел точно так же выражал готовность «самому быть отлученным от Христа за братьев своих, родных ему по плоти» (Рим. 9, 3). Что отдельный человек страдает вместе со всеми другими, с целым человеческим обществом, это особенно разительно обнаруживается при общественных бедствиях, когда каждый должен нести свою долю общего несчастия.

Итак, можно безвинно страдать за других, и эти страдания, благодетельные для самих невинно страдающих (ибо они не знают, не спасли ли эти страдания их самих от какой-либо грозившей им погибели), если переносятся ими терпеливо, могут содействовать нравственному благосостоянию ближних. Каким образом этими страданиями достигается последняя цель, мы, конечно, не вполне понимаем, но мало ли чего мы не понимаем, как должно? Мы также не вполне постигаем, каким образом по силе наших молитв облегчается участь умерших грешников, когда за гробом нет покаяния, и однако твердо верим в действительность наших молитв за них. Особенной целесообразной солидарностью отличаются неповинные страдания детей в отношении к их родителям. Ведь родители связаны с своими детьми более тесной связью, чем прочие люди, поэтому если ребенок неповинно страдает за грехи других, то более и прежде всего за грехи своих родителей. Родители являются главными виновниками страданий дитяти через посредство не только своих личных грехов, но и той греховности, ответственность за которую они передали ему по закону наследственности*. Действительность незаслуженных страданий детей за грехи своих родителей удостоверяется свидетельством Священного Писания. Так, ученики Иисуса Христа высказывали убеждение, что слепорожденный мог страдать не только за свои грехи, но и за грехи родителей (Ин. 9, 2). Еще с большею убедительностью о значении детских страданий для родителей говорит то обстоятельство, что Сам Бог наказывал в Ветхом Завете за беззакония отцов их потомков. «Господь, — возглашает Он Сам о Себе, — Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий правду и являющий милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях, и в детях

* Вопрос о невинных страданиях детей в связи с законом о наследственности пытается осветить с научно-психологической стороны, хотя недостаточно ясно и не совсем верно, г. Розанов в своей статье «Легенда о великом инквизиторе» (Русский Вестник. 1891. Февраль. С. 260—262). Сходно с Розановым, но яснее и доказательнее, чем он, рассуждает о том же предмете английский ученый Друммонд в своей книге «Естественный закон в духовном мире» (см.: Православное обозрение. 1888. Т. I. С. 271).

детей до третьего и четвертого рода» (Исх. 34, 6—7). Объясняя это библейское место в славянском его тексте, Филарет, митрополит Московский, в одной из своих проповедей говорит: «Если бы кто стал жаловаться на строгость, наводящую грехи отцов на чада, и на чада чад, до третьего и четвертого рода, всеблагий Бог с избытком оправдывает суды свои милостью, которою простирает не на четыре только рода, но на тысячи оных»*. В этих немногих словах отечественного богослова в общем решен глубокий вопрос о причинах и целях «наказания вины отцов в детях»: неповинными страданиями немногих достигается благо многих, благо «тысящи родов», благо общее, и грешных матерей, и преступных отцов, искупаемых страданиями детей, и всех других, которые вразумляются видом этих страданий и стараются не грешить, которым «является милость и прощается вина, и преступление, и грех».

Высказанное в последних словах соображение о том, что страдания неповинных детей самим видом своим могут производить на людей известное моральное впечатление, наводит на мысль о нравственном значении незаслуженных страданий для других и в следующем отношении. Можно безвинно страдать не для того только, чтобы, так сказать, разделять вины других и тем содействовать общему нравственному благу, но и для того, чтобы этими страданиями служить к назиданию и примером для других. Такой образ страдальца представляется нам опять-таки в Иове, который, правда, страдал не для одной этой цели, тем не менее сделался для людей всех времен образцом терпения в страданиях (Иак. 5, 11).

Заканчивая размышления о страданиях человеческих, нужно разрешить касательно их еще один вопрос, который почти так же стар, как само человечество: именно о том, как мы должны относиться к страданиям.

Так как всякое страдание в самом себе заключает стремление к освобождению от него, то неудивительно, что человечество первоначально пыталось разрешить этот вопрос в смысле устранения всяких страданий из человеческой жизни. Из двух исторически сложившихся философских воззрений на страдания, одинаково отрицающих их всякое моральное значение, — эпикуреизма и стоицизма — первый старается избавиться от страданий, избегая всего того, что причиняет неприятность и стремясь к тому, что дает наслаждение, а второй рекомендует такое отношение к страданиям, при котором устранялось бы самое ощущение страдания, достигалось бы полное бесстрастие (ἀπάθεια)**. Но и тот и другой сами указывают как на последнее убежище от страданий — на самоубийство. Значит, устранение страданий, каким бы путем ни старались добиться его, не по силам человеку.

* Слова и речи. М.,1845. Ч. III. С. 382.

** Diog. L. VII, 117: ψασί δὲ καὶ ἀπαθῆ ἔιναι τόν σοφόν.

Если же невозможно устранить страдания, то нельзя ли как-нибудь примириться с фактом их существования. Мы видели выше, что так именно предписывает нам относиться к страданиям христианство. Оно учит нас не возмущаться против страданий как против безусловного зла, а переносить их безропотно, как проявления правды и любви Божией к людям, напоминая нам, что «все пути Господни милость и истина к хранящим завет Его и откровения Его» (Пс. 24, 10). В тяжких и загадочных страданиях, нас постигающих, нет более уместного поведения в отношении к ним, как предлагаемое св. пр. Давидом: «Я стал нем, не открываю уст своих» (Пс. 38, 10), и нет лучшего успокоения, как изречение ап. Петра: «и так смиритесь под крепкую руку Божию, да вознесет вас в свое время. Все заботы ваши возложите на Него; ибо он печется о вас» (1 Петр. 5, 6—7). Не потому ли всегда думали и думают люди, что «из всех наказаний самое грозное для грешной нераскаянной души — быть свободной от страданий, быть предоставленной безоблачному благополучию»?*. Потому же нельзя не согласится с словами приснопамятного великого святителя: «Не без воли Бога тайной жизнь на казнь осуждена» и не присоединиться к пожеланию отечественного поэта: «Даруй нам бури и ненастья, даруй мучительные дни! Но от постыдного бесстрастья, но от покоя сохрани!».

Но если страдания столь необходимы для нравственности христианина, если они некоторым образом даже обожествлены в христианстве, так как Сам Бог восхотел страдать, скорбеть и умереть, то можно ли и нужно ли всячески устранять их из нашей жизни? На это заметим: страдания являются благом лишь в смысле своих благодетельных последствий для нашей нравственной жизни; ибо одно и то же учение Христово есть проповедь скорби и проповедь утешения: «Приидите ко мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф. 11, 28). Сами же по себе страдания суть все-таки зло, хотя и не вполне нами заслуженное, с которым мы должны бороться**.

---

* Религиозно-философская библиотека. Вып. XXV. Смысл страданий. М., 1911. С. 23.

** Поэтому никогда не следует думать, что христианство требует страданий и всякого рода отречения от благ мира сего ради самих страданий. Призыв Христа к страданиям есть не столько требование, сколько предсказание. Зная, что зло мира сего в нем не уничтожимо, Господь предрекал страдания как нечто неизбежное. Но это неизбежное никогда нельзя превращать в нечто нужное и желательное. Страдание есть всегда следствие зла, и принципиально проповедовать страдание значило бы принципиально служить злу (С. Аскольдов. Христианство и политика. Киев, 1906. С. 34. Ср.: Н. Бердяев. Происхождение зла и смысл истории / Вопросы философии и психологии. Кн. 95. С. 473; проф. прот. П.Я. Светлов. Идея Царства Божия в ее значении для христианского миросозерцания / Богословский вестник. 1903. Январь. С. 29).

В этой борьбе против страданий особенно необходимо терпение, которое дает нам возможность под тяжестью их не поддаваться безутешной скорби.

Человечество, как мы знаем, с самого начала никогда не имело недостатка в страданиях и скорбях, но в древнем язычестве не знали терпения как христианской добродетели, а знали только тупое предание себя в волю неизбежной судьбы. То же понятие о страданиях мы встречаем и ныне у индусов и буддистов, которые стараются покончить с ними как с чем-то неминуемым. Не понимает духа христианского терпения при перенесении страданий и Ф.Ницше, объявивший христианство религией рабов и слабых, а вслед за ним и его единомышленники, певцы апофеоза силы, как, например, у нас М.Горький. Только христианство открыло нам непостижимую для язычников тайну страданий и создало почву для христианского терпения (Евр. 12, 1—11). Оно внушило нам именно веру в Божественное Провидение. Мы должны, как дети, взирать на Бога, нашего Отца Небесного, во всех своих нуждах и несчастьях, полагаться на Его любвеобильное попечение. Поэтому Спаситель предостерегает нас от черезмерной и беспокойной заботливости о нашем временном благополучии. «Взгляните на птиц небесных; они не сеют, не жнут, не собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? Посмотрите на полевые лилии, как они растут? Не трудятся, не прядут. Но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них. Итак, не заботьтесь и не говорите, что нам есть? или что пить? или во что одеться? Потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом» (Мф. 6, 26, 28—29, 31—32). Христианин знает, что «любящим Бога... все содействует ко благу» (Рим. 8, 28).

Но возражают современные неверы, например Геккель («Die Lebenswunder», 47 и 51): как же это Бог, наш любящий Отец, мог допустить, чтобы на земле было столько горя, нужды и бедствий? Странно! — отвечаем мы. Бог никак не может угодить нашим неверам. Если Он творит чудеса, говорят, что чудеса недостойны Бога, несообразны с устройством самого мира. Если же Он не творит чудес, предоставляет свободу действий естественным законам, тогда поносят Его за бессердечие и жестокость*.

* Cathrein. Die katholische Weltanschauung. S. 405—406. Кроме цитированных сочинений о страданиях см. еще следующие: Д.И. Веденский. Страдания человечества / Богословский вестник. 1902. Январь; еп. Феодор. К вопросу о страданиях. В октябрьской книжке того же журнала за 1909 год; проф. П.Я. Светлов. Христианское вероучение в апологетическом изложении. Т. I. Киев, 1910. С. 697—721; свящ. И. Артинский. Страдания человечества при свете христианского мировоззрения / Вера и разум. 1911. №№ 13 и 14; А.Н. Ершов. Решение вопроса о страданиях в русской литературе с христианской точки зрения / Вера и Разум. 1913. №№ 7 и 8.

## L
## Богатство и бедность

Земное благополучие человека основывается на правильных отношениях его не только к другим личностям, но и к неодушевленной природе. Каждый человек как разумно свободная личность нуждается в известном запасе так называемых житейских вещей, которые он мог бы назвать своими, собственными, и которыми мог бы удовлетворять неизбежные свои естественные потребности. «Заботу о материальном достатке, — говорит преосвящ. Феофан, — получил человек вместе с животом и потому заботится, что животолюбив, и когда заботится, полагает на то живот свой. Все стяжевается в поте лица, тратою сил и крови. Зато довольство упокоивает дух, разливает отраду в сердце, дает свободу жизни. При достатке, как в безопасной ограде»*. Без обладания такой собственностью невозможно нравственное образование человеческой личности, немыслима даже самая личная жизнь человека. «Когда человек, — пишет Вл. Соловьев, — не может поддерживать своего существования и когда для поддержания своего существования он должен терять столько сил и столько времени, что у него не остается их достаточно для забот о своем человеческом, умственном и нравственном совершенствовании, тогда такое положение прямо противно человеческому достоинству и нравственной норме общества; тогда человек перестает быть целью для себя и для других, становится только материальным орудием экономического производства наравне с бездушными машинами»**. Земное обладание служит необходимым средством для достижения многих добрых и полезных целей жизни (Ефрес. 4, 28), делая человека в известной степени самостоятельным и независимым в распоряжении своим временем и силами к большему и большему духовно-нравственному образованию себя и других и охраняя его от различных стеснений и скорбей, которые обязательно чувствуются им при недостатке материальных благ (2 Фесс. 3, 8, 10, 12), обычно называемых богатством внешнего состояния или вообще собственностью. «Довольство, — пишет преосвященный Феофан, — дает свободу жизни»***.

В ближайшем смысле тело человека есть его собственность, так как оно является первым и непосредственным органом земной деятельности нашей. Но через тело человек подчиняет своему господству и внешнюю природу, влагая в нее как принад-

* Начертание христианского нравоучения. М., 1891. С. 142.

** Оправдание добра. С. 287. Из западных крупных мыслителей подобные воззрения на тесную связь собственности с личностью высказывают Аренс (см.: Б. Чичерин. Собственность и государство. Ч. I. С. 28); Ковес (Cours d'economie politique. Paris, 1893. T. III—IV, 269—271) и др.

*** Начертание христианского нравоучения. С. 442.

лежащую ему собственность свою волю, и пользуясь ею для своих целей.

Между тем, так называемые социалисты, наш гр. Л.Толстой,* некто г. Эрн** и др. отрицают во имя будто бы самого христианства право личной или частной собственности, видя в нем вместе с тем одну из важнейших причин социально-экономических бедствий. Но далеко не таково истинно-христианское отношение к собственности.

По учению Священного Писания, один Бог есть безусловный Собственник и верховный Обладатель мира видимого и невидимого: «Небо престол Мой, а земля подножие ног Моих», — говорит Господь (Ис. 66,1. Ср. Лев. 25, 23; Втор. 10,14; Пс. 23,1 и др.). Отсюда следует, что человек является собственником уже в условном, относительном смысле, т.е. настолько, насколько он при самом сотворении своем вместе с «образом Божиим» (Быт. 1, 27), получил от Бога и право на богоподобное обладание землею и владычествование над нею (Быт. 1, 26, 28. Ср. 9, 1—3; 12, 7; 35, 12; Лев. 25, 27; Втор. 15, 7 и др.). И многие притчи Спасителя, например, о талантах (Мф. 25,13—14), о минах (Лк. 19,15—27), о неверном управителе (Лк. 16, 1—13) и др. выражают эту же мысль со всей несомненностью, когда говорят о том, что человек является собственником лишь в условном смысле, не владыкой твари, а именно домоуправителем Божией собственности, обязанным дать некогда строгий отчет пред Богом в правильном употреблении вверенного ему владения.

Полученное от Бога человеком право собственности в ветхозаветном законе точно определялось и строго ограждалось (Быт. 23, 20; Исх. 20, 15, 17; Лев. 19, 11; Втор. 5, 19, 21 и др.). Однако в этом случае нельзя не считаться с фактом грехопадения человеческого, который и в данную область, как и всюду, внес нарушение порядка и гармонии. Согрешившие люди, сделавшись эгоистическими, стали предъявлять права именно на личную собственность, но Господь по высшим целям Своего Божественного мироправления не осудил и этого нового порядка в жизни Своего разумно-свободного создания (так как с лишением права частной собственности человек лишился бы в известном смысле и права разумно-свободного существа), а только ограничил его согласно с теми отношениями братской любви, какие по воле Его должны существовать между людьми (Исх. 22, 21—27; 23, 10—11; Лев. 19, 9—10; 23, 22; 25, 2—7; 13—16, 35—37; Втор. 14, 22—29; 45,1—4, 7—11; 23, 19—20,24—25; 6. Пс. 111, 9; Прит. 28, 27 и др.). Это общее начало происхождения права человеческой собственности проходит через всю историю ветхозаветного откровения. Трудовая жизнь бедных людей и обеспеченное состояние

* К. Григорьев. Христианство в его отношении к государству по воззрению гр. Л.Н. Толстого. Казань, 1904. С. 286—317.

** Он же. Христианское отношение к собственности / Вопросы Жизни. 1905. Кн. 8—9.

богатых в руках Провидения не случайные явления. На то и другое есть изволение Божие, выдвигающее одних перед другими: «Господь делает нищих и обогащает, унижает и возвышает» (1 Цар. 2, 7. Ср. Прит. 30, 8; Еккл. 5, 18; Сир. 11, 21 и др.). «Бедность и богатство — от Господа», по вере ветхозаветного человека (Сир. 11, 14). Очевидно, со времени грехопадения наших прародителей Богу угодно было взять все дары природы в Свое особое распоряжение, чтобы их оскудением обращать грешника к покаянию и призыванию высшей помощи, а их изобилием утвердить его в вере в Бога Промыслителя и в послушании Его святой воле и закону*.

Христианство, поставившее своей задачей преобразовать мир, через возвышение человеческого права до идеала, предназначенного Творцом для невинного первозданного человека, не отвергло в то же время и исторически сложившегося среди греховных людей права частной собственности. Иисус Христос, будучи идеалом для людей, по Его собственным словам, «не имел, где преклонить главу» (Мф. 8, 19—20; Лк. 9, 57—58), но Он никогда не учил, чтобы личное обладание считали преступным Его последователи. Напротив, в его глазах собственность была явлением законным. Христос приходил «не нарушать ветхозаветный закон, а исполнить (πληρῶσαι)» (Мф. 5, 17), т.е. еще более как бы усилить его обязанность для людей. Но каково было отношение к праву частной собственности того закона, который Он приходил исполнить? «Не крадь. Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни поля его, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ни всякого скота его, ничего, что у ближнего твоего» (Исх. 20, 14—17). В виду этих заповедей ветхозаветного закона, столь ограждавших право личного обладания, мог ли Спаситель, приходивший исполнить закон, видеть это исполнение в отрицании частной собственности? Однажды Господь сказал Своим ученикам: «Из сердца человеческого исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство» (Мк. 4, 20—21. Ср. 1 Кор. 6, 17; Ефес. 4, 28; Тит. 2, 10). Едва ли эти слова имели бы какой-либо смысл в устах противника частной собственности. Едва ли воровство, взяточничество, завистливость и т.п. могли бы считаться преступлениями в глазах законодателя, отвергающего право личного обладания.

Если Спаситель, с одной стороны, оценивая временную жизнь с точки зрения вечности (sub specie aeternitatis), говорит, что «жизнь человека не зависит от изобилия его имения» (Лк. 12, 15) и порицает тех, кто живут только для того, чтобы «собирать себе сокровища на земле, где моль и ржа истребляют, и где воры подкапывают, и крадут» (Мф. 6, 19; Лк. 12,

* Архиеп. Харьковский Амвросий. О праве собственности по учению христианскому / Вера и Разум. 1893. № 16. С. 195.

33), то, с другой стороны, Он признает за собственником право распоряжаться своим имуществом так, как он считает удобным и справедливым. Эта мысль с особенной ясностью выражена в притче Его о работниках в винограднике (Мф. 20, 1—16). Хозяин, не желающий дать работнику первого часа больше динария, говорит здесь языком несомненного права. В его словах прежде всего есть указание на «мое» в отличие от «чужого», в чем сущность психологии права собственности. И тут ничего нет безнравственного. В самом деле, разве христианину непозволительно думать и чувствовать, что у него есть, например, свои руки и ноги? Кроме того, в словах приточного хозяина указаны основания справедливых отношений между собственником и его работниками — это право собственника распоряжаться своим имуществом по своему желанию (Мф. 20, 16), и право работников получать плату за действительно произведенную ими работу (Мф. 20, 14).

Развивая свой взгляд на христианское отношение к собственности, противники последней находят мнимую опору для него в целом ряде евангельских и апостольских изречений. И прежде всего они ссылаются на нередкие изречения, направленные против пресыщенных и самодовольных богачей. «Горе вам, богатые! — возвещает Сам Иисус Христос, — ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете» (Лк. 6, 24—25). Все почти послание ап. Иакова проникнуто этим строгим отношением к богатым (Иак. 1, 9—11; 2, 1—7; 4, 13; 5, 1—6). Но здесь строго осуждается не богатство само по себе, а ложная привязанность к нему, то эгоистическое употребление, которое из него делают богатые. Осуждается ли богатый лишь за то, что он богат? Нет, осуждение относится только к злому богачу, который, живя в роскоши и праздности, отказывает нищему в крупинках, падающих со стола его (Лк. 16, 19—31). Богач оказывается повинным в недостатке христианской любви уже по тому одному, что эгоистически владеет богатством среди ужасной нищеты многих ближних*. Пока есть в мире нищета, христианин, воодушевленный любовью к людям, не должен быть эгоистически богатым и даже должен, если попросят, отдать свою последнюю одежду. Но это не значит, что он принципиально должен отказаться от собственности и не иметь ничего. Христианская любовь может мириться с фактом существования не только собственности, но даже богатства, окруженного угнетающей нищетой, конечно, только в том случае, когда оно удерживается своим владельцем в целях приобретения наибольшего количества жизненных средств для нуждающихся собратьев или когда является условием, при котором он может сделать людям добра больше, чем без этого условия**.

* Потому-то Евангелие, как выражается В. Соловьев, «жалеет» богачей (Оправдание добра. СПб., 1903. С. 459).

** C. Perin. Ueber den Reichthum in der christilcher Gesellschaft. Bd. I. S. 26—32.

С этой точки зрения становится понятной столь многим неудобопонятная притча Спасителя о неправедном домоуправителе (Лк. 16, 1—13), на которую также постоянно указывают богословствующие отрицатели частной собственности. Пользуйтесь богатством для своих истинно христианских целей, как бы так учил Иисус Христос этой притчей своих последователей, с такой же мудрой предусмотрительностью, настойчивостью, не жалея этого богатства «неправедного» (т.е. обманчивого, ненадежного, скоропреходящего), с какой предусмотрительностью в своих чисто эгоистических расчетах поступал неправедный домоуправитель, своим плутовством, если не сказать больше — нечестностью приобретая себе друзей. Благотворите бедным, нищим, вообще требующим помощи здесь на земле, и это ваше благородное христианское употребление имущества ближе привяжет к вам людей и поведет к тому, что, когда вы «обнищаете» (т.е. приблизитесь к неизбежной для человека смерти), эти ваши истинные друзья, в свое время вами облагодетельствованные, помогут вам войти в вечные кровы Отца Небесного*. Умение приобретать себе друзей путем разумного употребления своего имущества, является одним из способов испытания нравственного характера. Если человек оказывается неверным в делах житейских, Христос смотрит на него как на человека, способного оказаться неверным в делах большей важности (Лк. 16, 10—12). Богач, мучившийся в аду, слишком поздно вспомнил своего бедного брата и, таким образом, не мог приобрести никаких друзей своим богатством.

Иисус Христос сказал Своим ученикам: «Трудно богатому войти в Царствие Небесное.., удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф. 19, 23—24) — вот новое библейское основание для отрицания частной собственности противниками ее. Понятно, почему Спаситель считает вступление в Царство Божие столь затруднительным (но не невозможным) для богатых: «Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6, 21), — говорит Он. «Никто не может служить двум господам; ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить, или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6, 25)**. Иисус Христос осуждает не богатство само по себе, а печаль о богатстве (Мф. 6, 22), т.е. эгоистическое пристрастие к нему.

Богатство скрывает в себе множество соблазнов, привлекающих сердце богача, создает много дурных привычек и лишних потребностей, привязывающих его к вещам и проч. Тем не менее богатство в смысле избытка собственности само по себе не есть

* Проф. прот. Е.П. Аквилонов. Христианство и социал-демократия в отношении к современным событиям / Христианское чтение. 1906. Кн. I. С. 60.

** То есть богатство, являющееся богом, господином человека.

ло пред Богом, как утверждает, например, Л.Толстой*. Зло может быть только в эгоистической привязанности к богатству. Конечно, христианин должен быть свободен от служения мамоне. Но если он должен иметь маммону своим господином, то это не значит, что он не может иметь маммону своим слугой, подчиняя ее воле Божией. Сострадательный самарянин ни одного намека на осуждение из уст Спасителя не слыхал, напротив, вся речь Его свидетельствует о глубокой к нему симпатии. И для этого не потребовалось принести в жертву все состояние самарянину, он только сделал все, что нужно для страдающего иудея (Лк. 10, 33—34). Иосиф Аримафейский был «человек богатый» (Мф. 27, 57), но его богатство не помешало ему оставаться учеником и даже другом Христовым (Ин. 19, 38). Никодим, один из «начальников иудейских» (Ин. 3; 1), был не менее богат, ибо для погребения Спасителя он с Иосифом принес благовонный состав из смирны и алоя, литр около ста (Ин. 19 39), что мог позволить себе только человек состоятельный. И, однако богатство не воспрепятствовало ему принадлежать к числу тайных учеников Иисуса Христа и не вызвало со стороны последнего осуждения. Напротив, беседа Господа с ним дышит полным взаимным доверием и поразительной откровенностью (Ин. гл. 3). Между тем как одному евангельскому книжнику, по-видимому, не отличавшемуся имущественным достатком, Христос в ответ на просьбу позволить быть Его учеником, отказал ему в этом (Мф. 8, 19—20), быть может, потому, что в душе вместе с добрыми чувствовались и своекорыстные побуждения следовать за Ним**. И рядом с ним призвал другого ученика, требуя предоставить мертвым погребать своих мертвецов (Мф. 8, 21—22), равно как в другой раз призвал Левия от его сокровищ и занятий. В рядах последователей Спасителя мы видим еще богатого друга Его, Лазаря с его сестрами, и богатого же сотника (Мф. 8, 5), который не только не получает от Господа каких-либо вразумлений, но и удостаивается особой похвалы. «Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна и многие другие» (бывшие, надобно заметить, достаточными женщинами) следовали за Иисусом, и их достаток не только не помешал им быть Его внимательными слушательницами, но они удостоились еще «служить Ему имением своим» (Лк. 8, 2—3). Христос благословил Марию, возлившую на ноги Его дорогие ароматы, и Сам возлежал иногда с другими на вечерях богатых людей (Мф. 9, 10; 26, 1; Мк. 2, 15). Он возвестил спасение дому богатого начальника мытарей — Закхея, хотя тот не стал нищим, а обещал Господу отказаться лишь от половины своего имения в пользу бедных (Лк. 19, 8—9).

Точно так же личное обладание имуществом не считалось «злом пред Богом» и во времена собственно апостольские.

* Краткое изложение Евангелия. С. 87, 89.

** Толковое Евангелие Михаила. Т. I. С. 156.

«Мы, — говорит Г. Гольтцманн, — уже в первое время апостольское находим частную собственность в иудео-христианской общине в Иоппии (Деян. 9, 36—39) и в языческо-христианской общине Антиохии. Эта последняя община только один год спустя после своего основания Варнавой и Савлом могла часть своего достатка уделить бедным иерусалимской церкви (Деян. 11, 29, 30)». Имелись средства для благотворения в апостольских общинах Ахаии и Македонии (1 Кор. 13, 3; Рим. 15, 26—27). Частная собственность имела место и в первой иерусалимской общине (Деян. 12, 12; 21, 16)*. Здесь были наряду с бедными, нуждающимися в помощи, и люди, «которые владели землями или домами» и продавали их в пользу бедных (Деян. 4, 34). Если богатство само по себе есть «зло пред Богом», то раздавать его нуждающимся значило бы наделять их злом. Кто может согласиться с этим!

Толстой, следуя Штраусу**, напрасно старается оправдать свой взгляд на богатство ссылкой на притчу Спасителя о богатом и Лазаре. Ясно, что богач осужден на адские муки не за то, что он был богат, а за то, что по жестокосердечию своему не делился своим достатком с убогим и нищим Лазарем***.

Личное обладание собственностью не отрицается и известными словами Спасителя о полевых лилиях (Мф. 6, 25—32), на которые ссылается г. Эрн, толкуя их в желательном для себя смысле: «Для уподобления лилиям, — говорит он, — необходимо перестать думать о том, что есть и что пить, не заботиться о завтрашнем дне, а возможно ли при таком состоянии быть связанным с собственностью?»****. Конечно, возможно, — отвечаем мы. Непосредственно после указанных евангельских слов читаем следующие: «Ищите же прежде всего Царства Божия и правды Его, и это все (т.е. что есть и что пить) приложится вам» (Мф. 6, 33). Итак, христианин, главным образом, должен заботиться об осуществлении царства Божия на земле, а к этому царству уже прилагается как непременный «придаток» царствия то, что «есть и что пить». Ясно, что Иисус Христос, уча «о лилейной беззаботности», безусловно не отвергает попечения христианина об условиях своего существования, а смотрит на это как на побочную заботу его о Царстве Божием, получающую свой смысл и значение от этой главной заботы. Христианин, ищущий Царства Божия, трудится, приобретает, и вот ему «дается» Отцом нашим Небесным «хлеб насущный» не только для него, но и для других. А если он совсем не будет заботить-

* Lehrbueh der Neutestamentlichen Theologie. Bd. 1. S. 387—388. Ср.: O. Pfleiderer. Das Urchristenthum. 1887. S. 554—585.

** См.: Фендер-Альм. Theologische Briefe. Bd. II. Abth. 2. S. 442—446.

*** Проф. прот. Т.И. Буткевич. Нагорная проповедь / Вера и разум. 1891. № 23. С. 610—611.

**** Цитир. соч. / Вопросы жизни. 1905. Кн. 8—9. С. 254.

ся о необходимой пище, то чем накормит алчущего, согласно заповеди Спасителя?*

По-видимому, более, чем вышеприведенные священные изречения, говорит в пользу противников частной собственности известное наставление Иисуса Христа богатому юноше (Мф. 19, 16–25; Мк. 10, 17–27; Лк. 18, 18–27). Основываясь на нем, г. Эрн решительно заявляет, что «освобождение от имущества и раздача его нуждающимся является безусловно необходимым для всякого христианского», что «имущество, собственность мешают, а потому с ними и нужно расстаться, чтобы быть свободным».** Но едва ли можно вполне согласиться с таким пониманием Христова наставления богатому юноше. Спаситель ни мало не был возмущен богатством юноши, не обличил его как хищника, незаконно присвоившего себе общественное достояние. Напротив, когда юноша, который вел примерную жизнь от самой свой юности, просил у Него наставления, что ему надобно делать, чтобы наследовать жизнь вечную, Христос прежде всего отвечал, что он должен соблюдать заповеди и, между прочим, заповедь «не укради» (Мф. 19, 18; Мк. 10, 19; Лк. 18, 20), и потом только в виде совета указал лучший способ пользования имуществом: «Если хочешь быть совершенным, пойди продай имение твое и раздай нищим» (Мф. 19, 21; Мк. 10, 21; Лк. 18, 22). Здесь, таким образом, нельзя не видеть полного признания законности права на личное владение. Иисус Христос, говоря богатому юноше: все, что имеешь, продай, раздай, очевидно, ставит его не в отрицательное, а именно положительное отношение к собственности, признает за ним право лично и самостоятельно распоряжаться имуществом*** по своему усмотрению, заповедует ему служить имением во имя Бога ближнему. Раздача имущества нищим вменяется юноше в добродетель, но эта раздача, конечно, не имела бы никакой нравственной цены, если бы она была делом одной правды, а не и милости, т.е. если бы юноша, употребляя свою собственность в пользу бедных, только возвращал законным наследникам то, чем он незаконно владел.

Впрочем, евангельский юноша, как видно, был человек своеобразный, и потому Спаситель мог иметь по отношению к нему особые намерения. Весьма возможно, что юноша (который после известного совета Христова «отошел с печалью» — Мф. 19, 22; Мк. 10, 22; Лк. 18, 23) был так страстно привязан к своему богатству,**** что для освобождения от этого нравственного недостатка

* К. Григорьев. К вопросу о христианском отношении к собственности / Православный собеседник. 1906. Февраль. С. 272–273.

** Цитир. соч. С. 252. Ср.: Толстой. Краткое изложение Евангелия. С. 99.

*** За такое именно самостоятельное распоряжение своим имуществом христианин и даст ответ на последнем суде (Мф. 25, 34–45).

**** Ср.: C.F. Keil. Commentar uber das Evangelium des Matthaus. Leipzig, 1877. S. 305. Th. Zahn. Das Evangelium des Matthaus. Leipzig, 1903. S. 592.

нуждался в полном отречении от имущества, как бы в своего рода хирургической операции, чтобы не служить двух господам. Поэтому Спаситель и предложил ему раздачу имения как лекарство, как педагогическую меру, применительно к его индивидуальному характеру.* Отсюда следует, что если богатство порабощает себе христианина, препятствует ему всей душой служить Богу и ближним, то он обязан отказаться от него. Но этой обязанности не существует для тех, кто и в обладании имуществом сохраняет уверенную в себе свободу духа. «Можно, — говорит С.Булгаков, — иметь обширную собственность, и быть от нее духовно свободным... и, наоборот, можно быть бедным, не имеющим почти никакой собственности, и сгорающим от чувства любостяжательности. Возможно, что такое чувство не только не будет побеждено приобретением собственности, но будет еще больше распаляться, как страсть к золоту у Скупого Рыцаря, так что единственная реальная над ним победа может быть совершена не извне, но изнутри»,** т.е. путем внутреннего свободного господства над собственностью. А чтобы достигнуть такого господства над собственностью, нужно иметь ее и управлять ею в целях общего блага.

Следование за Господом имеет многоразличные виды или формы (Лк. 6, 38; 8, 8; 11, 41; 12, 15, 33), но наставление Иисуса Христа богатому юноше: «Приходи, последуй за Мною, взяв крест» (Мк. 10, 21; Мф. 19, 21; Лк. 18, 22) дает понять, что следование за Христом здесь получает более специальный смысл. Возможно именно то, что Господь хотел взять этого пылкого (Мк. 10, 17) и чистого (ст. 20) юношу в число Своих учеников, чтобы потом поручить ему дело благовестия. Но с благовестническим путешествием из города в город, из селения в селение, постоянно отрывающим от домов и имений, владение собственностью было несовместимым, как это подтверждается примером жизни Самого Иисуса Христа и Его апостолов (Мф. 4, 20 —22; 19, 27; Мк. 1,18, 20; Лк. 5, 11, 19, 28). По этой простой причине юноше нужно было отказаться от всего, что он имел; но юноша не мог стать учеником Христовым. Только «служители слова» (Деян. 6, 41) могут отрекаться от своего имущества и содержаться на счет других (Мф. 11, 10; Лк. 10, 7), для большинства же христиан, живущих в обычных условиях, наиболее подходящим способом служения Господу является свободное распоряжение и заведывание вверенным им от Бога состоянием на пользу общую. Они должны оставаться собственниками, к ним именно обращается Евангелие с своими наставлениями (ими только выполнимыми): благотворите, взаймы давайте, накормите голодных, напоите жаждущих, оденьте нагих, и такой причины к отказу от собственности, какая была у апостолов,

* B. Weiss. Das Matthaus Evangelium. Halli. S. 437.

** Церковь и социальный вопрос / Вопросы религии. 1908. Вып. I. С. 328.

для них не существует. Все это дает основание думать, что предложение Спасителя юноше не имеет значения общеобязательной заповеди.

Едва ли является безусловно обязательным для всякого христианина и наставление Спасителя продавать все и раздавать в виде милостыни (Лк. 12, 33), ссылкой на которое Л.Толстой также обосновывает свое отрицательное отношение к частной собственности*. И в этом случае Господь, по-видимому, имел в виду не всех своих последователей, а только свое «малое стадо» (Лк. 12, 32), готовое последовать за Ним, т.е. ближайших учеников Своих, или апостолов, в противоположность, быть может, «тысячам народа», теснившимся около Него (Лк. 12, 1). Но если, не отступая от буквального смысла Христова изречения: «Продавайте имения ваши, и давайте милостыню», будем понимать его в отношении ко всем христианам, то все же нам думается, что здесь не только нет отрицания собственности, но, напротив, предполагается как факт существование ее: лишь собственное можно продавать и раздавать. Но могут возразить, что если христианин по заповеди Спасителя, продавши, раздаст все, что имеет, то он навсегда останется без собственности. Однако давать милостыню по смыслу той же заповеди христианин должен в течение всей жизни своей, а для этого он должен иметь, приобретать и трудиться, согласно наставлению ап. Павла: «Усердно старайтесь о том, чтобы жить тихо, делать свое дело и работать своими собственными руками» (1 Фесс. 4, 11); «если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фесс. 3, 10); трудись, делая своими руками полезное, чтобы было из него уделять (активная, личная отдача) нуждающемуся (Ефес. 4, 28). Таков уже нравственный миропорядок Божий, что владение и пользование земными благами неразрывны с трудом. Труд есть источник собственности, и христианин должен трудиться и иметь, чтобы помогать во имя Божие людям.

Вслед за социалистами** Толстой***, Эрн**** и др. основание для отрицательного взгляда на собственность думают видеть, наконец, в факте «общения имуществ», практиковавшегося на самой заре христианства среди первенствующих христиан иерусалимской общины, которая всецело проникнута была духом евангельского учения. Жизнь этой самой первой христианской общины — матери всех общин*****, говорят они, построена была на коммунистических началах. Хотя ошибочность этого суждения довольно ясна для

* Краткое изложение Евангелия. С. 64.

** Карл Каутский. Из истории общественных течений. История социализма. Т. I. СПб., 1906. С. 25—28.

*** Л.Н. Толстой. Ходите во свете. Повесть. Соч. Т. XIV. Изд. 3. М., 1895.

**** Христианское отношение к собственности / Вопросы жизни. 1905. Кн. 8—9. С. 261—266.

***** Zahn. Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. Lepzig, 1898. S. 109.

каждого, кто может и хочет вникнуть в данный предмет, однако же мы не считаем неуместным остановиться несколько подробнее на разборе этого ложного воззрения на характер общинного быта первых иерусалимских христиан.

То место книги Деяний апостольских, которое вводит противников частной собственности в заблуждение, читается так: «Все верующие, — говорится здесь, — были вместе, и имели все общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого; и каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, хваля Бога, и находясь в любви у всего народа» (Деян. 2, 44—47). Действительно, в первенствующей церкви у христиан в Иерусалиме, как очевидно из приведенных слов, все было общее, но это явление, как очевидно оттуда же, было чисто нравственным, а не социально-экономическим. Откуда оно возникло? Вся тайна его раскрывается в немногих словах Деяний: «у множества уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деян. 4, 32). Тут право собственности оставалось законным правом; только лица, связанные между собою теснейшим союзом веры и любви и составлявшие сравнительно небольшое общество, свободно отрекались от своего права и не хотели иметь ничего отдельного от других: «Никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее... не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями, или домами, продавали их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (Деян. 4, 32, 34—35).

Итак, между описанным здесь общением имуществ у первенствующих христиан и тем идеалом, который составляет предмет так называемых коммунистических стремлений, нет ничего в сущности сходного. Детальное рассмотрение указанного места книги Деяний приведет нас к тому же заключению.

Дееписатель говорит, что никто из владельцев не называл собственных имений своими. Ясно, что, по крайней мере, у некоторых из иерусалимских христиан были свои имения, как это достоверно известно, например, о Марии, матери Иоанна Марка, имевшей собственный дом в самом Иерусалиме (Деян. 12, 12), и об одном из «давних учеников» апостольских, Мнасоне Кипрянине, у которого апостолы имели временное жительство (Деян. 21,16). Итак, заключает Бенгель, «собственность владения не была окончательно нарушена» в иерусалимской христианской общине*. Если же имениями, принадлежавшими тому или другому владельцу, пользовался каждый нуждавшийся член этой общины, то совсем не потому (как утверждают отрицатели частной собственности), что они составляли коллективную собст-

* См.: G.U. Lecher. Die Apostelgeschichte. Leipzig, 1869. S. 18. Ср. Otto Zockler. Das Evangelium nach iohannes und die Apostelgeschichte. Munchen, 1894. S. 191.

венность общин, а только потому, что на это было доброе согласие владельцев, готовых прийти на помощь своим бедствующим братиям. Таким образом, коммунизма в социалистическом смысле не было между первыми иерусалимскими христианами, была только живая любовь христианская, которая «не ищет своего» (1 Кор.13, 5) и не отказывает ни в чем нуждающемуся. Эта их любовь вытекала из самого существа христианской веры и проповедовалась апостолами на основании учения, слышанного ими из уст Самого Господа. «Во всем показал я вам, — говорит ап. Павел, — что так трудясь, надобно поддерживать слабых, и памятовать слова Господа Иисуса; ибо Он Сам сказал: блаженнее давать, нежели принимать» (Деян. 20, 35). Это была та братская любовь, которую внушал ап. Иоанн, говоря: «Дети мои! Станем любить не словом или языком, но делом и истиною» (Ин. 3, 18). Очевидно, у христиан первого времени не было противоречия между их верованием и жизнью. Они настолько проникались духом учения Христова о любви, что оно не могло не выражаться в их внешней жизни. Потому все те между ними, которые владели имуществом, так одушевлялись этим учением, что продавали его и цену проданного приносили к апостолам, чтобы каждому давалось, в чем кто имел нужду. Для них было нравственно невозможным относиться безучастно к положению друг друга, как невозможно это между родными братьями и сестрами, искренно любящими друг друга. Поэтому они не иначе называли друг друга, как братьями и сестрами*. Это было царство первой совершенной любви христианской, полнейшее осуществление, какое только возможно в мире сем, того славного идеала, который прекрасно выражен в словах Деописателя: «все же верующие были вместе» или еще лучше в словах псалмопевца: «Се, что добро, или что красно, но еже жити братии вкупе» (Пс. 102, 1), т.е. в духовном (а не внешне-пространственном) любящем взаимообщении (animorum consenstis).

И вот, пока дух этой взаимной братской любви не ослабел среди христиан, поддерживалось в христианских общинах не только этого возвышеннейшего века Церкви, но и двух ближайших к нему веков, и «общение имуществ» как идеальная норма имущественных отношений христиан. Временно, по-видимому, прекратившееся в иерусалимской общине по причине разрушения самого города (в 70 г.),** оно продержалось в Церкви до позднейших времен апостолов, когда пламень любви Христовой еще ярко горел в сердцах христиан, преследуемых язычниками. В самом де-

* О семейном характере отношений между первенствующими христианами см.: В.И. Экземплярский. Учение древней Церкви о собственности и личности. Киев, 1910. С. 23. Ульгорн. Христианская благотворительность в древней Церкви. СПб., 1900. С. 71. А. Неандер. Geschiehte der Pflanzung und Leituug der christlichen Kirche. Gotta, 1862. S. 29—30.

** См.: Эр. Ренан. Апостолы. СПб., 1907. С. 198.

ле, вот слова св. Иустина: «Прежде мы более всего заботились о снискании богатства и имения; ныне и то, что имеем, вносим в общество и делимся со всяким нуждающимся».* А вот слова Тертуллиана: «Все у нас общее, исключая жен».** Если бы и в современных христианских обществах был такой же дух любви, как у христиан первых веков, сами собой поддерживались бы между ними те идеальные имущественные отношения, какие имели место в первоначальных христианских общинах. Но когда у членов теперешнего общества христиан, мало помалу почти вовсе забывшего евангельские заветы братолюбия, не только не одно сердце и не одна душа, но, напротив, почти каждый из них думает только о себе, возможно ли при таком нравственном состоянии общества мечтать, по примеру социалистов, о возвращении человечества к идеальному устройству материального быта первобытного христианского общества? Желать восстановить между людьми идеальные имущественные отношения, существовавшие у христиан первого времени, не заботясь в то же время о восстановлении между ними тех нравственных свойств, какими отличались члены первоначального христианского общества, — это лишь сладостная мечта, которой можно услаждаться мысленно, но которая, к великому прискорбию, совершенно несбыточна.

«Предположим, — говорит Мартенсен, — что сегодня все будут иметь равное богатство, но завтра же появится много людей, которые полученное ими имущество уже проживут, а другие вступят во владение им».***

Как справедливо говорят не только некоторые западные экзегесты,**** но и социалист Каутский*****, иерусалимское общение имуществ было «коммунизмом потребления» продуктов труда, а не коммунизмом в сфере самого труда и производства. Первые христиане действительно продавали имения свои и отдавали в общее пользование. Если так, то это коммунизм совсем не тот, который проповедуется социалистами.

Гарнак, объясняя самые выражения τῇ κοινωίᾳ, «в общении» (Деян. 2, 42) и εἶχον ἅπαντα κοινά, «все у них было общее» (Деян. 4, 32), употребительные при описании древнего «общения имуществ», находит, что эти выражения равнозначащи слову συμβίωσις братское сожитие, взаимная братская помощь. «В новозаветном словоупотреблении κοινωνία и κοινωνεῖν, говорит он, — означают дело христианской благотворительности и милосердия (Рим. 12,

* Первая апология. Гл. 14. Памятники древней христианской письменности. В русск. перев. М., 1862. С. 49—50.

** Апология. Гл. 39. Русск. перев. Карнеева.

*** Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 374.

**** Мейер-Венд. Krit. Exeg. Handbuch uber die Apostelgeschichte. Gottingen, 1882. S. 94; Фельтен. Die Apostelgeschichte ubersetzt und erklart. Freiburg, 1892. s. 95 и др.

***** Geschichte des Socialismus. Stuttgart, 1898. Bd. I. S. 24, 26.

13; 15, 26; 2 Кор. 8, 4; 9, 13; 1 Тим. 6, 18), что и выразилось в христианских общинах в устройстве ежедневных общих трапез, для которых каждый приносил свою долю»*. Такой же взгляд на общение имуществ у первых христиан как на одну из форм древне-христианской благотворительности, вытекающую из беспредельной любви их друг к другу, высказывает и Ульгорн. «То, что мы имеем здесь пред собою, — говорит он, — есть не особое какое-либо учреждение общения имений, а только щедрое до величавости подаяние милостыни, самым искренним образом и в широком объеме совершавшееся в пылу первой любви уравнение владений»**. Следствием этого первоначального христианского коммунизма было то, что между иерусалимскими христианами «не было никого нуждающегося», т.е. это не значит, как полагают социалисты, чтобы все степени богатства были сглажены, так что никто не был ни богаче, ни беднее своего брата, но что всякий, кто нуждался, получал от других собратьев необходимую помощь. Таким образом, в первенствующей христианской общине не было и намека на имущественный коммунизм в социалистическом смысле. Даже Ренан прямо утверждает, что первохристианский коммунизм имеет не экономическую, а религиозную основу, которой нет у современного социализма***. Действительно, немногочисленные члены иерусалимской общины, полные религиозного одушевления, видели свое призвание не в приобретении имущества, хотя бы на общую пользу, а в молитве и служении слова. (Деян. 6, 4). Призванные возродить человечество словом евангельской благодати и истины, они желали, с одной стороны, освободиться от забот материальной жизни, а с другой — удовлетворить нужды тех, кто посвятил себя служению слова. В этом случае первая христианская община в Иерусалиме была лишь естественным продолжением апостольской общины, окружавшей Христа. Весьма возможно, что у членов иерусалимской общины в подражание этой последней явилась и общая касса — наподобие той, какая была в обществе Иисусовом (Ин. 12, 6).

Но что особенно надобно заметить, это то, что отречение первых христиан от своего имущества в пользу общины было не принудительным и внешне обязательным, а совершенно свободным для каждого актом общественной благотворительности, вытекающим из внутренней потребности горячо любящего сердца. О каких-либо принудительных отчуждениях частной собственности, на которых настаивают социалисты, здесь не может быть и речи. Апостолы не издавали для иерусалимской общины закона, который обязывал бы каждого ее члена продавать свое имущест-

* Die christliche Gemeinde gottesdinst im apostolischen und altkatholiche Zeitalter. Erlangen, 1854. S. 83–84.

** Христианская благотворительность в древней Церкви. СПб., 1900. С. 71. Ср.: Штейн. Социальный вопрос с философской точки зрения. М., 1899. С. 219.

*** Апостолы. СПб., 1907. С. 87.

во и вырученное отдавать апостолам. Это очевидно из слов Деяний Апостольских: «И никто ничего из имения своего не назвал (ἔλεγεν) своим, но все у них было общее». Самое это изречение было бы невозможным при предположении общеобязательного закона продажи и раздачи имений. Если при принятии в общину требовалось, чтобы человек отчуждал свою собственность для увеличения общественной кассы, то нельзя уже было бы сказать, что имущество его принадлежало ему, потому что в действительности у него не было уже никакого имущества.

Что «общение имуществ» отнюдь не было принудительным, а было именно добровольным, это с особенною ясностью выступает из слов Петра к Анании, обращенных к нему по поводу сокрытия им денег, вырученных от продажи части имения: «Чем ты владел, не твое ли было, и приобретенное продажею не в твоей власти находилось? Для чего ты положил это в сердце твоем? Ты солгал не человекам, но Богу» (Деян. 5, 4. Ср. 3, 9). Очевидно, не существовало закона совне, который обязывал бы Ананию продать свою собственность и вырученное отдать бедным. Апостол прямо говорит, что Анания волен был распорядиться своими деньгами, как ему было угодно, и не в том состояло его преступление, как думает Каутский,* что он утаил часть своих денег от общины, а в том, что он решился обмануть апостолов и всех верующих, и тем, с одной стороны, обнаружил скупость и лукавство, с другой — наругался над Духом Святым, думая обмануть в лице верующих Самого Бога. Св. Иоанн Златоуст видит еще в этом преступлении Анании страшный грех святотатства. «Заметим, — говорит он, — что Анания был обвинен в том, что утаил часть денег, которые посвятил Богу. Апостол говорит ему: разве ты, продав свое имение, не мог располагать ценою его как своею собственностью? что препятствовало тебе в этом случае? Итак, зачем ты крадешь после того, как ты добровольно обещал? Я не приказывал тебе ни продавать, ни приносить мне денег; ты сделал это по своему собственному желанию. Итак, зачем ты украл серебро, которое сделалось священным? Но ты мог сохранить свое имущество и ничего не обещать. Утаивая его после того, как оно стало священным, ты совершил великий грех святотатства... Твой поступок не заслуживает прощения и извинения»**.

Как бы то ни было, принцип добровольности составляет самую выдающуюся черту в первохристианском «общении имуществ» и полагает коренное различие между ним и юридически обязательным коммунизмом, исключающим частную собственность. Они отличаются между собою, как свет и тьма. Апостольское общение имуществ говорило: «все мое — твое»; а современный коммунизм проповедует: «все твое — мое». Христианское учение о братстве верующих, лежавшее в основе иерусалимского общения иму-

* Предшественники новейшего социализма. Изд. 2. 1907. С. 23.

** Творения. Изд. СПб дух. Академии. Т. IX. Кн. 1. С. 119.

ществ, ведет только к тому, что каждый христианин должен быть готов на всякую возможную помощь своему ближнему, но никак не отрицает частной собственности, поставляя даже в законном употреблении ее многие высокие добродетели. И если бы это учение вошло в общественную жизнь и в ней нашло свое осуществление, то не понадобилась бы никакая коммунистическая теория для устройства общего благосостояния. В том и состоит заблуждение теоретиков общественного благоустройства, что они хотят достигнуть его внешними узаконениями, забывая, что оно возможно только при соблюдении членами общества готовых христианских законов любви и правды.

Чтобы доказать, что христианство отрицает частную собственность, коммунисты не ограничиваются библейскими аргументами, а приводят еще соответствующие места из творений св. отцов и учителей Церкви.* Что сказать о святоотеческих основаниях «христианского коммунизма»?

Учение св. отцов о собственности вполне определенно, так как не допускает различие во взглядах на предмет, и может быть выражено в немногих словах: богатый есть только распорядитель имуществом бедного. Все, что мы имеем, принадлежит Богу, и в действительности нет ничего такого, что бы могло быть названо моим или твоим**. Некоторые из отцов Церкви еще далее проводят эти начала. Так, св. Амвросий Медиоланский в своей проповеди о Навуфее говорит: «Земля дана в общее владение всем, богатым и бедным. Почему же вы, богатые, требуете прав собственности только для самих себя»?***. Еще прямее и решительнее св. отец выражается по этому предмету в другом месте: «Природа все пре-

* Эти места собраны у Ульгорна в «Новой заповеди Христовой о любви». СПб., 1904. С. 117—127.

** См.: св. Киприан Карфагенский. Книга о благотворениях и милостыни. Ч. II. С. 276—277. Русск. перев. Киев, 1879; св. Григорий Богослов. Творения. Т. II. С. 97; Т. V. С. 176; Т. II. С. 22—30; св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. VI. С. 593; Т. I. С. 796; Т. VII. С. 779—780. Ср.: Т. VI. С. 12; Т. XI. С. 704; св. Григорий Нисский. Творения Т. VII. С. 406—407; бл. Августин. Беседа на псалмы 147; цит. по: Ульгорн. История христианской благотворительности. С. 271; бл. Иероним. Письмо в Алгазию. (Т. III. С. 190. Русск. перев.), а также письмо к Евстолии (Т. III. С. 36) и др. Желающего ознакомиться с систематически-обстоятельным изложением святоотеческого учения о собственности и богатстве отсылаем к сочинению В.И. Экземплярского «Учение древней Церкви о собственности и милости». Киев, 1910. С. 27—51; 72—153. Из иностранной литературы о богатстве и собственности по учению древних церковных писателей можно назвать прекрасные монографии: Schiling. Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Freib. in Breisgau, 1908; Seipel. Die Wirtsschajtsetlischen Lehren der Kirchenvater. Wien, 1907.

*** См.: Ульгорн. Новая заповедь Христова о любви и благотворительность в первые века христианства. Перев. А.П. Лопухина. СПб., 1907. С. 267.

доставила всем вообще. По повелению Божию произрастающее должно служить пропитанием для всего вообще живущего; и земля должна быть общим владением всех людей. Итак, природа создала общее право, а насилие переделало его в частное»*. Но несмотря на столь смелые, даже жесткие слова, по временам вырывающиеся из святоотеческих уст, можем ли сказать, что отцы Церкви отрицали право частной собственности? Конечно, нет. Они отнюдь не отрицали частной собственности, а только придавали ей возвышенную нравственную оценку. Утверждать противное значит не понимать самого источника, откуда исходят воззрения св. отцов на собственность, и цель, которая ими преследовалась. Не нужно забывать, что они были строжайшими носителями христианского идеала духовной свободы и братской любви и что целью их проповеди было водворить этот идеал в наличной, далеко уклонившейся от него жизни. Тогда станет ясным, что св. отцы проповедовали то самое учение о праве собственности, которое проповедуется словом Божиим и Христовой церковью, а последняя явственно выразила свой взгляд на это право, когда она осудила Севастийского епископа Евстафия, который отказывал в надежде на спасение тем, кто не отрекался от своих имений. По мысли Гангрского собора (прав. 4), осудившего это мнение, богатый, как и бедный, не исключается из Царства Небесного, так как Бог смотрит не на богатство, а на расположение сердца».

Иное дело идеал и иное — осуществление его. Пока ярко горел пламень христианской любви, под его действием попалялись всякие тернии социального неравенства между людьми, господствовавшего в древнем мире, и в первобытных христианских общинах находило себе применение даже высшее проявление братской любви, именно общение имуществ. Но по мере того, как христианское общество расширялось, внешне организовывалось, первоначальный идеал неизбежно должен был несколько понизиться, а впоследствии, когда официально греко-римский мир объявлен был христианским независимо от системы внутреннего достоинства и убеждения, то это понижение идеала должно было сказаться в еще более печальных формах. Языческий мир вновь стал вторгаться в Церковь со своим безграничным эгоизмом, и это по необходимости должно было отражаться и во взаимных имущественных отношениях христиан. Прежняя идеальная простота этих отношений исчезла, опять появилось резкое разделение на богатых и бедных, а с этим разделением явились и все неразлучные с ним крайности: с одной стороны, безумной роскоши, а с другой — вопиющей бедности. Неудивительно, что не только такие крайности, но и самый строй общественной жизни как порождавший такое возмутительное неравенство имущественных состояний не мог

* Об обязанностях священнослужителей. Кн. I. Гл. 28. Перев. Г. Прохорова. Казань, 1908. С. 121.

возбуждать сочувствия у тех, кто сами постоянно жили в области христианского идеала и жаждали увидеть его осуществление на земле.

Вот почему отцы Церкви, скорбя о несоответствии возвещенного христианством идеала с действительностью, которая представляла в рассматриваемое время поистине печальную картину, любили находить себе утешение в этом самом идеале, переноситься мыслию в первобытный Эдем, где все дышало невинностью, любовью и блаженством, возвращаться, наконец, к первым дням христианства, когда «никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее» (Деян. 4, 32)*. Но от этих благочестивых мечтаний св. отцов об идеальном устройстве материальной жизни до бессмысленных утопий ярых противников частной собственности — бесконечное расстояние. Стоило только выступить какому-нибудь новатору, который подвергал бы сомнению право личной собственности, как эти же великие носители христианского идеала первые выступали в защиту неприкосновенности этого нрава. Так, едва ли кто сильнее св. Иоанна Златоуста (которого некоторые исследователи приравнивали в этом отношении даже к таким демагогам, как Гракхи) восставал против всякого посягательства на чужую собственность, каким бы благовидным предлогом ни прикрывалось это посягательство. Не мог отрицать права собственности тот, с кафедры которого раздавались слова: «Пользуйтесь житейскими благами**, изгони только корыстолюбие» и который, по его собственным словам, «не осуждал имеющих дома, поля, деньги, слуг, а только желал, чтобы они владели всем этим осмотрительно и надлежащим образом»***. «Иметь богатство, — рассуждает Златоуст, — не грешно, грех — не разделять его бедным»****, ибо «не богатство — зло, а любостяжание и сребролюбие»*****. «Иное дело, — замечает он, — достаточный и иное корыстолюбивый»******. Ведь «если бы богатство было злом, то мы все не могли бы войти в недра Авраама, который имел рабов, рожденных в его доме!»*******. «Опять, скажут мне, ты против богатых», — говорит в одной из своих бесед св. отец, очевидно, слышавший такие упреки. «Я, — отвечает он, — не против богатых, но за богатых. Я не нападаю на них, я хочу исцелить их»********.

---

* См.: св. Киприан Карфагенский. Книга о благотворениях и милостыни. Ч. II. С. 276—277; св. Амвросий Медиоланский. Избранные поучительные слова св. Амвросия. Слово 1. О единстве любви. Рус. слов. перев. 1853. С. 2—3; св. Иоанн Златоуст. Беседы 7 и 11 на книгу Деяний. Т. IX. С. 73, 110—114 и др.

** Творения. Т. XI. С. 118.

*** Творения. Т. VIII. С. 129.

**** Творения. Т. X. С. 129.

***** Творения. Т. II. С. 33.

****** Творения. Т. III. С. 412.

******* Там же. С. 53.

******** Творения. Т. V. С. 565—566.

Однако же отцы и учители Церкви, защищая неприкосновенность частной собственности, считали невозможным обосновать ее на божественном праве. По их убеждению, право личной собственности не может принадлежать к области благодатно-христианской жизни: во Иисусе Христе нет ни богатых, ни бедных (Ср. Притч. 22, 1—2), ни моего, ни твоего*. Тем не менее, частная собственность в глазах древних церковных писателей — неприкосновенна и существует если не по божественному, то по человеческому, или гражданскому, праву. «По какому праву, — спрашивает бл. Августин, — каждый владеет тем, чем он владеет? Не человеческому ли праву? Ибо, согласно божественному праву, Бог создал богатых и бедных из одной грязи; и одна и та же земля их носит... Но человеческое право есть не что иное, как право государственное. Почему? Потому что через императоров и князей века раздает Бог человеческое право человеческому роду... Итак, не говорите: какое мне дело до царя, ибо тогда что стали бы вы делать со своими собственными имуществами? Только на основании права, установленного царями, имущества составляют вашу собственность»**. Из этого места бл. Августина видно, что, по учению Церкви, принцип неприкосновенности права каждого владеть принадлежащим ему имуществом утверждается именно на гражданском праве.

С точки зрения этого права, христианство, не отрицающее гражданских норм общежития, а только сообщающее им новое освещение, признает нравственное значение и за институтом так называемой преемственной собственности, т.е. за всякой передачей заработанного имущества другому лицу по наследству или по завещанию. Между тем, противники частной собственности эту передачу экономических преимуществ тем, кто их лично не заслужил, признают злоупотреблением, выставляя ее как источник социального зла.

---

* Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. XI. С. 705. Ср. Т. X. С. 9, 5; Т. XI. С. 181. Исключение в этом отношении представляет Климент Александрийский, который в своем сочинении «Кто из богатых спасется», посвященном вопросу о том, что не всегда богатство мешает христианскому спасению, следуя аллегорическому методу в истолковании Священного Писания, пытается доказать, что совет Спасителя богатому юноше пойти продать свое имение и раздать нищим имеет не буквальный, а иносказательный смысл, и имел в виду отречение его не от самого богатства, а только от необузданной страсти к нему (см. это сочинение в переводе Н. Корсунского. Ярославль, 1888.). В этой попытке Климента ограничить прямой смысл слов Спасителя богатому юноше нельзя не видеть стремления с его стороны приспособиться к условиям человеческого общества и несколько поуменьшить горячность первых времен христианства.

** Августин. In Evang. Ioannis Tract. VII, 25—26. Цит. по: Жанэ. История государственной науки в связи с нравственной философией. Кн. 1. СПб., 1876. С. 215.

В опровержение этого возражения против наследственной собственности надобно заметить, что без намеренной и добровольной передачи нажитого будет только физическая смена поколений, повторяющих прежнюю жизнь, как у животных. Следовательно, отрицанием наследования наносится ущерб культурно-историческому и моральному росту человечества. Мы принимаем от предков по наследству язык, обычаи, нравы и проч. Наши предки как бы живут в нас и помогают нам. Без прошедшего нет настоящего и будущего. Вл. Соловьев* по этому поводу замечает, что «непрерывная цепь прогресса в человечестве держится сознанием преемственности ее звеньев. Пока еще только создается будущее всецелое единство, самый процесс его создания требует взаимной нравственной связи поколений, в силу которой одно не только следует за другим, но та наследует ему». В этом случае, — продолжает он, — «всего важнее, конечно, непрерывное умножение духовного наследия, но, так как лишь немногим людям суждено завещать всемирному потомству прочные духовные приобретения, а нравственные требования одинаковы для всех, то за большинством людей остается право и обязанность заботы о материальном улучшении жизненных условий для своих личных преемников».

Право передачи имущества по наследству имеет в свою пользу и другое основание. Закон, запрещающий наследственную передачу имущества, стеснял бы свободу собственника, ограничивая его право распоряжаться тем, что приобрел он посредством личного труда и таланта. Многие работают не столько для себя, сколько для близких им и дорогих лиц, и если бы запрещено было передавать им нажитое по наследству, то это могло бы убить энергию всех трудящихся**.

Признавая неприкосновенным право каждого владеть принадлежащим ему по закону, христианство учит нас и правильно относиться к своей собственности. Христианину не возбраняется ни приобретать имущество, ни пользоваться им при известном, конечно, условии: согласии того и другого, приобретения и употребления, с главным его призванием и назначением. В притче своей о талантах Иисус Христос с поразительной ясностью признает, что при мудром приобретении и пользовании имуществом должна возрастать и прибыль, причем провозглашает принцип, по которому распределение собственности не только идет прямо против программы современного социализма, но и стоит в большом согласии с законом самой природы, «ибо всякому имеющему дается и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет» (Мф. 25, 29).

* См.: Оправдание добра. Гл. XIII. Экономический вопрос с нравственной точки зрения.

** Павел Левитов. На современные темы. Екатеринослав, 1909. С. 18—20.

Первое условие должного или нормального приобретения собственности — то, чтобы она была приобретаема честным трудом (1 Фесс. 4 11), без всякого ущерба благополучию другим. Такого собственника мудрый сын Сирахов называет «счастливым» (Сир. 31, 8). Напротив, неправые пути обогащения сурово осуждаются (Пс. 9, 23—33; Прит. 15, 16—17; 19, 1). Сирах считает греховными самые жертвы Богу из неправедно приобретенного (Сир. 34, 20— 22. Ср. Исх. 10, 2—3). Отсюда понятно, что истинное богатство есть только труд, всякий добрый, честный, полезный труд. Так говорит об этом не только христианство, но и политико-экономическая наука. Она прямо заявляет, что капитал есть труд, а не деньги, которые являются только знаками богатства, а не самим богатством; что, следовательно, все, приобретенное не трудом и незаконно есть похищение чужой собственности, плодов чужого труда, есть неправедное богатство*.

Далее, никто не должен стремиться к приобретению большего имущества, чем сколько он в состоянии, так сказать, нравственно переработать, т.е. принять в распоряжение нравственной воли своей. Обладать деньгами как каким-нибудь мертвым капиталом недостойно христианина. Но никто не должен владеть своей собственностью так, чтобы связать ею свое сердце, или оковать его ею**. Поэтому если, по выражению псалмопевца, не должно «прилагать сердца» к богатству, когда оно «течет» (Пс. 61, 11), т.е. приходит само собою, или дается без особых усилий, то тем более несовместимо с достоинством христианина умножать богатство с напряжением всех сил. Ибо в таком случае заботливость о приращении имущества переходит в алчность, сребролюбие, которое есть «корень всех зол, и приводит к потере веры в истинного Бога (1 Тим, 6, 10); поэтому ап. Павел не усомнился любостяжание назвать идолослужением (Колос. 3, 5; Ефес. 5, 5), разумея здесь, несомненно, того же самого бога — маммону, служение которому Спаситель объявляет несовместимым со служением истинному Богу (Мф. 6, 24).

Отсюда новое условие достойного приобретения собственности состоит во внутренней независимости от нее, не в рабском, а владычественном отношении к ней. «Полагал ли я, — спрашивает праведный Иов, — в золоте опору мою и говорил ли сокровищу: ты надежда моя. Радовался ли я, что богатство мое было велико, и что рука моя приобрела много?» (Иов. 31, 24—25). Тем большую внутреннюю независимость от своего богатства должен сохранять христианин. Все усилия его должны быть направлены на создание в себе такого настроения, при котором он, обладая и пользуясь «миром сил», был бы, по выражению ап. Павла, «как не пользующийся; ибо проходит образ мира сего» (1 Кор. 7, 31). Мы всегда должны быть готовы к превра-

* И. Пятницкий. Нищета и богатство / Прилож. к ж-лу «Кормчий». 1907. С. 14.

** Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 371.

ностям судьбы, и потому никогда не можем сказать себе, пародируя поистине эпикурейское обращение к самому себе безумного богача: «Душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись» (Лк. 12, 14). Напротив, нам во всякое время должно хранить в себе живое сознание того, что от нас, может быть, потребуется послужить своему Господу и в борьбе с изнурительными заботами о куске насущного хлеба (Ср. Филип. 4, 12), под давлением которой особенно живо чувствуется истинность изречения: «Не хлебом одним будет жить человек» (Мф. 4, 4). Вот почему христианин, по убеждению св. Иоанна Златоуста, не должен бояться потерять свое состояние*. «Презирай имеющееся богатство, — наставляет св. отец, — чтобы если некогда оно и отойдет, тебе не предаваться скорби. Для того оно и называет ее стяжанием (κτήματα), чтобы мы владели им, а не были его владением»**. «Раб Христов не будет рабом богатства, но его властелином»***. И по мысли Златоуста, гораздо скорее можно добиться власти над «неестественною», по его выражению, страстью к богатству, чем над всеми остальными страстями. «Из пожеланий, — говорит он, — одни необходимы, другие естественны, а иные ни то, ни другое. Так, все те желания, от неудовлетворения которых гибнет животное, естественны и необходимы, как, например, желание пищи, питья и сна. Вожделение плотское естественно, но не необходимо, так как многие преодолели его, и, однако, не погибли. А желание богатства ни естественно, ни необходимо, а излишне: если мы захотим, то и не подчинимся ему»****.

Если в отношении к приобретению имущества внутренняя независимость от него составляет лишь отрицательную сторону в христианском учении об отношении к богатству, то в деле надлежащего употребления имущества эта независимость от него составляет уже положительную сторону христианского отношения к богатству. Приобретая имущество, мы не должны привязываться к нему своим сердцем; употреблять же имущество мы должны не на себя только, но, главным образом, на других, «делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделять нуждающемуся» (Ефес. 4, 23; ср. 1 Тим. 6, 18; Ис. 58, 7). Богатство, по учению христианства, не личная привилегия владеющиего им, которым можно пользоваться по произволу для своих прихотей, без участия к бедственному положению других. Оно — дар Божий, временно даваемый: тем, кого Господь особенно взыскивает своими милостями, чтобы и они были милостивы к другим. И нет таких обличений, с которыми бы слово Божие не обращалось против людей богатых, употребляющих свои избытки на собственные прихоти, а не на помощь бед-

* Творения. Т. III. С. 432–433.
** Творения. Т. II. С. 698.
*** Творения. Т. VII. С. 98.
**** Творения. Т. VIII. С. 496.

ным. «Кто имеет достаток в мире, — говорит ап. Иоанн, — но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое: как пребывает в том любовь Божия»? (1 Ин. 3, 17). Еще в Ветхом Завете исключительное пользование своим достатком рассматривалось не как законное право человека, но как тяжкое преступление (Втор. 15, 7—11; Пс. 9, 23—39; Притч. 11, 17; 14, 21, 31; 22, 22—23; Сир. 34, 20—22). По воззрению св. Златоуста, истинное употребление имущества состоит в том, чтобы делиться им с бедными*, которым оно как достояние Божие** принадлежит наравне с богатыми***. Поэтому богатство в руках богатого есть лишь залог, вверенный ему для хранения под условием спроса отчета в его добром употреблении****. И в случае надлежащего употребления богатства оно может служить не «препятствием для последования Христу»*****, как бывает при рабстве ему, но одним из действительных средств в деле христианского спасения (Ср. 1 Тим. 6, 19)******. Напротив, недолжное употребление имущества есть преступление против христианской любви, так как если оно по воле Божией принадлежит не нам только, но и бедным, то не делиться с ними тем, что есть у нас, значит похитить чужое. «Может быть, — говорит Златоуст, — слова мои кажутся вам удивительными, но не удивляйтесь; я представлю вам из божественных писаний (Мал. 3, 10) свидетельство о том, что не только похищать чужое, но и не уделять из своего другим означает хищение»*******.

Имея в виду при употреблении имущества одно истинное свое благо и благо ближних, христианин, с одной стороны, должен беречь его от бесполезной растраты, с другой — не должен жалеть его, когда требуют того действительные нужды, свои и чужие. Ложная зависимость от богатства в смысле незаконного употребления его именно обнаруживается как в роскоши и расточительности, превращающей богатство в средство для наслаждения, не способной упорядочивать наслаждения нравственными задачами жизни (Лк. 15, 13), так и в скупости, напротив, обращающей богатство в цель одного лишь обладания и отказывающейся не только от всякого наслаждения, но и от удовлетворения самых необходимых потребностей жизни, лишь бы собирать себе имение и сидеть над ним (2 Кор. 9, 6. Ср. Притч. 21, 13). Та и другая страсть, очевидно, одинаково недостойны христианина, и в святоотеческой письменности с одинаковою строгостью осуждаются********.

---

* Творения. Т. II. С. 34.

** Творения. Т. IV. С. 593.

*** Творения. Т. I. С. 796.

**** Там же. Ср.: Т. VII. С. 779—780.

***** Творения. Т. XI. С. 879.

****** Творения. Т. II. С. 374

******* Творения. Т. I. С. 796.

******** Здесь имеем в виду особенно творения св. Иоанна Златоуста, беседы которого о богатстве и бедности должны быть признаны совершеннейшим выражением христианского сознания по данному предмету.

Всякая и роскошь, и расточительность, по взгляду св. Иоанна Златоуста, несовместима с христианской любовью к ближним. «Что может быть хуже этой изнеженности, — спрашивает св. отец, — как спать на ложах из слоновой кости. Ибо, если ты представишь, что когда спишь на ложе из слоновой кости, другой не может и хлеба вкушать свободно, то не осудит ли тебя совесть и не восстанет ли с обвинением против такой несообразности?»* «Каждый прохожий при взгляде на высоту и величие обширного и великолепного дома скажет себе или ближнему: сколько слез стоило построение этого дома»?!** «Стыдно украшать мрамором стены без нужды и без пользы и допускать, чтобы Христос ходил среди нас без одежды»***. «Для чего, скажи мне, — спрашивает Златоуст, — ты носишь шелковые одежды, ездишь на золотосбруйных конях..., а бедный, томимый голодом, сидит при дверях твоих»?**** Кроме этой эгоистической в строгом смысле слова расточительности бывает еще недостойная расточительность, известная под названием бессмысленной, которой мы также должны избегать, т.е. не должны употреблять свое имущество совершенно без нужды, так чтобы оттого не было никому никакой пользы. Всем нам в этом случае поучительно помнить слова Спасителя о чуде насыщения пяти тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами: «Соберите оставшиеся куски, чтобы ничего не пропало» (Ин. 6, 12). «Трать его (имеющееся у тебя имущество) на нужное, — поучает св. Иоанн Златоуст. — Для того оно и называется имуществом (χτήματα), чтобы мы употребляли его на нужное».*****

Не менее горячо и с неменьшим негодованием говорят св. отцы о скупости, точно так же греховной против христианской любви к ближним. «У тебя в виду золото, а на брата не обращаешь внимания, — говорит св. Василий Великий, обращаясь к скупому богачу, — знаешь чекан монеты, и различаешь настоящую монету от поддельной; но вовсе не узнаешь брата в нужде. Тебя крайне веселит доброцветность золота, но не рассчитываешь, сколько вздохов бедного сопровождает тебя... Во всем видишь золото, везде представляешь золото; о нем грезишь и во сне, о нем думаешь и во время бодрствования»******. «Скажи мне ты, — обращается к скупому св. Григорий Нисский, — неодушевленное вещество имуществ предпочитающий будущему блаженству: что за блеск такой у золота? что за сияние такое у дорогих камней? что за убранство такое от одежд в сравнении с оным благом, предполагаемым упованию?»*******

---

* Творения. Т. I. С. 779.

** Творения. Т. V. С. 577 и дал.

*** Творения. Т. II. С. 34 и дал.

**** Творения. Т. V. С. 569. Ср.: св. Василий Великий. Творения. Изд. 3. Ч. IV. Сергиев Посад, 1892. С. 100—112.

***** Творения. Т. II. С. 698.

****** Творения. Изд. 3. Ч. IV. С. 85—86.

******* Творения. Т. II. С. 433.

Скупой богач, по словам св. Иоанна Златоуста, «услаждается одним представлением, что это мое».*

Кроме расточительной роскоши и скупости, ложной зависимости от богатства нельзя не усматривать и в том образе мыслей и чувств, при котором обеспеченное и беззаботное существование, обусловливаемое упованием на богатство, как на опору в жизни (Притч. 11, 4, 28), кажется чем-то безусловно необходимым. От этой именно покоющейся на богатстве, а не на Боге, беззаботной обеспеченности нашего существования и предостерегает ап. Павел, когда пишет Тимофею; «богатых в настоящем веке увещевай, чтобы они не высоко думали о себе, и уповали не на богатство неверное, но на Бога живого, дающего нам все обильно для наслаждения» (Тим. 6, 17. Ср. 1 Кор. 7, 29 и дал; Лк. 12, 19).

К сожалению, нормальное отношение к богатству — весьма редкое явление в жизни людей: «Счастлив богач, — говорит Иисус, сын Сирахов, — который оказался безукоризненным, и который не гонялся за золотом. Кто он? и мы прославим его; ибо он сделал чудо в народе своем. Кто был и искушаем золотом, и остался непорочным? Да будет это в похвалу ему. Кто мог погрешить, и не погрешил, сделать зло, и не сделал?» (Сир. 31. 8—11). Так как в поврежденной грехом природе человеческой чувственное преобладает над духовным, а для чувственности нет ничего лучше, как располагать возможно большим количеством таких вещей, которые служат необходимыми средствами для удовлетворения ее потребностей, то богатство, слагающееся именно из таких вещей, прежде всего склоняет его к чувственному самоугождению (Ср. Еккл. 5, 11; Лк. 12, 19). Вместе с тем оно питает в человеке тщеславие, властолюбие и другие страсти (Ср. Лк. 16, 19). Богачи нескупые, но всецело преданные удовлетворению влечений своей чувственной страсти, по мнению св. Иоанна Златоуста, вдвойне несчастны, «потому что кроме той страсти (к деньгам) порабощаются еще множеству других: служат каждый день, как лютым владыкам, чреву, сладострастию, пьянству и другим видам невоздержания»**. Та слава, которой гордятся богатые, по воззрению св. отца, есть лишь высший позор их, так как она не им принадлежит. «Когда ты войдешь в дом какого-нибудь богача и увидишь огромные колонны, золотые карнизы, обложенные мрамором стены... то все это слава дома, а не слава человека... Стены обложены мрамором: какое же отношение к человеку, живущему в них? Потолки в золоте: какое отношение к их владельцу? Главы колонн золотые: какое отношение к главе хозяина, осквернённой грехами? Пол чист? Но совесть не чиста. Одежды шелковые? Но душа покрыта рубищем. Дом богатый? Но хозяин дома — нищий».*** Власть,

* Творения. Т. VII. С. 833.

** Творения. Т. VII. С. 833—834

*** Творения; Т. V. С. 572—573.

принадлежащая богатому, может выразиться только в мщении врагам, которое есть «столь великое зло, что и Божие человеколюбие прекращалось от него»*. Таким образом, богатство для человека, слишком склонного к чувственному и духовному самоугождению, является действительно, как выражается Сирах, «деревом преткновения» (Сир. 31, 7) на пути нравственной жизни. По воззрению св. Василия Великого, богатство на пути в Царство Небесное является тяжелым бременем, которое, подражая мореплавателям, выбрасывающим в бурную погоду все лишнее для облегчения плавания корабля, надобно сбросить, чтобы облегчить наше плавание по житейскому морю в направлении к отечеству небесному.**

Вот почему христианство, хотя не запрещает приобретать богатство и пользоваться им, однако сильно предостерегает от него как от опасного соблазна на пути истинно богоугодной жизни (1 Тим. 6, 9; Притч. 30, 8). Ввиду этой опасности от богатства для истинной целя человеческой жизни, Божественной Откровение указывает на темные стороны богатства как в отношении его к неизбежной для каждого из нас смерти и ожидаемой всеми нами вечной жизни, так и в отношении к настроению владеющего им. «Не бойся, — предостерегает св. псалмопевец, — когда богатеет человек, когда слава дома его умножается; ибо умирая не возьмет ничего, не пойдет за ним слава его» (Пс. 48, 17—18. Ср. Екклез. 5, 12—15). «Лучше немногое при страхе Господнем, — поучает Премудрый, — нежели большое сокровище и при нем тревога» (Притч. 15, 16). «Бдительность над богатством, — говорит сын Сирахов, — изнуряет тело, и забота о нем отгоняет сон» (Сир. 31, 1). Подобное пишет и ап. Иаков: «Послушайте вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящих на вас. Богатство ваше сгнило, и одежды ваши изъедены молью. Золото ваше и серебро изоржавело, и ржавчина их будет свидетельствовать против вас, и съест плоть вашу, как огонь: вы собрали себе сокровище на последние дни» (Иак. 5, 1—3 Ср. Мф. 6, 19—20; Лк. 12, 16—20). Яркое и полное изображение совершенного ничтожества богатства, его непрочности и непостоянства пред лицом неизбежного факта смерти и такое же изображение тревожного настроения богача, далекого даже от возможности удовлетворения личных потребностей — обычные темы рассуждений св. отцов Церкви. «Есть у тебя, — говорит о богатом св. Василий Великий, — такое-то число десятин пахотной земли, и еще такое же число земли под садами, столько же какой-нибудь другой... Что ж после сего? Не всего ли три локтя земли ожидают тебя? Не достаточно ли будет тяжести немногих камней, чтоб охранять жалкое тело?.. Для чего собираешь своими руками бесплодное, и — о, если еще только бесплодное,

* Творения. Т. III. С. 486

** Творения. Изд. 3. Ч. IV. Сергиев Посад, 1892. С. 308.

а не пищу для вечного огня!..»* А вот как описывает св. отец тревоги богатого, которые лишают его даже собственного благополучия: «Что сотворю!» — размышляет жалкий богач. — Кто не пожалеет о человеке, который в таком стеснительном положении? Жалким делает его урожай... Земля приносит ему не доходы, но произращает воздыхания: не урожай плодов доставляет она, но заботы и скорби и страшное затруднение... Не радует его, что все у него в доме наполнено, но текущее к нему и льющееся через края хранилищ богатство уязвляет душу его опасением, чтоб не перешло чего нибудь посторонним»**.

Из предыдущего открывается ограничение нашего попечения о земных стяжаниях. Во-первых, мы не должны усиленно стремиться к приобретению богатства ввиду решительного заявления ап. Павла, что «желающие обогащаться впадают в искушение и в сеть, и во многие безрассудные и вредные похоти, которые погружают людей в бедствие и пагубу» (1 Тим. 6, 9). Во-вторых, мы должны смотреть на правильное употребление богатства как на своего рода подвиг, потому что богатство возлагает на обладающих им такие нравственные обязанности: «благодетельствовать, богатеть добрыми делами, быть щедрыми и общительными.., чтобы достигнуть вечной жизни» (1 Тим. 6, 18—19), которые в нем же самом часто встречают для себя немалые затруднения.

Но в чем состоят положительные обязанности христианина в отношении к его внешнему, материальному благосостоянию? Если он находится в нужде, то обязан стараться выйти из нее или предупредить ее, насколько это возможно для него самого. Евангелие нигде не призывает человека к голоду и холоду (Ср. 1 Фесс. 4, 12). Напротив, призыв евангельской любви требует, чтобы не было нищих в собственном смысле слова, т.е. нуждающихся в насущном хлебе и необходимом крове. И идеальный порядок в Церкви тот, чтобы не было в ней ни бедных, ни богатых, а была бы «равномерность», как пишет ап. Павел коринфянам: «Ныне ваш избыток в восполнение их недостатка, а после их избыток в восполнение вашего недостатка, чтобы была равномерность, как написано: кто собрал много, не имел лишнего; а кто мало, не имел недостатка» (2 Кор. 6, 12—15. Ср. Исх. 16, 18). «Трудящийся достоин пропитания» (Мф. 10, 10) — такова главная обязанность относительно материального обеспечения нашего. Уклоняющийся от труда, нужного для поддержания своего существования, поступает недостойно христианина, желая «жать, где не сеял и собирать, где не рассыпал» (Мф. 25, 24, 26; Лк. 19, 21—22). Точно так же всегда предосудительно в христианине стремление жить не по состоянию, т.е. не по

* Творения. Изд. 3. Ч. IV Сергиев Посад, 1892. С. 105 и дал. Ср.: св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. VIII. С. 518—519. Т. V. С. 573.

** Там же. С. 82. Ср.: Иоанн Златоуст. Творения. Т. V. С. 137, 562—563 и мн. др.

тем материальным средствам, какие мы можем зарабатывать честным трудом. Поэтому другую немаловажную обязанность нашу в отношении к внешнему благополучию своему составляет благоразумная бережливость. Но выполнение этой обязанности приобретает свойства добродетели не тогда, конечно, когда оно является лишь способом собирания и накопления богатства, а в том только случае, если имеется в виду помощь бедным (Еф. 4, 28). «Хочешь ли сберечь богатство, — спрашивает св. Иоанн Златоуст — хочешь ли удержать его? Не зарывай его, но отдай в руки бедных. Богатство, как дикий зверь: если удерживают его, оно убегает; если расточают, остается»;* вот истинная природа христианской бережливости.

Какое же именно материальное состояние должно считать, так сказать, нравственной нормой в отношении внешнего благополучия христианина? «Прошу у Тебя, — обращается к Господу ветхозаветный праведник, — нищеты и богатства не давай мне, питай меня насущным хлебом, дабы, пресытившись, я не отрекся от Тебя, и не сказал: «кто Господь» и чтоб, обеднев, не стал красть и употреблять имя Бога моего всуе» (Притч. 30, 8—9). Очевидно, среднее (ни бедное, ни богатое) материальное состояние, более или менее удаленное от нужды в «насущном хлебе», представляется в приведенных словах ветхозаветного нравоучителя наиболее нормальным в нравственном отношении. Это состояние яснее определяется ап. Павлом. Заметив, что «великое приобретение — быть благочестивым и довольным», он далее объясняет, что надобно разуметь под внешним довольством или достатком: «имея пропитание и одежду, будем довольны тем» (1 Тим. 6, 6, 8). Нужно довольствоваться необходимым, т.е. тем, что имеем достаточную для себя пищу и потребное одеяние: так может быть выражена норма внешнего благосостояния нашего. В словах молитвы Господней «хлеб наш насущный даждь нам днесь» св. Иоанн Златоуст видит закон христианской жизни, по которому мы всегда должны «не более уступать природе, чем сколько требует от нас необходимая нужда»**; «не будем же, — увещевает св. отец, — желать лишнего, будем довольны малым»***... «Не для того даем мы эти наставления, чтобы доводить людей до смерти или расстраивать их здоровье, но чтобы отсечь излишество; а излишнее все то, что сверх необходимости»****.

Богатству, о котором у нас доселе была речь, противополагается бедность, когда человек не в состоянии удовлетворить необходимым потребностям жизни. Христианство не нападает на бедность, как нападает часто на богатство; напротив, оно по преимуществу, так сказать, на стороне бедных, и к ним

* Творения. Т. III. С. 411.
** Творения. Т. VII. С. 224.
*** Творения. Т.т. III, X. С. 161.
**** Творения. Т. X. С. 641.

особенно обращается с утешением и ободрением: «Μακάριοι οἱ πτωχοὶ», — читаем мы в евангелии Луки по греческому подлиннику,— «οτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ» (Лк. 6, 20). В нашем русском переводе, вслед за славянским, здесь к слову: «нищие» (οἱ πτωχοὶ) прибавлено слово: «духом» (τῷ πνεύματι), соответственно смыслу этого изречения в евангелии Матфея (гл. 5, ст. 3). Но такая прибавка не отвечает контексту речи, так как далее у св. Луки говорится — и это совершенно понятно и естественно — о богатых в собственном и буквальном смысле слова: «Напротив, горе вам, богатые!» (ст. 24) Евангелист Лука, передав утешение и ободрение всем тем, кто имеет печаль здесь, на земле, в строгом соответствии затем говорит о тех, кто имеет на земле утешение. И странно было бы предположить, что евангелистом в данном случае допущено нарушение параллели, строго соблюдаемой во всех других случаях. Если у св. Матфея ублажаются не нищие вообще, а нищие духом, то там это имеет свой естественный смысл и точно так же совершенно уместно*. Однако же несомненно, что и образ «нищих духом» заимствован св. Матфеем от нищих в собственном смысле слова, только этому образу усвоен высший духовный смысл. Бедные, по утешительному христианскому учению, и при материальной бедности своей могут быть духовно богатыми. Что ап. Павел говорил о себе, то же можно приложить и ко всем апостолам: «Мы нищи, но многих обогащаем; ничего не имеем, но всем обладаем» (2 Кор. 6, 10).

Не говорим уже об особенном милосердии Спасителя к нищим (Мф. 19, 21; Лк. 4, 18; 14, 13, 21; 18, 22 и др.) и о той горячей, сострадательной любви к бедным, какой дышат писания св. апостолов (Деян. 6, 34; Иак. 2, 2—6; Гал. 2, 10 и др.). Св. отцы церкви с потрясающею картинностью и с трогательным сочувствием изображали скорби и страдания бедных с целью вызвать к ним сострадание христианского любящего сердца**. Жизнь нищего настолько тяжела (Сир. 38,19), что, по мысли ветхозаветного мудреца (Сир. 40, 29), воспроизведенной св. Иоанном Златоустом, «лучше умереть, нежели просить милостыню».*** Потому-то бедные, в соответствии с словами Самого Иисуса Христа (Мф. 25, 40, 45), в православно-христианском народе издревле называются меньшею братиею Христовою.

Но было бы большим заблуждением выводить отсюда, что христианство любит бедность именно потому, что она бедность, что она сама по себе есть добродетель****, и с ней как таковой неразлучно последование Христу. Даже полная раздача иму-

* Д.А.Н. Нищета и богатство по учению Спасителя / Вера и Церковь. 1900. Кн. 7. С. 195—197.

** См., например: св. Григорий Нисский. О нищелюбии и благотворительности. Т. VII. С. 418—427.

*** Творения. Т. XII. С. 109.

**** И. Пятницкий. Нищета и богатство. С. 3.

щества сама по себе еще не служит доказательством святости: «И если я раздам все имение мое, — говорит ап. Павел, — а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 3). Развитие нашей нравственной свободы не связано ни с какими внешними условиями временной жизни, даже для последней не имеющими существенного значения (Мф. 10, 28; Лк. 12, 4, 1 Ин. 2, 16—17; Рим. 8, 18), так как в том именно и состоит понятие и сущность этой свободы, чтобы быть внутренне независимым от внешних условий и иметь возможность при всяком из них стремиться к своему высочайшему идеалу. «Да хвалится брат униженный, — говорит ап. Иаков, — высотою своею, а богатый унижением своим» (Иак. 1, 9—10).

И богатство и бедность сами по себе являются для христианского сознания чем-то несущественным, даже ничтожным по сравнению с безусловным благом — верой в Бога и страхом Божиим (Притч, 15, 16; Пс. 118, 72). «Жизнь человека не зависит от изобилия его имения», — учит Иисус Христос (Лк. 12, 15). И то и другое в настоящей жизни, говоря словами св. Иоанна Златоуста, не истина, а лишь как обманчивый театр, или сновидение. «Как ты, сидя в театре, — говорит св. отец, — и видя кого-либо из играющих внизу, представляющим лицо царя, не называешь его счастливым и не считаешь за царя... так и здесь, в мире, как бы сидя в театре и смотря на играющих на сцене, когда увидишь многих богатеющими, не почитай их истинно богатыми, но только представляющими мнимые лица богатых... Если снимешь с него маску, раскроешь совесть и вникнешь в душу, то найдешь там великую бедность в добродетели»*. «Как те, — говорит он в другом месте, — которые грезят во сне, будто они обладают богатством, хотя бы казались обладателями царских сокровищ, с наступлением дня бывает беднее всех, так и тот, кто из настоящей жизни ничего не может принести туда, будет беднее всех, хотя бы здесь обладал всем»**. Поэтому, именно с христианской точки зрения, «и богатство не есть добро, и бедность не ест зло, но и то и другое сами по себе безразличны,*** т.е. ни богатство, ни бедность сами по себе не делают человека добрым или худым. Все зависит от нашей воли, от того отношения, в каком находится она к этим условиям земной жизни. Если богатые должны сохранять внутреннюю независимость свою от богатства, то бедные должны сохранять внутреннюю независимость от бедности. Добровольно принимая внешнюю бедность, они должны и внутренне преодолевать в себе ее искушения, примириться с нею и смиренно переносить ее, в том что «мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынесть из него» (Тим. 6, 7)****.

* Творения. Т. I. С. 794.
** Творения. Т. V. С. 168.
*** Творения. Т. XI. С. 587.
**** Творения. Т. XI. С. 313.

Но хотя богатство и бедность сами по себе нечто несущественное, не добро и не зло, а нравственно безразличны, тем не менее бедность сама по себе оказывается более благоприятным внешним условием для вступления в Царство Божие сравнительно с богатством. Ап. Иаков свидетельствует, что именно «бедных мира избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царствия, которое Он обещал любящим Его» (Иак. 2, 5). «Добрый христианин», по словам св. Иоанна Златоуста, «обнаруживается более в бедности, нежели в богатстве»*, почему св. отец с решительностью утверждает, что «только малое число богатых спасается, а бедных гораздо больше».** Бедность имеет преимущества пред богатством даже в области естественной жизни человека. Если богатство доставляет своему обладателю всякого рода тревоги и волнения, то бедность есть залог мира душевного. «Мы, бедные, — говорит св. Василий Великий, справедливо причисляя и себя к бедным, — отличаемся от богатых одним — свободою от забот; наслаждаясь сном, смеемся над их бессонными ночами; не зная беспокойств и будучи свободны, смеемся над тем, что они всегда связаны и озабочены».*** «Бедность, — по образному представлению св. Иоанна Златоуста, — безопасное пристанище, тихая пристань, всегдашнее спокойствие, неомрачаемая опасностями радость, чистое удовольствие, жизнь невозмутимая и безмятежная, благополучие ненарушаемое, источник мудрости, узда надменности, свобода от наказания, корень смирения»****.

Однако бедность, равно как и богатство, имеет свои опасности и искушения в отношении нравственного совершенствования человека. Св. Иоанн Златоуст, видевший в непроизвольной бедности иногда повод к недоброму настроению, признает, что бедные как бы естественно завистливы к богатым*****, склонны ко лжи******, воровству и другим бесчестным средствам пропитания*******. Вместе с тем бедность нередко бывает «ненасытна, взыскательна и неблагодарна», так что в отношении к бедным, постоянно недовольным своей участью, жалующимся и ропщущим на судьбу свою, нужна терпеливость и особенная кротость, чтобы, как замечает св. отец, «не прибавлять к скорби от бедности еще скорбь и от обиды»********. Понятно, почему такой несимпатичной является часто вынужденная бедность. Такая бедность, исключая немногие частные случаи, всегда происходит от лености, от дурного образа жизни, от неблагоразумия в делах (Притч. 6, 9—11). Нищета не добровольная, или, говоря точнее, нищенство, не только не добродетель сама по себе

* Творения. Т. XII. С. 25
** Творения. Т. X. С. 597—598.
*** Творения. Изд. 3. Ч. 1. М., 1891. С. 182.
**** Творения. Т. III. С. 431—432.
***** Творения. Т. X. С. 645.
****** Творения. Т. X. С. 597.
******* Творения. Т. XII. С. 108.
******** Творения. Т. I. С. 432.

и даже не средство к добродетели, а положительное зло. Ведь она есть, главным образом, следствие грубого невежества и праздности, о которой давно сказано, что она есть мать всех пороков. Что такого рода нищета большею частью соединяется с невежеством и праздностью, это такое общее и очевидное явление, что не стоит его доказывать. Но скажут: можно быть нищим и не от этих причин, а от разных непредвиденных случаев — от злобы людей или, как иные выражаются, от ударов судьбы и т.п. Это — другое дело; тут не нищенство, а несчастная доля, которая не есть сама по себе зло, хотя опять и не добродетель.

## LI
## Честь. Преступность дуэли. Почетное положение в обществе

Честь, или «доброе имя» (репутация), человека — то почтение и уважение, которыми он пользуется в обществе, является также одним из даров земного благополучия.

Что такое честь в христианском смысле слова? По богооткровенному учению, честь и слава принадлежат одному Богу (1 Тим. 1, 17). Господь «все сделал ради Себя» (Притч. 16, 4), и как все от Бога, так все и для Бога (Евр. 2, 10). «Всякого, именующегося Моим именем, Я во славу Мою сотворил» (Ис. 43, 7); «Я — Господь, это Мое имя и не дам славы Моей иному» (Ис. 42, 8). Бога непрестанно славят ангелы (Апок. 4, 8. Ср. Исх. 1, 3). Вся видимая природа также представляется славящею Бога (Пс. 18) или призывается к Его прославлению (Пс. 148 и 150). И людям заповедуется прославлять Бога и телом и душою, и все делать во славу Божию (1 Кор. 6, 20; 10, 31). Слово Божие учит нас поступать так, чтобы «во всем прославлялся Бог через Иисуса Христа, Которому слава и держава во веки веков» (1 Петр. 4, 11).

Но единый всесовершенный Бог, Которому исключительно принадлежат безусловная честь и слава, по Своей бесконечной благости венчал славой и честью и человека (Пс. 8, 6), «приводит многих сынов во славу» (Евр. 2, 10). Слава Божия неразрывно соединена с славой человека или, лучше сказать, она сама и есть его слава. Господь создал человека по образу и подобию Своему, украсил его высокими совершенствами и превознес пред всеми другими земными созданиями. И поскольку созданный Им человек поддерживает эту честь, т.е. сознает и чтит в себе отблеск Божественного образа и подобия, постольку и сам становится честным, т.е. достойным почтения. Почитание же имени Божия проявляется человеком в охранении себя от всего недостойного и в самостоятельном развитии богодарованных ему совершенств, другими словами — в сохранении им верности своему призванию, сводящемуся к достижению богоподобия. Вот почему, по апосто-

лу, относительные «слава и честь» принадлежат и «всякому, делающему доброе» (Рим. 2, 10).

Отсюда христианин не о том должен заботиться, чтобы другие думали и говорили о нем хорошо, оказывали ему знаки почтения и уважения (1 Фесс. 2, 5—6), а о том, чтобы поступать всегда согласно своему истинному призванию, поступать по внушению чистой совести и указаниям откровенного нравственного закона. Это так называемая внутренняя честь — одобрение совести: «похвала наша, — говорит ап. Павел, — сия есть, свидетельство совести нашей» (2 Кор. 1,12). Лучшим судьей нашей чести в смысле свидетельства добрых качеств нашей души и похвального образа нашей жизни, должна быть именно наша совесть. Потому-то Шопенгауэр, сопоставляя честь с совестью, замечает, что «честь есть внешняя совесть, а совесть внутренняя честь*». И проф. Экштейн говорит: «Недаром называли честь силой совести (vis conscientiae)»**, чем ясно показывает, насколько в понятии внутренней чести мыслится понятие совести. Честь, известная под названием внутренней, состоит в сознании человеком своего нравственного достоинства перед Богом, о котором (достоинстве) ап. Павел говорит: «Благодатию Божиею есмь то, что есмь» (1 Кор. 15, 10) и которого, по словам Самого Иисуса Христа, «надобно искать», как «славы от единого Бога» (Ин. 5, 44. Ср. 12, 43), т.е. как благоволения Божия, составляющего вечную славу и вечную жизнь человека***. Эта внутренняя честь не может быть ни дана человеку, если ее нет, ни отнята у него вопреки изволению его свободной воли, если она есть. Эта честь не боится ни злобы, ни клеветы; ее не разрушит оскорбление, хотя бы даже действием. Граф Траст в пьесе Зудермана говорит своему приятелю Роберту: «Твою личную честь никто не затрагивал, потому что никто на свете этого сделать не может... То, что ты называешь честью..., то, что ты воспитал в себе своею нравственною жизнию и строгим отношением к своим обязанностям, так же мало может отнять у

* Афоризмы и максимы. СПб., 1892. С. 87.

** Честь в философии и в праве. СПб., 1895. С. 89.

*** Само собой разумеется, что основанием этой чести не может служить сознание или чувство собственного достоинства, вытекающее из эгоистического самоуважения, из горделивой мысли о себе как самодовлеющей личности. Законченный тип человека с таким крайне выраженным сознанием собственного достоинства представляет древний стоик. Вся философия стоицизма, по признанию Э. Навиля, есть философия человеческого достоинства. (Долг. СПб., 1893. С. 12). Римские стоики ввели в этику самое слово «честное» — honestum как замену понятия ἀρετή (совершенство какой либо вещи, добродетель): и говорили, что благо заключается в честности: «nihil est bonum nisi quod honestum est; quod honestum est, utipue bonum» (слова Сенеки. Epist 120). (См.: И. Невзоров. Мораль стоицизма и христианское нравоучение. Казань, 1892. С. 41).

тебя кто-нибудь.., как и доброту твоего сердца и твой здравый смысл. Или эта честь — честь твоего «я», или ее совсем не существует*». Внутренняя честь есть величайшая святыня нашей души, безусловное благо, ради которого стоит жертвовать всем, даже жизнью. Эта честь совпадает с нравственностью, а тем более не может противоречить ей. Это та честь, ради сохранения которой христиане первых веков соглашались скорее терпеть жесточайшие мучения, нежели отрекаться от веры во Христа, ради которой женщины-христианки предпочитали смерть лишению целомудрия.

Конечно, и честь, понимаемая в смысле «доброго свидетельства от внешних», исключающего возможность нарекания на людей (1 Тим. 3, 7), есть благо человека, хотя только относительное, так как внешняя честь как «мнение других о нашем достоинстве**», зависящее от всего того, что имеет влияние на суждение людей, может быть крайне непостоянной и не всегда соответствовать действительности; и она ничего не придает нам, не делает нас ни лучшими, ни худшими (Ср. 1 Кор. 4, 3). «Те, которые говорят о мне хорошо, или худо, — пишет св. Григорий Богослов, — не переменят меня..; бранят меня, или удивляются мне — в обоих случаях остаюсь, таким, каков был»***. Такая честь — благо, насколько составляет важное условие нашей полезной деятельности среди людей: кто не пользуется уважением в окружающей его среде, тот вряд ли может благотворно влиять на нее. Доброе имя располагает к нам сердца людей, поддерживает наше доверие, привлекает к нам уважение и открывает путь к высшему и большому кругу деятельности для пользы и блага других. «Доброе имя, — пишет преосвящ. Феофан, — дает человеку вес в его кругу, служит основанием доверия, к нему и располагает; следовательно, оно пролагает путь к беспрепятственному действованию, как, наоборот, потеря его связывает руки и ноги****. Нам заповедано просвещать ближних светом своих добрых дел (Мф. 5, 16. Ср. 1 Петр. 2, 12); но как же мы можем исполнять эту заповедь, если ближние не хорошо думают о нас? Внешняя честь есть благо еще и потому, что мы имеем коренящуюся в глубине нашей природы потребность встретить признание нашего достоинства со стороны других. Эта потребность быть уважаемым, жить в сознании других, в своем последнем основании связывается с нашею потребностью любить и быть любимым и выражается, между прочим, в том значении, какое мы придаем переживающей нас памяти, или тому если не славному, то просто честному имени, с которым каждый из нас хотел бы сойти в могилу. Потому-то Премудрый

* Честь / Театральная библиотека. 1896. Май. С. 43.

** Шопенгауэр. Афоризмы и максимы. С. 88.

*** Творения. Т. II. С. 237. М., 1844.

**** Начертание христианского нравоучения. М., 1891. С. 440. Ср.: Cathrein. Die katholische Weltanschauung. S. 411.

ставит доброе имя выше богатства и добрую славу выше серебра и золота (Прит. 22, 1. Ср. Еккл. 7, 2; Сир. 41, 15—16). И ап. Павел говорит: «Мы стараемся о добром не только пред Господом, но и пред людьми» (2 Кор. 8, 21). Первым христианам вменялось в высокое достоинство то, что они «находились в любви у всего народа» (Деян. 2, 47). О Самом Богомладенце евангелист замечает, что Он «преуспевал в любви у Бога и человеков» (Лк. 2, 52). «Молчал я о своем вреде, не мнением вашим о мне, как знаете это, пренебрегая, — писал св. Василий Великий к неокесарийцам, защищая себя пред ними от наветов клеветы, — ибо можно ли пренебрегать им мне, который для того и пишу, и вступаю теперь в эту борьбу, чтобы не повредить себе в оном*».

Итак, не следует пренебрегать и внешней честью, но только ее надобно искать не у всех людей и каждого человека в отдельности, а лишь у лиц достойных, уважающих все благородное, высокое, святое. «Горе вам, — говорит Господь, — когда все люди будут говорить о вас хорошо!» (Лк. 6, 26). Иметь о себе доброе мнение у всех без ущерба внутреннему достоинству нельзя. Восхваляя человека, каждый руководится своим взглядом на добродетель. Порочный также руководится своим взглядом на добродетель. Следовательно, когда хвалят все, то, очевидно, потому, что восхваляемый угодил всем. Но угодить злому можно только злом. Кто желает, чтобы никто не говорил о нем дурно, тот необходимо подделывается под вкусы и взгляды других, действует вопреки своим убеждениям. Такой человек в обществе людей верующих показывает себя верующим, с людьми высоконравственными он громит пороки, а в беседе с порочными старается оправдать их жизнь и не обмолвиться ни одним словом обличения. «Многие, — пишет о такого рода людях св. Василий Великий, — одобряют худые дела: шутливого называют забавным; сквернослова — знающим обхождение; через меру взыскательного и гневливого именуют человеком не заслуживающим презрения; скупого и необщительного хвалят за расчетливость, расточительного — за щедрость, блудника и распутного — за уменье наслаждаться и за развязанность; вообще, всякий порок прикрывают именем соприкосновенной добродетели. Такие люди устами благословляют, а сердцем клянут, потому что своими похвалами навлекают проклятие на жизнь хвалимых, подвергая их вечному осуждению за то самое, за что одобряют их»**. Ясно, что такое поведение несообразно с достоинством честных людей. Честь, принимаемая нами от людей недостойных, не есть честь, а скорее бесчестие. Когда посланные лицемерными фарисеями пришли к Иисусу Христу и сказали ему: «Учитель! мы знаем, что ты справедлив, и истинно пути Божию учишь, и не заботишься об угождении кому-либо; ибо

* Творения. Изд. 3. Ч. VII. Сергиев Посад, 1892. С. 64.

** Творения. Изд. 3. Ч. I. М., 1891. С. 319.

не смотришь ни на какое лице» и т.д., другими словами говоря, стали Его чествовать, Он отвечал им: «Что искушаете Меня, лицемеры?», т.е. отверг их чествование (Мф. 22, 16—18). Между тем, Божественный Наставник охотно принял честь (помазание ног драгоценным миром) от такой благоговейной последовательницы Своей, как Мария Магдалина (Ин. 12, 7).

Вместе с тем, внешняя честь наша, или то, чем мы бываем в представлении других, должна нормироваться другой, высшей внутренней честью, т.е. нравственным достоинством человека, выходящим из сознания вечного назначения и безусловной ценности человеческой природы. «Вы — народ избранный, царственное священство, народ святый» (1 Петр. 2, 9) — так понимает христианин свою истинную честь. Если этою честью как высшею нормой мы будем поверять свою внешнюю честь, то будем чужды той «ложной зависимости от чести», которая, по словам Мартенсена, проявляется в том, что «существующий в представлении других облик нашей личности нам гораздо важнее, нежели сущность и действительность». В противном случае, т.е. если внешнюю честь свою не будем согласовать с внутренней, мы будем лишь казаться честными, будем только отбрасывать ложную тень в сознании других, а не быть таковыми*. Доказывать наличность чести при отсутствии ее в действительности — это, по остроумному замечанию Шопенгауэра, «почти то же самое, как если бы кто для доказательства, что его комната натоплена, руками согрел бы шарик термометра и ртуть от этого поднялась»**.

Страстное стремление к внешней чести как к предмету наслаждения, помимо и в ущерб чести внутренней, проявляется то в виде тщеславия, т.е. желания нравиться другим, интересовать их собою и беспрестанно получать от них внешние доказательства этого интереса; то в виде честолюбия, т.е. непременного стремления к важному положению в обществе, отличиям и знакам почтения — причем тщеславие и честолюбие часто переходят одно в другое. Последнее особенно преступно. Честолюбивый намеренно и усиленно домогается похвал и отличий от других, не заботясь о тех качествах души, которые заслуживают похвалы. Для него главное именно казаться, а не быть. Что не обещает ему хвалы от людей, то не имеет для него значения. Ему нужно только то, что привлекало бы к нему внимание всех и каждого и для этого он готов прибегать ко всяким средствам, не разбирая их качества. Честолюбец вместо пользы, какую мог бы принести людям, лишь мучит их своими несправедливыми притязаниями на почтительное к себе отношение. Жертвуя своей страсти миром и благосостоянием других, он вредит и самому себе, лишая себя покоя и возможности отдаваться полезной деятельности. Честолюбие, по словам св. Григория

* Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 364—365.
** Sammtliche Werke. Изд. Beklam. IV. S. 425.

Богослова, есть мучительная болезнь*, потому что никогда не может быть удовлетворено. После этого едва ли можно древнее φιλοτιμία так горячо защищать и превозносить, как это делает Макс Нордау: «Честолюбие, — говорит он, — чувство возвышенное, это борьба против закона разрушения — жажда бессмертия, воплощение собственного «я» в каком либо произведении или труде**». Если некоторые именуют честолюбие какою-то благородной гордостью и стараются прикрыть ею свою порочную страсть, то также глубоко заблуждаются. Гордость, необходимо заглушающая в душе человека его благороднейшие чувства, не может почитаться чертой благородного духа; гордость всегда есть порок, а порок во всяком случае и во всяком человеке неблагороден.

Кто ищет только одной внешней чести, только славы от людей, а не от Бога, тот сам делает для себя невозможным сообразоваться с требованиями воли Божией и не может быть даже искренно верующим, как сказал об этом Господь славолюбивым фарисеям: «Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от единого Бога, не ищете?» (Ин. 5, 41). Что люди между собою принимают и отдают честь, это ни в каком случае не предосудительно: по мысли ап. Павла, убеждающего нас «предупреждать друг друга в почтительности» (Рим. 12, 10), мы должны отдавать честь, кому какая надлежит (Рим, 13, 7), и точно так же можем принимать честь, какая нам приличествует. Но отдавать и принимать честь друг от друга, не ища в то же время чести или славы от Бога, нормирующей первую — это не только предосудительно, но и есть доказательство неверия; так как ап. Павел о себе самом сказал: «Если бы я и поныне угождал людям; то не был бы рабом Христовым» (Гал. 1, 10).

Возможны и бывают случаи, когда внешняя честь христианина не совпадает с внутренней, когда его добрые качества и поступки вместо одобрения и похвалы от людей вызывают осуждение и порицание. Тогда он должен уметь сказать с ап. Павлом: «Для меня очень мало значит, как судите обо мне вы, или как судят другие люди; я и сам не сужу о себе; судья же мне Господь» (1 Кор. 4, 3—4). Мнения людей крайне ошибочны, они часто касаются не того, что такое человек, а того, чем он только кажется. Вот почему о самом Спасителе сказано, что Он «пренебрег посрамление» (Евр. 12, 2). Здесь указывается не на то, что христианин должен относиться к суждениям о себе людей с стоически высокомерным презрением или просто с холодным равнодушием, а на весьма относительное значение человеческих мнений, почему в существе дела для него может быть более или менее безразлично, что другие о нем думают и чего не думают. Поэтому честью, принимаемой от людей, хри-

* Творения. Т. I. С. 249—250. М., 1843.

** Парадоксы. Изд. Павленко. С. 33.

стианин должен пользоваться «как бы не имеющий ее», будучи всегда готовым при беспрерывной смене людских суждений лишиться ее, или — что еще лучше — должен отдавать ее Богу, от Которого он обладает нравственным достоинством. «Ибо кто отличает тебя? — вопрошает ап. Павел. — Что ты имеешь, чего бы не получил»? (1 Кор. 4, 7). И в этом случае, как и во всех остальных, Иисус Христос хочет видеть нас в числе своих последователей. Он о Себе Самом сказал: «Не принимаю славы от человеков» (Ин. 5, 41). И христианин должен даже пренебречь мнением о себе людей, когда они потребуют от него измены внутреннему достоинству. Пусть наши добрые поступки возбуждают нарекания, мы должны утешаться мыслью, что хотя «нас в чести и бесчестии, при поруганиях и похвалах почитают обманщиками, но мы верны; мы неизвестны, но нас узнают» (2 Кор. 6, 8—9). Так как все верующие во Христа, купленные дорогой ценой, между собою братья по духу (1 Кор. 6, 11, 19—20) и составляют «одно тело и один дух» (Еф. 4, 4), то вследствие этого взаимного евангельского общения они должны быть откровенными друг с другом. Ввиду этого христианин должен сносить дурное мнение о себе посторонних с терпением и кротостью, утешаясь вместе с тем надеждой, что когда-нибудь наступит «день посещения» (1 Петр. 2, 12), если не на этом свете, то уже обязательно тогда, когда «все мы предстанем на суд Христов» (Рим, 14, 10. Ср. 2 Кор. 5,10). Совершеннейший образец терпения и кротости при незаслуженном попрании нашей чести являет нам Сам Спаситель в истории Своих страданий, когда восторженная «осанна» толпы сменялась неистовыми воплями «распни Его» — той же самой толпы.

Имея правильное понятие о чести как одном из важных своих благ, христианин может, а в известных случаях и обязан печься о поддержании своей чести, хотя, впрочем, это попечение о ней не должно простираться до того, чтобы непременно пользоваться ею и защищать ее всегда и перед всеми. Так, например, добрый начальник обязан защищать свою честь, если самые чистые намерения и самые честные действия его станут перетолковывать в худую сторону и через это лишать его средств делать добро обществу; добрый пастырь должен ревновать о своей чести, если в его жизни начнут изыскивать какие-нибудь соблазны с тем, чтобы подорвать к нему доверие пасомых; всякий добрый христианин должен стать на защиту своей чести, если станут злоумышленно нарекать на его веру и дела и т.п.*. Такое защищение дорогого для каждого из нас доброго имени освящено примером действий Самого Спасителя, Который, возражая, против незаслуженного бесчестия Своего и будучи во всем равен Богу Отцу, не Своей собственно славы искал, а славы «пославшего Его Отца» (Ин. 8, 49—50; 17, 3—4). Некото-

* Проф. прот. Н. Фаворов. Очерки нравственного православно-христианского учения. Киев, 1863. С. 118.

рые случаи из Его земной жизни особенно поучительны в этом отношении. Так, когда фарисеи возводили на Иисуса Христа разные клеветы, стараясь уронить Его во мнении народа, то Он не остался равнодушен к тому и в ответ на обвинения Своих противников ссылался на свои добрые дела, какие Он показал им от Отца Своего, спрашивая их: «За которое из них хотите побить Меня камнями?» (Ин. 10, 32; ср. Мф. 12, 24 и дал.). В другой раз, когда на допросе у первосвященника Анны один из служителей его ударил Спасителя по щеке, сказав: «Так ли отвечаешь Ты первосвященнику», — Господь не перенес этого спокойно, но с кротостью и с сознанием собственного достоинства отстаивал правду Своего дела, возразив ударившему: «Если я сказал худое, покажи, что худо: и если хорошо, что ты бьешь Меня» (Ин. 18, 22 —23). Эти слова Иисуса Христа бл. Феофилакт Болгарский справедливо относит не к ответу только Его на вопрос первосвященника, а ко всей проповеди Христовой: «Если Я, — как бы так отвечал Спаситель, — учил худо, когда учил в синагоге, то приступи теперь и свидетельствуй об этом худом учении Моем и доставь полные сведения первосвященнику, который теперь спрашивает Меня об учении Моем. Если же Я учил хорошо, и вы, слушатели, дивились Мне, то за что теперь ты бьешь Меня, Которому прежде удивлялся?»* Подобным образом вступался за себя и ап. Павел, когда враги старались набросить тень на его апостольство и унизить его в глазах других. Защищаясь от подобных нападок, он указывал не только на свои апостольские права и авторитет, но и на личное достоинство, на свои благовестнические труды и страдания за дело Христово, «хвалил себя», хотя и «по неразумию» (ἐν ἀφροσύνῃ), так как ведь всякая слава есть ничто перед Господом, в Котором единственно мы и можем хвалиться (2 Кор. 11, 21 и дал. Ср. 1 Кор. 9,1 и дал.). Как должно ревновать христианину о такой похвале (т.е. похвале имени Христова), это лучше всего видно из того, что по известному поводу сказал о себе ап. Павел: «Для меня лучше умереть, нежели чтобы кто уничтожил похвалу мою» (1 Кор. 9, 15). «Какою похвалою дорожит здесь апостол? — спрашивает преосвящ. Феофан. — Похвалою бескорыстного благовествования евангелия Христова. Похвала эта дорога ему потому, что дорого спасение тех, кому он проповедовал... Для себя самого св. апостол ничего не желает, ни даже доброго имени, если бы оно не служило совершению других (2 Кор. 13, 7—9). Так как он живет для других, то для других и сокровиществует, а сокровище его — чистое служение благовестию Христову; посему если кто расхитит его сокровище, т.е. обесславит его высокое служение, то самая жизнь для него потеряет цену»**.

* Архим. Михаил. Толковое Евангелие от Иоанна. С. 563.

** Еп. Феофан. Христианское понятие о чести / Воскресное чтение. 1852—53. С. 56—57.

Косвенно мы во всякое время охраняем свою честь от оскорблений и поддерживаем уважение к себе, когда действительно строго соблюдаем свое внутреннее достоинство, когда по совету ап. Петра, «делая добро, заграждаем уста невежеству безумных людей» (1 Петр. 2,15. Ср. 3, 15—16. 1 Кор. 4, 3—4; 2 Кор. 1, 12; 6, 3—4 и др.), когда, следовательно, мы заставляем самые дела наши говорить пред людьми о нашей добродетели и честном поведении. «Показывайте жизнь безукоризненную, — пишет св. Иоанн Златоуст, — и никто не будет иметь достаточной причины злословить вас, никто не может затмить славу вашу... Глас добродетели громче всякой трубы, и жизнь чистая светлее самого солнца... Пусть сияет твоя жизнь, и не обращай внимания на тех, кто злословит тебя; невозможно, ведь.., чтобы добродетельные не имели у себя многих врагов. Но от них ничего не потерпит добродетельный человек»*.

В случае тяжкого оскорбления чести нам необходимо постоять за себя и за дело своего призвания и непосредственно, т.е. необходимо требовать суда, пред которым каждый из нас является, как пред судящею «правдою и милостью», как бы пред судом Самого Бога,** и через который благодаря той или другой каре за посягательство на нашу личность всегда естественнее можно возбудить поучительное и полезное для всех нас знание человеческого достоинства... В этом случае мы можем сослаться на пример ап. Павла, когда он прибегал к праву своего римского гражданства (Деян. 16, 37—39; 21, 39—40; 22, 25—30) или требовал себе даже суда кесарева (Деян. 25, 7—12; 28, 18 —20, 30—31). Такая самозащита от своеволия человеческого указана и Самим Господом в известной Его заповеди о суде собратьев!

«Если согрешит против тебя брат твой, пойди 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. Если же не послушает их, скажи церкви: а если и церкви не послушает; то да будет он тебе, как язычник и мытарь» (Мф. 18,15—17). Несомненно, что здесь устанавливается Христом для Его последователей особый нравственно-общественный суд; к этому-то суду и предлагает обращаться Спаситель в случае возникновения между верующими взаимных недоразумений. Отличительная особенность этого евангельского суда такова: с начала до конца*** он является как бы продолжением того суда, который имеет человек над собою в своей совести (Ср. 1 Кор. 11, 31). Это не суд внешнего принуждения, а суд, приспособленный к тому, чтобы согрешивший брат легче увидел свой грех и испра-

* Творения. Т. VII. Кн. I. С. 161—163. СПб., 1901.

** Hengstenberg. Das Duelle und die christliche Kirche. Berlin, 856. S. 24.

*** Н.Заозерский. Церковный суд в первые века христианства. Кострома, 1878. С. 8—16.

вился. Согрешившему все должны помочь стать выше своей нравственной слабости. Сначала это делает сам обиженный, показывая тем самым, что считает обидчика лишь заблуждающимся, а не бесчестным. Только в том случае, когда это личное судебное разбирательство обидчика и обиженного не привело к сознанию вины и исправлению, обиженный обращается к суду свидетелей, с двумя-тремя близкими людьми. Если и в этом случае обидчик обнаружит упорство и неспособность раскаяться, наступает очередь суда церковного, т.е. общественного. Должно заметить, что и суд церковный вовсе не «чужой совести», ибо церковь есть общество людей одной и той же веры, одного и того же нравственного идеала. Для подсудимого это суд вполне свой. Когда этот суд объявит, что данная личность делается для церковного общества чуждой, «как язычник и мытарь», виновный нередко сам сознает справедливость этого приговора Церкви. Целью такого приговора, становящегося, таким образом, для отлучаемого последним побуждением подняться на должную высоту, становится «приобретение брата», восстановление братских отношений, нарушенных несправедливостью согрешившего, или — «созидание», как прекрасно выражается ап. Павел, а не «разорение» (2 Кор. 13, 10), т.е. возбуждение в согрешившем раскаяния и решимости возвратиться на правый путь, а не удовлетворение только оскорбленной чести обиженного. Суд этот, очевидно, должен быть проникнут духом братской любви. В нем нет и тени мести со стороны обиженного, мести, которая, как говорил еще Гомер, «слаще меда»; в нем господствует всепрощение и забота о спасении грешника. Св. апостолы учили об этом церковном суде и прибегали к нему согласно с заветом Божественного Учителя. Ап. Павел писал Тимофею: «Обвинение на пресвитера не иначе принимай, как при двух или трех свидетелях. Согрешающих обличай пред всеми» (1 Тим. 5, 19—20). И христианин должен прибегать к общественному суду не из желания недостойной его мести, а по одной законной необходимости защитить честь от незаслуженных оскорблений, и даже должен быть готов примириться с оскорбителем и простить его. «Не мстите за себя, возлюбленные (даже в том случае, когда есть действительные поводы к мести), — убеждает ап. Павел, — но давайте место гневу Божию» в деле защищения своей чести (Ср. 1 Петр. 4, 19). («Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь» (Рим. 12, 19. Ср. Втор. 32, 35). «Гневаясь, — не согрешайте; солнце да не зайдет в гневе вашем... прощайте друг друга, как и Бог во Христе простил вас» (Еф. 4, 26, 32. Ср. Иак. 1, 19—20). Как велики эти последние слова апостола! Бесконечно было оскорбление Бога, нанесенное Ему человеком в лице согрешивших прародителей, и Господь простил человека. Не должны ли и мы прощать обиды обидевшим нас? Интересно сопоставить это апостольское учение о прощении обид с воззрением св. отцов-подвижников на тот же предмет.

Подвижник одинаково равнодушен к человеческой похвале и порицанию*. Строго испытывая свою совесть, он всегда находит себя виновным**, считает себя не за «нечто», а за «ничто», за «отребие миру» (1 Кор. 4, 13), и на всякое слово готов сказать «прости»***. Пусть возводимые на него преступления несправедливы по отношению к данному случаю, все же он принимает их, как должное мнение ближних о своей греховности вообще, и внимательно рассматривая самого себя, находит, что он заслуживает еще больших укорений****. Отсюда — терпеливое и благодушное перенесение подвижниками причиненных им личных обид. Весьма характерен в этом отношении случай из жизни преп. Макария Египетского. Несправедливо обвиняемый в совращении одной девицы, потерявшей свою невинность, и за то с бесчестием влекомый по городу, преп. Макарий не хотел даже оправдываться в возведенной на него клевете, а принимал это как должное и, оправившись от побоев, содержал своими трудами оклеветавшую его блудницу. Когда же была открыта его невинность и оскорбители намерены были просить у него прощения, преподобный бежал в горы, не хотя, по словам его жития, почитания и славы человеческих: ибо изволеннее ему было бесчестие (Ср. 1 Кор. 4, 10), неже честь от человек приимати»*****.

Быть может, советовать человеку замалчивать оскорбления, как выражается Экштейн о всепрощении, значит требовать от людей смирения выше человеческого******. Но ведь это христианский идеал, а идеалы для того и существуют, чтобы к достижению их стремиться всеми силами. Подобные люди забывают, что нет обиды, которая не была бы покрыта христианской любовью и не допускала бы примирения. Они не знают, какое нравственное удовлетворение получает обиженный, когда обидчик сознает свою вину, чувствует раскаяние и искренно ищет прощения. Даже утилитарная философия несмотря на кажущееся отсутствие возвышенности в ее основаниях объявляет в лице своего провозвестника Бентама: «Забвение обид есть добродетель, необходимая для человечества»*******.

Но судебное исследование как прямой способ защиты оскорбленной чести помимо идеи христианского всепрощения находит свое серьезное ограничение в недостаточной защите чести гражданским

---

* Преп. Варсанофий Великий и Иоанн. Руководитель к духовной жизни. М., 1855. С. 112.

** Там же. С. 95.

*** Там же. С. 39.

**** Добротолюбие. Т. II. С. 447, 453.

***** Четьи-Минеи на 19 января. Ср.: проф. А.А. Бронзов. Преподобный Макарий Египетский. Т. I. СПб., 1899. С. 186 – 191.

****** Честь в философии и в праве. С. 121.

******* Избранные сочинения. В перев. Пыпина и Неведомского. Т. I. С. 529.

судом. «Наши суды, — говорит Экштейн, — не всегда могут быть убежищами для оскорбленной чести»*. Отсюда — необходима организация правильной защиты чести судом. «Надобно», по словам того же Экштейна, «внести в законодательство такие мероприятия, благодаря которым всякие оскорбления чести могли бы явиться перед лицом суда и вызывать соответственную репрессию»**. Но как бы мы ни расширяли область наказуемого оскорбления чести, все же закон не может предусмотреть все возможные проявления неуважения к человеческой личности. «Оскорбление чести, — справедливо замечает известный юрист А.В. Лохвицкий, — это такой факт, который не всегда может быть предан на рассмотрение суда, ибо он может представлять до такой степени разнообразные явления, что уловить все их для суда нет никакой возможности. Оскорбить другого можно наедине, без свидетелей, одним каким-либо намеком, который может быть понятен только оскорбленному, так что в подобных случаях виновный может остаться безнаказанным»***.

Поэтому едва ли целесообразно особенно пещись о расширении в среде истинно христианской сферы законодательства, карающего оскорбление чести наказанием. Неужели истинный христианин связан лишь внешними предписаниями юридического закона, который притом же, как сказано, и не может охватить все случаи оскорбления личности? Неужели оскорбленный тогда лишь может успокоиться, когда он найдет защиту своей чести в законе и увидит свое оскорбление отомщенным? Нет, человеческая личность может быть ограждена от оскорблений не столько внешне — юридическими предписаниями закона, как бы полны и разумны они ни были, сколько средствами религиозно-нравственными,**** т.е. путем все большего и большего распространения в обществе евангельских понятий и евангельского духа.

Совершенно непозволительный способ защиты оскорбленной чести — это когда страсти противопоставляется страсть, бранное слово оплачивается бранным словом. С другой стороны, нельзя безусловно отвергать пользование в известных случаях оружием иронии или сатиры, следы чего находим и у ап. Павла, когда он своих противников (лжеучителей) шутливо называет «высшими апостолами» (2 Кор. 11, 5). Это оружие допустимо в тех случаях, когда посредством его неразумие отражаемого нападения на нашу честь может быть отчетливее выставлено на вид*****. Только бы пользование этим средством защищения чести не выходило из границ любви к ближнему, в каком отношении применение этого средства имеет свои большие опасности. Если любящий

---

* Честь в философии и в праве. С. 105.

** Там же. С. 107.

*** Курс русского уголовного права. 1871. С. 570 и дал.

**** Проф. А.А. Бронзов. К вопросу о дуэли / Христианское чтение. 1897. С. 792—794.

***** Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 364.

ближнего всячески старается блюсти доброе имя его, то в подобного рода остротах нередко обнаруживается недостаток этой любви, или даже скрывается ненависть к брату, делающая человека «человекоубийцею» (1 Ин. 3, 15), «чадом диавола» (Ин. 3, 10), который был «человекоубийцею от начала» и есть «лжец и отец лжи» (Ин. 8, 44).

Зверским и решительно не имеющим для себя оправдания средством защиты оскорбленной чести является поединок, или дуэль. Дуэлью (француз. duellum-duorum bellum) называется обыкновенный бой двух лиц на смертоносном оружии по установленным на данный случай или же вошедшим в обычай правилам с целью восстановления оскорбленной чести*.

История происхождения этого средневекового «бесчиния»**, доселе постоянно практикующегося не только заграницей, но и у нас на Руси***, указывает на тесную связь между воззрениями общества на дуэль и исторически сложившимися фальшивыми представлениями о чести.

Связь эта выражается в том требовании, и доселе многими относимом к безусловным требованиям чести, чтобы не только платить за обиду обидой, но даже смывать кровью своею или своего противника нанесенную обиду, иногда даже незначительную. Часто неосторожное слово, сказанное в горячности или просто по неразумию, считается, по смыслу этих требований, достаточным предлогом к тому, чтобы ставить на карту жизнь свою и жизнь другого. Человек, которого публично назвали в глаза бесчестным, думает, что честь его восстановится, когда он убьет своего оскорбителя или будет убит этим последним. Нанесенная обида перестает быть обидой, когда два человека показали друг перед другом готовность убить друг друга****.

Само собой разумеется, что такие странные, грубые и жалкие представления о чести, во имя которых дуэлянты выступают с оружием в руках друг против друга, решительно не мирятся с истинным понятием о ней, раскрываемым и уясняемым христианством. У них своя особая, условная честь (point d'honneur), которой более приличествует название языческой чести, нежели христианской*****. Их честь корпоративная, напоминающая собой честь античного язычества, в котором признавалась не личная честь, а честь города, нации, государст-

---

* Так определяет дуэль, например, проф. Файницкий в своем «Курсе уголовного права (С. 143). Ср.: Н. Фомин. Дуэль / Русский труд. 1899. № 22. С. 7; словарь Брокгауза. Полут. 47.

** Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 364.

*** Исторический очерк дуэли предложен нами в особой брошюре «Дуэль, ее история и критическая оценка с научно-богословской точки зрения» (Харьков, 1911. С. 3—14).

**** Прот. А.В. Иванцов-Платонов. Истинное понятие о чести и фальшивые понятия о ней / За двадцать лет священства. М., 1884. С. 190.

***** Hengstenberg. Das Duell und chistliche Kirche. S. 25.

ва, за которую стоял гражданин даже до смерти. Внутренняя же, единственно истинная честь пред Богом им, как и древним язычникам, совершенно чужда, так что человеческое достоинство свое они исключительно видят во мнении о себе других людей, истинном или ложном — безразлично, в чисто внешнем почете, который в случае надобности следует вынуждать силой. С потерей этого почета для них остается только призрак чести*. Христианин же и среди внешнего бесчестия (1 Кор. 4, 10) сознает свою истинную честь, свое истинное достоинство.

Чисто условная честь дуэлянтов, очевидно, не имеет ничего или имеет очень мало общего с добродетелью. Но такая честь вовсе не есть святыня души человеческой. Скорее, она представляет из себя подмену самого основания нравственности — нравственного закона.

И эта подмена чревата последствиями. Нарушение нравственного закона есть оскорбление природного достоинства богоподобной личности человека. Нарушение же или оскорбление чести, во имя которой создаются дуэли, есть только несоблюдение того, что в данное время, в данном кругу общества лишь условно принято как достоинство человека. Конечно, за неимением лучшего и это условное представление о чести до некоторой степени необходимо, но не следует забывать, что оно необходимо не в нравственных интересах личности, а в интересах общественной дисциплины, почему и требуется поддерживать его. Здесь человек принуждается к известному поведению не потому, что этого требует его совесть, а потому что так принято в той или другой общественной среде. А между тем, с точки зрения христианской нравственности, мы обязаны действовать не так, как принято, а как велит нравственный закон совести. Напротив того, корпоративная честь требования корпорации ставит выше личного убеждения, подсказываемого голосом совести.

Итак, дуэль, с точки зрения здравого христианского понятия о чести, не может иметь для себя оправдания. Не может быть оправдана она и с точки зрения тех способов защиты попранной чести, какие практикуются ей. Оружие — это решительно не подходящее средство для восстановления оскорбленного чувства чести, а нанесение оскорбителю того или иного увечья, и тем более его убийство, иначе плата злом за зло, — плохая оплата за оскорбление, потому что действительное, а не мнимое оскорбление чести совершенно несоизмеримо с внешним на него воздействием, которым можно доказывать разве только свою физическую силу и ловкость, а не истинную честь или внутреннее достоинство. Очевидно,

* Недаром древние греки человеческую честь, или славу, называли словом δόξα (от δοξέω — думать, казаться), обозначающим собою нечто кажущееся (δόκησις) призрачное, недействительное, в противоположность слову τιμή (от τίω — чтить, ценить), всегда выражавшему нечто действительное, равное своей оценке.

отстаивающие с оружием в руках право личной чести следуют тому некультурному воззрению, по которому нравственное превосходство находится будто бы в прямой зависимости от превосходства физического и даже смешивается с ним. Подобные воззрения приводят к самым нелепым заявлениям, в роде следующего: «А, вы называете меня подлецом, так не угодно ли я вам докажу, что я вас храбрее, ловче и сильнее!»*. Да и может ли мнимая расправа на самом деле восстановить поруганную честь? Если меня уличили в подлости, то каким образом моя честь восстановится, когда я убью противника или сам буду убит им? Насилием можно, пожалуй, достигнуть одного лишь внешнего восстановления чести: можно, например, заставить известных людей перестать публично говорить дурно о себе. Но восстановить честь по существу, заставить оскорбителей хорошо думать о себе — это, конечно, не может сделать никакое насилие. Да и вообще, дуэль как кровавый способ удовлетворения затронутой чести с чисто логической стороны представляет сплошную бессмыслицу. Месть, даже кровавая месть, при всей своей безнравственности все же имеет известный смысл, логична с точки зрения человеческой злобы. Относительно дуэли даже и этого утверждать нельзя. И это потому, что обиженный в поединке не имеет никаких преимуществ сравнительно с обидчиком. Смерть, раны на дуэли не одинаково ли угрожают как обиженному, так и обидчику? Человека обидели, да его же еще, может быть, убьют или искалечат! Обиженный, чтобы смыть обиду, рискует еще своей жизнью или потерей своего здоровья: к одной, сравнительно ничтожной потере присоединяют другую, крупнейшую. Можно утверждать даже большее. Обыкновенно наносят оскорбление люди, в которых жизнь телесная преобладает над жизнью духовной, люди физической, а не умственной и моральной силы. Последние большей частью не обладают ни развитой мускулатурой, ни гибкостью членов, ни уменьем владеть оружием. Отсюда на стороне обиженных гораздо меньше шансов оказаться победителями сравнительно с обидчиками. Это ли не насмешка над здоровым смыслом человеческим?**. Низко убийство из-за угла, но и оно имеет больше смысла, нежели дуэль, потому что в первом случае страдает все же оскорбитель, а не оскорбленный, как большей частью бывает в поединке. В высшей степени абсурдно думать, как думали в темные времена так называемых «судов Божиих» (Dei judicia)***, будто бы на дуэли, прототипом которой были эти суды, за правую сторону вступается Сам Бог, наделяя ее особой силой и ловкостью. Такое благоволительное отношение Божества к тому

* Н. Фомин. Дуэль / Русский труд. 1899. № 22. С. 9.

** П.В. Левитов. О дуэли. Екатеринослав, 1912. С. 3.

*** О судах Божиих см. нашу брошюру «Дуэль, ее история и критическая оценка с научно-богословской точки зрения». С. 5—7.

или иному смертоубийству в поединке решительно не может мириться с христианским понятием о Боге и Его отношением к человеческому миру*.

Но дуэль не только бессмысленна, но и крайне безнравственна. Дуэлянт, требующий смытия кровью оскорбления, иногда даже самого пустого, очевидно, слишком мало ценит жизнь человеческую, как свою собственную, так и чужую, когда рискует ими, решаясь на убийство. С точки зрения христианского учения о бесконечном достоинстве человеческой личности поединок должен рассматриваться, следовательно, как дело, противное основным требованиям истинной морали.

Неудивительно, что кровавая расправа за поруганную честь безусловно осуждается Словом Божиим. Уже Моисей, хотя и позволял соотечественникам, стоявшим на сравнительно невысоком уровне нравственного развития, отплачивать «оком за око и зубом за зуб» (Исх. 21, 24), т.е. воздавать равным за равное, причинять другому соответствующее страдание за сделанное им зло, однако тем самым он требовал довольствоваться равномерным возмездием, требовал наказание соразмерять с преступлением, другими словами, возвращать на голову виновного именно то, что он сделал другому, но не более**. В Новом Завете запрещается не только человекоубийство (Ин. 3, 15), которое нередко является фактическим завершением дуэли, «но даже всякое злоречие, гнев, ярость, злоба и все подобное, от развращения происходящее» (Ефес. 4, 31; Кол. 3, 8). Истинный христианин, следующий великому принципу братской любви, «не делающей ближнему зла» (Рим. 13, 10), скорее не обратит внимания на нанесенное ему оскорбление и простит, чем сделает глупость, а иногда и мерзость, решится «упереться на ней ослиным обычаем, называемым дуэлью»***. Не зная, какое высокое благородство духа и сколько подлинного человеческого достоинства заключается в прощении оскорбления, дуэлянт забывает, что единственным средством против причиненного насилия, по смыслу христианского учения, является братская любовь. Только любовью, которая на обиду отвечает готовностью принять новую обиду, можно преодолеть обнаруженную ненависть. «Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5, 39). «Если враг твой голоден, — наставляет ап. Павел, — накорми его; если жаждет, напои его; ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья. Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12, 20—21. Ср. Притч. 25, 21—22). Зло должно быть препобеждаемо не путем строгого возмездия или мести, а собственной внутренней силою добра (Мф. 5, 44). Неко-

* Проф. А.А. Бронзов. Христианское самолюбие / Христианское чтение. 1897. Август. С. 250—251.

** Кейль. Руководство к библейской археологии. Киев, 1871. Ч. II. С. 328.

*** Слова известного генерала М.Драгомирова в его «Дуэли». Киев. С. 5.

торые из защитников дуэли*, желая ослабить силу этих доводов против дуэльной расправы с противником, заимствованных из Священного Писания, утверждают, будто бы дуэль аналогична с войной и смертной казнью, которыя де гораздо более опасны для жизни, нежели поединок, а между тем принципиально не отрицаются в слове Божием.

Не вдаваясь здесь в подробности весьма сложных и трудных вопросов о войне и казни, заметим лишь, что в действительности аналогии здесь нет. Война может быть нравственной или безнравственной, но в ней всегда есть известный смысл, чего, как мы знаем, нельзя сказать о дуэли. Если война носит характер самозащиты или защиты слабых от притеснения сильных, если она ведется ради восстановления попранной справедливости, то она составляет нравственную обязанность государства, подобную той, какая лежит на отце, защищающем от нападения разбойников свою семью. Каждый воин как член государства обязан защищать его права, честь и свободу, и если, по словам Спасителя «нет больше любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13), то христианин, полагающий душу свою на поле брани за свое отечество, являет в себе высокую черту истинно христианского духа. Если же война несправедлива, имеет характер своекорыстно наступательный, а не оборонительный, то она преступна, хотя с точки зрения человеческого эгоизма не бессмысленна, так как обещает ее виновникам те или другие выгоды. Очевидно, ни в том, ни в другом случае войну нельзя сравнивать с дуэлью, бессмысленной по самому своему существу. Не представляет из себя аналогии дуэль и со смертной казнью, разумеется, совершаемой по решению законного суда. В последней, как известно, отсутствует мотив личной мести, каковой во всякой дуэли составляет существенную ее стихию.

Будучи деянием «безумным, безусловно антихристианским»**, не имеющим для себя оправдания в учении нашей веры, дуэль вместе с тем есть дело и антигосударственное, есть акт самовольного захвата судебной власти, есть частная месть за причиненную обиду***. История дуэли, оправдывая этот отрицательный взгляд на нее, почти всюду представляет из себя историю борьбы с поединком не церкви только, но, главным образом, государства****. Выступив в жизни с характером личного отмщения за оскорбление чес-

* Например, генер. А.А. Киреев, выступивший в защиту дуэлей в статьях «Нового Времени» (№№ 8286, 8295, 8319 и 8618). Ср. его же «Письма о поединках» (СПб., 1899).

** Выражение митрополита Антония (Вадковского) из речи его по случаю столетней годовщины (со дня рождения) Пушкина, погибшего на дуэли.

*** Н.С.Таганцев. О преступлениях против жизни. Т. II. С. 328.

**** См. Hengstenberg. Das Duell und die christliche Kirche. S. 12 и дал.

ти, дуэль, с точки зрения государственной, не могла остаться не только дозволенным, но и уголовно-безразличным деянием. Государство как государство ни в каком случае не могло мириться с этим своеволием. В дуэли выражалось отрицание государства как формы общежития, направленной к охране прав и к их восстановлению, отрицание принадлежности именно ему права наказания. Дуэлянты ставили себя вне государственных законов, обнаруживали прямое нежелание им подчиняться, недоверие к власти, поставленной для того, чтобы разбирать дела их на основании законов. Этим именно воззрением на дуэль как на неуважение участников ее к авторитету государственной власти объясняется, почему эта власть с XV столетия (с Людовика XIV) выступает на борьбу с ней. Дуэлянты действительно вторгались в судебную деятельность государства, не давая ей возможности быть тем, для чего она и существовала, вследствие чего по силе действовавших законов подвергались смертной казни или конфискации имущества, лишались дворянства и даже свободы*. Впрочем, с течением времени дуэль потеряла свой противогосударственный характер, хотя отголоски этого взгляда на дуэль (по крайней мере, в части, касающейся наказания за нее) слышны еще и в настоящее время. Современный человек дуэлирует не столько потому, что претендует на принадлежащую ему роль судьи, сколько потому, что он обходит ее, не желая в глазах других казаться трусом.

В этом последнем соображении защитники дуэли почерпают важнейшие доводы в пользу необходимости дуэли. Так, генерал Киреев выдвигает в защиту дуэли уважение к чувству личной храбрости военного человека. «Обвинение в трусости, — говорит он, — не столь существенное для других классов общества, ложится нестерпимым бременем на честь офицера и может быть снято лишь самим обвиняемым и именно лишь посредством дуэли. Офицер или генерал, обвиняемый в трусости, ео ipso обвиняется в полной негодности, в том, что даром берет с государства деньги, что он недостоин носить свою шпагу и т.д. Тут, стало быть, для военного является необходимость доказать, что все это неправда, что он достоин носить свою шпагу и готов скрестить ее со шпагой оскорбителя». На все это рассуждение заметим следующее: если поглубже вникнуть в мотивы дуэли, то последняя окажется не храбростью, а именно постыдной трусостью перед мнением толпы — не подвигом, а слабостью духа. Для того чтобы отказаться от дуэли, нужно иногда большее мужество, нежели для того, чтобы принять вызов на нее. В таком случае человек показал бы, что он не боится общественного мнения, что ему дороже всего справедливость и истина, что из-за них он готов даже пережить мучительные

* Это можно проследить на истории хотя бы нашего русского законодательства о дуэли (См. нашу брошюру «Дуэль, ее история и критическая оценка с научно-богословской точки зрения». С. 12—14).

волнения ложного стыда (которого, по словам нашего великого поэта, «боится дико светская вражда»), слушая «шепот и хохотню глупцов». Кто способен правильно оценить психологию отказа от и поединка, тот поймет, что для этого нужно такое нравственное мужество, которым обладают немногие. Базаров Тургенева, отрицая дуэль теоретически, не нашел, однако же, в себе сил отвергнуть вызов Кирсанова. Но если так, то участие в дуэли надобно трактовать именно как трусость, а не как геройство. Онегин Пушкина, принявший вызов обиженного им друга, чувствовал, что он делает скверное дело. У него даже было явилась мысль отказаться от дуэли, но мысль эта не могла препобедить в нем трусливого опасения того, что скажет и подумает о нем свет. И сам великий Пушкин, столь ярко заклеймивший дуэль в своем «Выстреле» и «Капитанской дочке», погиб «невольником чести»*. Мы прощаем ему его дуэль, осужденную голосом церкви**, ради его огромных заслуг пред родиной, но все же нужно сознаться: смерть нашего величайшего поэта — далеко не геройская смерть, достойная подражания. Точно так же Лермонтов, по словам его биографа***, был «отъявленным врагом дуэли». «У него была твердость заклеймить дуэль как отвратительное порождение человеческой глупости****, но, — добавляет биограф, — ему не доставало твердости отказаться от этой глупости». Трусость дуэлянтов перед мнением света бывает так велика, что побеждает даже естественное чувство самосохранения*****. Вот почему, по замечанию генер. Драгомирова, «действительно храбрый презирает дуэль»******. В самом деле, такой высокий представитель военного духа, как, например, наш гениальнейший полководец Суворов, никогда «не про-

---

* Лермонтов. На смерть Пушкина.

** Слово Никанора, архиеп. Херсонского, по случаю 50-летия со дня смерти Пушкина. Ср.: слово митр. Антония по поводу 100-летия со дня рождения Пушкина. Санкт-Петербургский митр. Серафим, уклонившийся от личного участия в отпевании убитого на дуэли Пушкина, заметил: «Мимо осужденного церковью поединка пройдем с прискорбным молчанием».

*** См. биографию Лермонтова в пятом издании Глазунова.

**** И действительно, описанная Лермонтовым в «Герое нашего времени» дуэль Печорина с Грушницким отвратительна в высшей степени. Так изобразить дуэль мог только убежденный противник ее.

***** Довольно удачное определение храбрости дуэлянтов находится у Фонвизина в его «Недоросле». Автор различает два рода храбрости — храбрость сердца и храбрость души, справедливо отдавая предпочтение последней. «Храбрость сердца, — говорит его Милон, — доказывается в час сражения, неустрашимость души — во всех положениях жизни... Как мала душа того, кто за безделицу вызывает на дуэль, пред тем, кто вступится за отсутствующего, которого честь при нем «клеветники терзают» (Соч. С. 93. СПб., 1866).

****** Дуэль. Киев, 1900. С. 3.

игрывавший ни одной баталии», ненавидел дуэль всеми силами своей мужественной души. Суворов на своем веку получил три пощечины, но на дуэль своих оскорбителей не вызывал, и даже однажды, при встрече с Нащекиным, давшим ему пощечину, убежал от него, с усмешкой приговаривая: «Я его боюсь, он дерется»*. Что же, и великий Суворов, ни разу не отомстивший за пощечину, был жалкий трус?

Другой защитник дуэли, юрист (кажется единственный) А. Лохвицкий, как бы дополняя ту же аргументацию Киреева о необходимости этой кровавой расправы в военной среде, пишет: «Кто рискует своею жизнью, следуя, положим, глупому предрассудку, тот все-таки показывает, что он не трус, что он не задумается принести жизнь в жертву отечеству в случае необходимости. Политика заставляет щадить эту гордую энергию духа, которая бывает часто нужна государству. Оттого в особенности дуэли между военными пользуются снисхождением** Однако между патриотизмом и дуэлью вряд ли есть что-либо общее. Чем более нужна жизнь известного человека для отечества, тем в большей степени он должен дорожить ею, не рискуя собою по причинам пустым и ничтожным. Кто дорожит своею жизнью для блага и величия родины, тот скорее всего поступит так, как поступил некогда римский полководец Марий перед сражением при Aquae sextiae, когда был вызван вождем Кимвров на поединок. Он отвечал ему: «Если Кимвру жизнь не нужна, то он может повеситься»***.

Если в патриотизме выражается преданность государственной идее, то в дуэли, напротив того, обнаруживается отрицание государственного суда, по крайней мере, в делах оскорбленной чести, или проявляется личное, подчас весьма мелкое, чувство. Гордая энергия духа, которой дорожит государство, сказывается вообще не в дуэлях, где, как уже было замечено, скорее обнаруживается трусость перед общественным мнением, нежели храбрость. И завзятые дуэлянты бывают обыкновенно плохими воинами, трусливо прячутся от действительной опасности и даже способны бывают на измену отечеству (Швабрин в «Капитанской дочке»). Да и подвиги военной храбрости совершаются по совершенно иным побуждениям и при совсем других условиях и обстоятельствах, чем дуэли, благодаря которым только гибнут безвременно лучшие люди страны (Пушкин, Лермонтов и др.). Наконец, большая снисходительность к дуэли в военном сословии сравнительно с другими классами общества вносит глубокий разлад в общее наше законодательство и несправедлива как противоречащая началам равенства всех пред законом. В таком случае военные как бы получают большую возможность ограждать свою честь двумя способами:

* Драгомиров. Дуэль. С. 2.

** Курс русского уголовного права. 1871. С. 570 и дал.

*** Gneist. Der Zweikampf und die germanische Ehre. 1848. С. 24.

кроме обыкновенного общего для всех гражданского суда, еще способом черезвычайным — дуэлью. Но разве нет других профессий, кроме военной, где может показаться необходимым последний способ защиты чести? Быть может, видный общественный деятель, судья, педагог и др. понуждаются в таком способе не менее офицера. Или офицерам первым предоставлено то, что потом будет дано и другим? Но не о распространении дуэлей (хотя правила от 13 мая 1894 года о разрешении дуэлью ссор между офицерами, по-видимому, направлены и на это) следует заботиться, а, напротив, о скорейшем воспрещении их одним общим законом для всех сословий.

После всего сказанного в оправдание выставляемых в пользу дуэли аргументов едва ли можно согласиться с общим замечанием Киреева, что дуэль «при данном, неудовлетворительном в культурном отношении, состоянии общества есть печальная необходимость, есть зло, необходимое для отвращения зла еще большего». Признавать зло необходимым или неизбежным — значило бы целью оправдать средства, разделяя, таким образом, осуждаемое христианством учение, будто «можно делать зло, чтобы вышло добро» (Рим. 3, 7). Принять это иезуитское правило — значило бы закрепить существование дуэли и признать полнейшее бессилие церкви и государства в борьбе с этим вредным предрассудком* в деле восстановления оскорбленной чести.

Особый вид внешней чести составляет так называемая служебная или должностная (сословная, по не так удачному названию проф. М.А.Олесницкого**) честь, которая будучи выражением общественного уважения к заслугам и достоинствам человека и относясь также к совершенствам внешнего его благосостояния, связана с тем или иным почетным служебным положением в обществе. Шопенгауэр так определяет эту честь: «Она заключается во всеобщем мнении других, что человек, занимающий свою должность, действительно имеет все необходимые для этого качества и во всех случаях точно исполняет свои обязанности. Чем важнее и шире круг действий человека в государстве.., тем выше должно быть и мнение о нем.., следовательно, выше и степень чести, выражением которой являются его ордена, титулы и т.д.***.

Такая служебная честь, соединенная с известными общественными преимуществами человека в государстве, признается и христианством. Христианство рассматривает, государство как жи-

* Калинин. Дуэли в офицерской среде / Военный сборник. 1894. № 8. С. 346. Кроме цитированных сочинений о дуэли можно указать на следующие статьи: В.А.Крылов «Честь — современные понятия о ней и оценка их с христианской точки зрения / Вера и Церковь», 1902. Кн. 1—7; Д.И.Введенский «Должно ли и можно ли оправдывать дуэль?» / Вера и Церковь. 1899. Кн. 6.

** Из системы христианского нравоучения. С. 399.

*** Афоризмы и максим». Т. I. С. 84 и дал. СПб., 1892.

вой организм, каждый член которого несет свою, необходимую всем, а через это и себе самому службу, так что силы и способности каждого тратятся не на что-то отвлеченное, но на окружающих его людей и на него самого. Отсюда следует, что каждый отдельный человек делает свое дело возможно лучше до двоякому побуждению — любви к ближнему и к себе самому, и потому заслуживает почтения, или почести, сообразно своей деятельности. Богаче одаренные, умственно и нравственно, которых во всяком народе гораздо менее по сравнению с остальной народной массой, отправляют труднейшую и сложнейшую работу, делают для других несравненно больше, чем для себя, и достойны поэтому большего почтения и уважения. Начальник «не напрасно носит меч» (Рим. 13, 4), т.е. не для украшения только или устрашения, но для действительного обуздания злодеев, а потому и почитается по достоинству. Высшие должностные лица, которым дана власть над другими, поставлены Самим Богом (Ин. 19, 9—11. Ср, 3, 3, 27, 31; Рим. 13, 1—2, 4, 6 и др.), так что Его в лице власть имущих и надобно чтить. Властители — «Божии служители, сим самым постоянно занятые» (Рим. 13, 6), обязанные «служить Господу» и «почитать Сына» Его (Пс. 2, 11—12). Поэтому чем выше служебное положение человека в обществе, тем большее почтение к нему; всякому отдается только должное: «Кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» (Рим. 13, 7). Слово Божие ясно предполагает почетные должности в общественной жизни и в том случае, когда говорит о духовных пастырях: «Достойно начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь.., трудящийся достоин награды своей» (1 Тим. 5, 17—18. Ср. Втор. 25, 4; Мф. 10, 10). Подобным образом и св. отцы Церкви не отвергают общественных преимуществ и не считают их предосудительными для христианина. «Не странно и не вне порядка, — пишет св. Григорий Богослов, — что многие богомудрые из подначальных восходят на степень начальника; сие не вопреки правилам, какие предписывает любомудрие, и не предосудительно»*. Христианство учением о чести служебного положения в обществе преследует свою постоянную и высокую цель — созидание Царства Божия в царстве человеческом, мирно и без насилия проникая и совершенствуя все общественные отношения людей.

С точки зрения этого христианского понятия о чести общественного служения представляется неосновательным взгляд на служебную честь проф. Экштейна, по мнению которого она будто бы «не имеет в основании своем оценки достоинства лица». По нему, «честь пришита к должности, которая «представляет собою государство и заимствует от последнего свое достоинство. Должностная честь, озаряющая своим блеском известное лицо как носителя должности есть лишь отблеск чести государства. Почет ищет для



* Творения. В русск. перев. Т. 1. С. 14. Ср. С. 18.

себя осязаемый объект и находит его в носителе должности*». Изложенный взгляд на честь, очевидно, внешне-юридический, механический: по нему, не государство служит людям, как бы следовало, а наоборот. Этот взгляд, рассматривая человека «как простой винтик в государственной машине», берет его чересчур оторванным от личной жизни, почему и не согласен с христианским воззрением на должностную честь, не отделяющим должности от самой личности и ее качеств.

Ап. Павел говорит: «Если кто епископства желает, доброго дела желает» (1 Тим. 3, 1), а епископство, по принадлежащему ему праву рукоположения, есть почесть, в смысле высшего служебного положения в Церкви**. Но вслед за тем апостол указывает, какими качествами должен отличаться епископ как предстоятель Церкви, занимающий почетнейшее место в церковном обществе: он должен быть непорочен, трезв, целомудрен, благочинен, честен, страннолюбив, учителен и проч. (1 Тим. 3, 2—7, Ср. Тит. 1, 6—9). Значит, желание чести как почетной должности в обществе, само по себе не предосудительное для христианина, может быть даже добрым желанием, только при непременном условии искреннего стремления быть достойным этой должности, украшая свою жизнь добрыми делами. «Если непременно желаешь славы, хочешь быть виднее многих и не терпишь быть вторым, — пишет св. Василий Великий, — то честолюбие твое, подобное какому-то потоку, направь к приобретению добродетели. Ни под каким видом не желай... заслуживать одобрение чем-либо мирским. Ибо это не в твоей воле. Но будь справедлив, целомудрен, благоразумен, мужествен, терпелив в страданиях за благочестие. Таким образом... при больших благах приобретешь большую знаменитость: потому что добродетель от нас зависит... а... высота сана не от нас зависит***». Но, с другой стороны, также желание чести служебного положения никогда не должно переходить в домогательство высоты почестей, свидетельствующее о гордой самоуверенности домогающегося и недостатке в нем христианского смирения (Мф. 20, 20—28; 23, 5—12; Ин. 5, 44). «Никто сам собою не приемлет этой чести, но призываемый Богом» (Евр. 5, 4), который лучше нас знает меру наших достоинств и способностей, а, следовательно, и земное призвание, обусловливающее собою наше небесное призвание, стремление... к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе» (Филип. 3, 14). Усиленное стремление к почести указывает даже на то, что мы ищем не большей возможности и случаев

* Честь в философии и в праве. СПб., 1895. С. 68.

** Св. Иоанн Златоуст. Беседа XI на 1 посл. к Тимофею. СПб., 1859. С. 145; Епифаний Кипрский. Haeres. LXXV. С. 4. Т. II. P. 508. Paris, 1858. Ср. Троицкий. Послания св. ап. Павла к Тимофею и Титу. Казань, 1884. С. 157—178.

*** Творения. Изд. 3. Ч. IV. Сергиев Посад, 1892. С. 17—177.

быть действительно полезным для наших ближних, а больших прав или выгод пред другими; поэтому оно ни в каком случае не свойственно христианину.

# Нравственные отношения и обязанности христианина как индивидуума по отношению его к ближним

## Человеколюбие

### LIII

*Понятие о христианском человеколюбии. — Всеобъемлемость христианской любви к ближним. — Законность преимущественной любви к некоторым из наших ближних. — О любви ко врагам*

Сущность нравственных отношений и обязанностей наших по отношению к ближним заключается в любви к ним, в человеколюбии. По учению ап. Павла, «все мы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28), как живые члены одного тела, как родные члены одной семьи. «Принимай же всякого с чувством родства, как родного, как брата, — пишет преосв. Феофан. — Братская любовь — вот истинное расположение, господствующее между христианами! Встретив брата по крови, мы все забываем и чувствуем главным образом одно то, что он брат. Такое настроение должно быть у нас и в отношении ко всякому христианину»*. «Будьте братолюбивы друг ко другу с нежностью», — заповедует тот же апостол (Рим. 12, 10). Что же такое братская христианская любовь? Под именем христианской любви к ближним разумеется такое доброе расположение души, по которому христианин не только не желает и не делает зла другим, но искренно и постоянно желает им всякого блага и деятельно печется об их счастье и нравственном совершенстве, для достижения высшего их назначения во времени и вечности. Таким образом, истинное свойство братской любви определяется благорасположением, благожеланием и благопочтением. Благожелание есть ощущение удовольствия от общения с любимым существом. Благожелание — естественное следствие благорасположенности: кому приятен другой, тот желает ему всего хорошего. Истинное благожелание услаждается благом другого и старается споспешествовать его счастью, почему переходит в деятельное попечение о благе ближнего (1 Ин. 3, 18; Гал. 6, 2).**

* Начертание христ. нравоучения. М., 1891. С. 425.

** Еп. Феофан. Начертание христианского нравоучения. С. 426—428.

Истинная любовь христианская имеет такую силу и полноту благорасположения, благожелания и благопопечения в отношении к ближним, что не щадит ничего, чем можно искупить благо ближнего своего, и внушает человеку жертвовать даже самой жизнью своей для этой цели, если только такой жертвой можно доставить пользу другому. «Нет больше той любви, — учит Христос Спаситель, — как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13).

Уже простой здравый смысл ясно говорит, что люди как богоподобные создания одного Отца Небесного, предназначенные для участия в вечном блаженстве будущего Царства Христова, должны взаимно любить друг друга. К прискорбию, заповедь Божия о любви к ближним в язычестве была искажена и затемнена. Христианство в отношении к людям учит нас стоять выше языческого оптимизма и языческого пессимизма. Легковерный оптимизм язычников находил всех людей одинаково совершенными и обнаруживался во всякого рода человекообожании. Против такого наивного преувеличения в оценке людей Иисус Христос выражается весьма определенно: «Никто не благ, как только один Бог» (Мк. 10, 18). «Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков...» — сказал Он своим ученикам, посылая их на проповедь. — «Остерегайтесь же людей». (Мф. 10, 16—17); этими словами Христос решительно опровергает всякое одностороннее филантропическое воззрение на человека. «И мы подобные вам человеки, — говорили Варнава и Павел язычникам, разодрав свои одежды, когда последние хотели принести им, как богам, жертвоприношение, — и благовествуем вам, чтобы вы обратились от сих ложных к Богу Живому» (Деян. 14,15).

Точно так же христианство в своей оценке людей противоположно и языческому аристократически-гордому пессимизму. Презрение к людям (например, к рабам и женщинам) — это основная черта древнего язычества, идущая рука об руку с человекообожанием. Уже один из семи мудрецов Греции — Биас сказал о людях вообще: «масса дурна»; Сенека и Тацит не раз высказывали мрачный, мизантропический взгляд, и Лукиан сознается, что он ненавидит преобладающее большинство людей, так как оно состоит из обманщиков и обманутых.

Мировоззрение Конфуция, будучи существенно связано с разделением людей на сынов неба и земли, уже через это крайне умаляет значение человеческой личности.* Тоже делает и браминизм. Недаром он делит людей на касты, между которыми возможна не любовь, а именно взаимное презрение**. Недаром и

* Еп. Хрисанф. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Т. 1. СПб., 1873. С. 137 и др.

** И в буддизме, выросшем на почве браминизма, тоже нет места для любви к людям, ибо привязываться к ним сердцем и жить для них значило бы, с буддийской точки зрения, прикрепляться к сансаре — к этому миру, вообще к бытию и к жизни, которые суть зло и

последователь пессимистической этики браманизма, Шопенгауэр, в теории, учащий сострадать ближнему, в то же время откровенно говорит о своем презрении к людям. По его словам, «ни на минуту нельзя терять из виду убеждение, что приходишь в мир, населенный морально и интеллектуально жалкими существами, общения с которыми по возможности следует избегать. Себя же, пока находишься с ними, должно считать и держать как какимнибудь браминам среди судр и парий. Вернейшее средство против двуногих bipeds, как обыкновенно он называет человеческий род, это — презрение»*.

Правда, и христианство провозглашает, что весь мир лежит во зле (1 Ин. 5, 19). Но с этим своим учением о всеобщей греховности человеческого рода оно соединяет учение о нравственном достоинстве человека, созданного по образцу Божию, одаренного высокими духовными свойствами и способностями, искупленного бесценной кровью Богочеловека, призванного к самому тесному единению с Богом и предназначенного к бесконечному совершенствованию и неотделимому от него вечному блаженству. Под влиянием этого христианского учения о высоком достоинстве и предназначении человеческой природы врожденное человеку влечение к себе подобным неизбежно переходит у всякого истинного христианина в сознательную и живую любовь к ним. Вместо ложно-пессимистического презрения к людям христианин научается от Иисуса Христа признавать достоинство созданной по образу Божию личности во всяком, даже самом порочном человеке (Лк. 7, 39; 19, 7); его пороки должны возбуждать в нас презрение, но сам он заслуживает сострадания; отсюда наш долг — стараться об его исправлении (Ин. 8, 3—11). Если бы мы имели любовь, — пишет св. Авва Дорофей, — то сия любовь покрывала бы каждое дело, как и делают святые, видя пороки людей. Кто столько ненавидят грех, как святые? И однако же они не ненавидят согрешающего... но сострадают... все средства употребляют, чтобы спасти его»**.

Если же сам Спаситель говорит: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями, чтоб они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Мф. 7, 6), то Он высказывает этим не презрение свое к людям, а божественный приговор и увещание.

Научая нас в наших отношениях к ближним избегать двух указанных языческих крайностей, т.е. обманчивых представлений о человеческих совершенствах и сопутствующего им презрения к людям, христианство восстанавливает тем самым заповедь

избавление от которых составляет долг каждого человека (Келлог. Буддизм и христианство. Пер. с англ. проф. Орнатского. Киев, 1893. С. 233 и др.).

* Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 207.

** Авва Дорофей. Поуч. и посл. 1856. Поуч. 6. С. 88—89.

Божию о любви к ближним в ее первоначальной чистоте, обновляет ее и облагораживает.

По христианскому учению, заповедь о любви к ближним неразрывно связана с заповедью о любви к Богу, даже составляет существенную часть ее. Любовь к Богу требует, чтобы мы любили Бога для Него Самого и больше всего, и себя самих, и ближних любили только для Бога. Поэтому Христос с заповедью о любви к Богу непосредственно соединяет заповедь о любви к ближним: «Вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22, 39—40). Некоторые церковные писатели изображают Царствие Божие, в котором тесная связь между любовью к Богу и ближним очевидна всем и каждому, под образцом великого и вечного круга. Центр этого круга есть Сам Бог, а радиусы Его — члены церкви Христовой, люди. Нельзя приблизиться к центру, не приблизившись в то же время и к радиусам. Напротив, чем больше приближается христианин, один из радиусов, к своим ближним — другим радиусам, тем ближе он к центру, т.е. чем больше мы любим ближнего, тем больше любим Бога.*

Причина теснейшего соединения обеих заповедей та, что все люди некоторым образом представляют собою как бы одну великую Божью семью. Бог есть Отец всех людей, все мы между собою братья, дети одного Отца Небесного, самое существо Которого отражаем в себе; все мы «освящены единократным принесением Тела Иисуса Христа» (Евр. 10, 10. Ср. ст. 14), однажды навсегда «принесшего Себя в жертву» (Евр. 9, 28), и предназначены к участию в вечном блаженстве. Отсюда это безусловное требование правильного порядка вещей, чтобы общая родственная связь обнимала собою всех членов семьи. Такая связь и есть любовь к ближним. Мы не можем истинно любить Бога, не любя ближних (1 Ин. 4, 20—21). Любя больше всего Бога, христианин не может не любить и того, кого любит Бог, т.е. всякого человека, кто бы он ни был; он любит Бога во всех сынах Божиих и всех людей в Боге как общем их Отце: «Что мы любим детей Божиих, — говорит ап. Иоанн, — узнаем из того, когда любим Бога» (1 Ин. 5, 2). Кто искренно и горячо любит своего друга, тот не может не любить и его сына. Все люди — чада Божии, искупленные крестною смертью Спасителя, и сонаследники Его Небесного Царства. Поэтому мы и должны любить всех людей**. «Всех почитайте, — говорит ап. Петр (1 Петр. 2, 17). Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви» (Рим. 13, 8); «будем делать добро всем» (Гал. 6, 10. Ср. 1 Фесс. 3, 12; 5, 14), — увещевает ап. Павел.

* П.В. Никольский. Эгоизм и альтруизм с христианской точки зрения / Вера и Церковь. 1903. Кн. 5. С. 721.

** Cathrein. Die katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien. S. 384—385.

Всеобъемлемость христианской любви, простирающаяся на всех людей, какого бы происхождения, звания и состояния они ни были (Лк. 10, 29, 37; Деян. 17, 26), не возбраняет нам, однако же, питать и особенную, предпочтительную любовь к некоторым лицам, к которым мы поставлены в ближайшие отношения по связи исповедуемой нами веры, кровного родства, тесной дружбы или по каким-либо благодеяниям. Иметь преимущественную любовь к некоторым из наших ближних совершенно в порядке вещей; с такими людьми мы чаще встречаемся на жизненном пути, чаще пользуемся их одолжениями и сами оказываем им одолжения и проч.; между тем как другие лица, с которыми мы не вступаем в непосредственные отношения, представляются нам какими-то не столько конкретными, сколько абстрактными величинами*. Само слово Божие высказывается в этом же смысле, допуская разные степени нашей любви к людям, ибо не иной кто, как Сам Бог ставит нас в особое ближайшее отношение к некоторым из них (Мф. 19, 6). Так, прежде всего Сам Иисус Христос называет заповедью Божиею заповедь Моисея об особом почитании отца и матери и об особой заботливости о них и осуждает фарисеев за непочтительное и беззаботливое отношение к их родителям (Мк. 7, 9—13). Что касается самих родителей, то, по учению Господа, их любовь и попечительность должны быть направлены прежде всего на их собственных детей (Мф. 15, 26; Лк. 11, 11—13). Охлаждение и попрание родственных уз Спаситель считает вообще признаком крайнего нравственного падения людей (Мк. 13, 12 и др.; ср. в обратную сторону 1, 29—31). К самим ученикам Своим относился Он не с безразборчивой любовью, удостаивая некоторых из них особенной любви и особенной близости к Себе (Ин. 13, 23). И из других ближайших последователей Иисуса Христа некоторые пользовались таким Его расположением, что даже назывались дорогим именем Его друзей (Ин. 11, 5, 36). Некоторые из лиц, изредка и случайно приходивших к Спасителю за разрешением тех или других своих недоуменных вопросов, вызывали в Нем предпочтительную любовь к себе (Мк. 10, 21). Равным образом преимущественную любовь и внимание оказывал Он тем, кто приняли Его учение и сделались Его последователями (Ин. 17, 9), прилагая к ним даже нежно-родственные наименования (в духовном, конечно, смысле) матери, братьев и сестер (Мф. 12,46—50). Самих учеников Своих Спаситель побуждал к тому, чтобы они проявляли к достойнейшим и любовь наибольшую (Мф. 10, 11 и дал.).

Поэтому было бы несправедливо видеть в некоторых словах Иисуса Христа отрицание того, чему Сам же Он учил. Так, например, ничего не говорят против законности особой любви

* Проф. А.А.Бронзов. Сущность христианского учения об отношениях человека к ближним / Христианское чтение. 1897. Ноябрь. С. 254.

к родственникам слова Спасителя, сказанные Им двум лицам, колебавшимся немедленно последовать за Ним и просившим дозволения то похоронить отца, то проститься с домашними. Первому Он ответил: «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов; а ты иди, благовествуй Царствие Божие», а второму заметил: «Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия» (Лк. 9, 59—62). Этот ответ Иисус Христос дал призывавшимся Им к благовествованию Царствия Божия ввиду их особенных (индивидуальных) родственных отношений, видимо, неблагоприятных для их немедленного последования за Ним. Что именно такой смысл имеют указанные слова Спасителя, за это ручается уже Его одобрительное отношение к родственным чувствам в других случаях (Мк. 1, 29—31). Точно так же не воспрещается предпочтительная любовь к некоторым людям в словах Иисуса Христа, что Отец Небесный «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5, 45). Этим Спаситель требует от нас только того, чтобы мы любили не некоторых лишь лиц, нам близких и угодных, но вовсе не указывает на незаконность преимущественной любви к тому, к кому следует питать ее. На благодетельствование Бога не только праведникам, но и грешникам, надобно смотреть как на проявление педагогической мудрости и благости Отца Небесного, а не как на выражение безразлично-одинаковой любви ко всем людям.

Не отрицается нравственное право предпочтительной любви к некоторым людям и в учении апостольском. Ап. Павел различает любовь к ближним и любовь к братиям, под которыми он разумеет собственно сродных по вере (Рим. 8, 17, 29; Гал. 3, 26; 4, 26; Евр. 3, 1; 13, 1). «Доколе есть время, — убеждает нас апостол, — будем делать добро всем, а наипаче своим по вере» (Гал. 6, 10). Пренебрежительное отношение к родственным связям служит, по нему, как и по учению Самого Иисуса Христа, несомненным и печальным признаком нравственного падения человека: «Если же кто о своих, и особенно о домашних, не печется, тот отрекся от веры, и хуже неверного» (1 Тим. 5, 8). Преимущественной любовью к некоторым из наших ближних мы должны учиться любить и всех ближних, как говорит ап. Павел: «Вас Господь да исполнит и преисполнит любовью друг к другу и ко всем, какою мы исполнены к вам» (1 Фесс. 3, 12).

Стараясь набросить невыгодную тень на христианское учение о предпочтительной любви к кому-нибудь из людей, гр. Л.Толстой приводит различные соображения в доказательство незаконности и вреда таковой любви. Так он утверждает, будто бы всякая предпочтительная любовь вызывается эгоизмом и преследует чисто эгоистические цели. Когда человек говорит, что он особенно любит свою жену, или своего ребенка, или друга, он говорит этим только то, что присутствие таких лиц

увеличивает благо его личной жизни*. Значит в основе любви к избранным лицам, по мнению гр. Л.Толстого, лежит эгоизм, забота о личном благе.

Но едва ли можно видеть эгоизм во всякой преимущественной любви к родным, к друзьям и т.д. Предпочтительная любовь к таким лицам была бы только в том случае эгоистической, когда бы мы ценили в них лишь средства и условия своего собственного благополучия. Но такая любовь есть любовь фальшивая. Между тем, у Толстого все отрицание преимущественной любви к кому бы то ни было построено на уродливых ее проявлениях. Действительная, истинно христианская любовь, преимущественно останавливающаяся на ком-либо из людей, отнюдь не вытекает из эгоизма. Напротив, христиански любящий кого-нибудь предпочтительной любовью сам готов ради него нести всякие жертвы и делать все приятное и полезное ему. Возьмем хотя бы, например, мать, истинно любящую своего сына или свою дочь. На какие жертвы она бывает способна, лишь бы дети ее были благополучны и счастливы?**

Гр. Толстой отвергает предпочтительную любовь к известным лицам и на том основании, будто бы она как выходящая из эгоистических стремлений личности лишь является источником скорбей и страданий для любящих и любимых. Не видим ли мы, например, как питающий любовь к женщине сам страдает от этой любви и заставляет страдать любимое существо? и т.п.*** Но и эта мысль Толстого не может служить основанием для отрицания рассматриваемой любви.

Преимущественная любовь к кому-нибудь из людей не годится потому, что она сопряжена с известными ограничениями. Но разве соединена с этими последними только такая любовь? Огорчений не знает лишь полное равнодушие к людям. Любящие же обыкновенно терпят некоторые страдания, и если они страдают, видя, например, невозможность смягчить и облегчить жгучее горе любимых лиц, то это страдание почтенно, поскольку оно умеренно и небезнадежно. В особенности это нужно сказать о страданиях любви истинного христианина, верующего в премудрую и всеблагую волю Божию. Недаром об истинно христианской любви ап. Павел отзывается, что она долго терпит, всего надеется, все переносит и т.д. (1 Кор. 13, 4—8).

Независимо от воли Божией, требующей от нас особенной любви к некоторым людям, самое сердце наше, если оно нравственно не испорчено, невольно влечется к ним с особенной силой. Такая любовь представляет собой вполне естественное и нормальное явление, и иметь ее совершенно согласно с чувством и разумом нашей природы. Мало того. Не питать предпочтительной любви к

* Гр. Л.Толстой. Собр. соч. Изд. 1. Т. XIII. С. 25—26.

** Проф. А. Гусев. Любовь к людям в учении графа Л.Толстого и его руководителей. Казань, 1892. С. 91—94.

*** См. Л.Толстой. Ueber Leben. Leipzig, 1889. S. 152—153.

кому бы то ни было значит ни к кому не иметь никакой любви. Кто говорит, что он безразлично одинаково относится ко всем людям и не питает какого-нибудь преимущественного расположения ни к одному человеку, тот совершенно равнодушен к людям и вовсе не любит их. Ибо хотя люди имеют и одинаковую природу, но не все одинаково близки нам, не все производят одинаковое впечатление на нас. По словам св. Иоанна Златоуста «любовь, одинаковая ко всем, будет не любовь, а равнодушие»*. Поэтому Толстой, проповедуя совершенно одинаковую любовь ко всем людям, тем самым отрицает всякую любовь к ним.

Однако допущение предпочтительной любви к некоторым людям не может и не должно повести к индифферентному, или безразличному, отношению ко всем остальным людям, имеющим все же права на братское расположение к себе других. Даже врагов не должно исключать из сферы любимых существ. Это требует от нас Сам Иисус Христос: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего (Лев. 19, 17—18). А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте ненавидящих вас» и молитесь за обижающих вас и гонящих вас (Мф. 5, 43—44). Заповедь Спасителя о любви к врагам вменяет нам в обязанность, по крайней мере, не лишать врага обычных проявлений нашей любви, которые мы должны обнаруживать в отношении ко всем людям. К такой любви к врагам обязывает нас и учение апостольское. Так, ап. Павел наставляет: «Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте... Никому не воздавайте злом за зло; но пекитесь о добром пред всеми человеками. Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напои его» (Рим. 12, 14, 17, 20, Ср. 1 Фесс. 5, 15—16; 1 Петр. 3, 8—9).

Учило ли язычество греко-римского мира о любви к врагам? В науке доселе нет согласного решения этого вопроса. По мнению одних исследователей, античная гуманность, не чуждая принципов эгоизма, «не могла включить в сферу своих нравственных понятий идею милостивого отношения и любви к личному врагу»**. Другие ученые, напротив, в язычестве классического мира в самую древнюю эпоху его существования находят следы учения о любви к врагам, правда, не в форме ясно сознанной нравственной необходимости этой любви, а в форме смутного предчувствия высокой моральной истинности подобной любви, инстинктивного одобрения лучшими представителями греческого народа спорадических проявлений благожелательного, великодушного отношения к врагу. К концу же истории античного мира, у стоиков римского периода, эти инстинктивные предчувствия приобрели характер заповеди, требующей любви к врагу как постоянной формы нравственных отношений. Но и в позднейшей стоической философии эти мыслители не видят учения

* Творения. Т. XI. Кн. 1. СПб., 1906. С. 233.

** Schneidewi. Die Antike Humanitat. Berlin, 1907. S. 202 и дал.

о внутренно-сердечной любви к врагам, так как едва ли можно назвать любовью в христианском смысле этого слова милосердие в отношении к врагу, которое объяснялось исключительно эгоистической заботой язычника о достижении и сохранении собственного благополучия*.

Из приведенных двух противоположных друг другу взглядов древнего язычества на учение о любви к врагам последний как более или менее согласный с историческими фактами, само собой разумеется, намечает в общем более правильное решение вопроса, чем первый взгляд на этот предмет**. Решительно нельзя согласиться с упомянутым суждением Шнайдевина, будто в этическом мировоззрении язычества не существовало никаких представлений о любви к врагам; иначе как бы язычник мог усвоить всю широту и глубину откровенного учения об этом предмете? Несовершенное раскрытие в языческой морали идеи любви к врагу не свидетельствует о небытии в ней самой этой идеи. В язычестве было учение о любви к врагам, но не такое, какое было в ветхозаветном иудействе и тем более не такое, какое есть в христианстве. Отказаться от мщения врагу почиталось и у язычников, как почиталось это в Ветхом Завете и почитается в Новом, нравственно-доблестным делом, но при этом имелись в виду особые случаи, по преимуществу такие, когда происходила борьба между неприятелями и восторжествовавшая сторона воздерживалась от жестокости над побежденным или даже вместо зла делала ему какое-нибудь добро. Что же касается общих правил взаимного отношения людей между собой, то у язычников не существовало нравственной обязанности для каждого быть всегда и во всех случаях бескорыстно благожелательным к другим. Что некоторые люди могли быть врагами друг другу, это считалось столь же естественным, как и то, что другие могли быть друзьями между собой. Не то мы видим у последователей истинной религии.

---

* Waldmann. Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christenthum. S. 1—16, 86. Справедливо говорит Лютардт по поводу учения о любви к врагам одного из наиболее выдающихся представителей стоицизма, именно Марка Аврелия: «Едва ли можно сказать прекраснее, чем сказал Марк Аврелий в вышеприведенных словах. Представляется иногда, что здесь слышишь слова Священного Писания, даже слова Самого Христа.., но это только слова, прекрасная теория, которая не дает никаких сил для ее осуществления; это только внешнее подобие (христианству), форма, не наполненная соответствующим содержанием. (Luthardt. Die Antike Ethik in der Geschichtlichen Entwicklung, als Einleitung in die Geschichte der christlishen Moral. Leipzig, 1887. S. 165—166.

** См. об этом: В. Никольский. Христианское учение о любви ко врагам в его отношении к учению классической древности / Православный собеседник. 1911. Январь—март и июнь) и М.Л. Сравнение античной морали с христианской по вопросу о любви к врагам / Вера и разум. 1908. №№ 22—24.

Уже еврею запрещалось законом Моисея «враждовать на брата» своего даже и в сердце, «мстить и иметь злобу на сынов» своего народа; вместо этого, напротив, ему повелевалось любить ближнего, как самого себя (Лев. 19, 17—18), любить в том числе и врага своего: «Если найдешь вола врага твоего, или осла его, заблудившегося; приведи его к нему. Если увидишь осла врага твоего упавшим под ношею своею; то не оставляй его; развьючь вместе с ним» (Исх. 23, 4—5). Евреи обязаны были любить и врагов своих не по каким-либо эгоистическим мотивам, вроде, например, желания сохранить мир с врагом ради собственного душевного спокойствия (эпикурейская и стоическая атараксия), а в силу, конечно, того сознания, что все люди как происшедшие от одних прародителей и имеющие одного Создателя-Бога суть братья между собой, связанные общностью своей судьбы и проч.*.

Но что в данном случае вменялось ветхозаветным законом в обязанность еврею, того, разумеется, не мог отменить новозаветный закон: «люби ближнего твоего, как самого себя» (Гал. 5,14); закон, гласящий: «Если вы будете любить любящих 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»? (Мф. 6,47—48). Отсюда понятно, почему основания, располагающие подзаконного человека любить даже врага, остаются и в христианстве, которое учит о едином Боге (1 Тим. 2, 5) всех — не иудеев только, но и язычников (Рим. 3, 29), о произведении Им всего рода человеческого «от одной крови» (Деян. 17, 26). Эти основания любви ко врагам в Новом Завете умножаются еще другими: Господь Иисус Христос, искупив всех людей от греха, проклятия и смерти (Гал. I, 4; I Ин. 4, 9—10), соделал их «сынами Божиими по вере» в Него (Гал. 3, 26); все они отныне «члены друг другу» (Еф. 4, 25), братья и соучастники вечной жизни.

Любовь христианина к врагу есть необходимое выражение его общего любовного настроения в отношении к ближнему, в силу которого (настроения) у него не должно быть различия между другом и врагом. Те, кто обычно называются нашими врагами, в сущности не являются таковыми. Мы очень часто считаем своими врагами таких людей, которые по тому или другому вопросу держатся иного мнения, чем мы. Между тем эти лица также стремятся к добру, и только другим путем, по сравнению с нами, или же вообще их индивидуальность так отлична от нашей, что у нас не может быть большого сочувствия к ним. Врагом можно почитать только того, кто питает к нам ненависть и старается всячески вредить нам. Но таких врагов никто не имеет много. И настоящий такой враг наш — толь-

* Относительно учения в Ветхом Завете о любви к ближним, в частности, к врагам. См. Steinthal. Allgemeine Ethuk. Berlin, 1885. S. 122—124.

ко диавол. Обыкновенно же враждующий против нас не враг наш, а, скорее, заблуждающийся, больной брат; поэтому не ненавидеть его мы должны, а только любить и, любя, лечить, направлять на истинный путь. «Ты здоров, — пишет св. Иоанн Златоуст, — ты можешь видеть, а он во тьме... Приди же к нему, как врач к больному. Говорит ли кто-нибудь из врачей: такой то болен, поэтому я не пойду к нему? Напротив. А не тяжелее ли всякой болезни гордость и гнев?»* Конечно, благотворение врагу не всегда бывает ему приятным. Для врага было бы легче, он чувствовал бы себя покойнее, если бы мы сами питали к нему враждебные чувства. В противном же случае он будет чувствовать себя безответным виновником своей вражды к нам, и это лишит его душевного спокойствия. В этом и состоят «горящие уголья», собираемые на голову врага благодеяниями праведника, о которых говорит ап. Павел вслед за премудрым Симоном (Притч. 25, 22—23). Нельзя долго держать горящего угля на голове, чтобы не почувствовать жара даже самому нечувствительному человеку; так и самый лютый враг не долго останется бесчувственным, если будем благотворить ему. Христианин благотворит врагу не из желания причинить ему боль, которая является здесь лишь одним из следствий благотворения, но не целью его, подобно тому, как операция при лечении, нередко причиняющая острую боль больному, является лишь неизбежным спутником лечения, но никак уже не целью его. Благотворить врагу из желания причинить ему какое-либо страдание — это недостойно христианина. «Не знаете, какого вы духа», — сказал Господь Своим ученикам, Иакову и Иоанну, когда они готовы были по примеру Илии низвести истребительный огонь с неба на селение самарянское, не захотевшее принять их (Лк. 9, 55). Однако нельзя и отказываться от благотворения из нежелания причинить этим страдание врагу, как нельзя отказываться от лечения больного из опасения причинить ему боль. Отказываться от благодеяния ближнему из опасения причинить ему страдание значит только прикрывать благовидным предлогом свое равнодушие к нему**. «Может быть, — говорит о таком человеке св. Иоанн Златоуст, — ты хитришь пред нами и играешь словами?»*** Во всяком случае, благотворение ближнему не всегда еще служит выражением любви к нему благотворителя. Только «кто питает такую любовь (к врагу), — пишет св.

* Творения. Т. IX. Кн. 1. С. 435. СПб., 1903. «Ты будь ему (т.е. врагу) брат, — наставляет и преосвящ. Феофан, — и делай все, что делаешь любимому, и даже более: благотвори ему особенно, помня, что любовь ко врагам есть самая верная проба любви христианской». (Начертание христианского нравоучения. М., 1891. С. 451).

** П.В. Никольский. Эгоизм и альтруизм с христианской точки зрения / Вера и Церковь. 1903. Кн. 5. С. 722—723.

*** Творения. Т. IX. С. 436.

отец, — что презирает собственную пользу для блага другого, тот не имеет вражды»*. К такой-то любви к врагам обязывает нас пример Самого Бога, Который будучи весь любовь и благость (1 Ин. 4, 16), благ и милосерд к самым неблагодарным и злым. «Да будете сынами Отца вашего Небесного, — наставляет Господь Иисус Христос, — ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5, 45). История христианского мученичества изобилует подобными примерами любви к врагам. «Христиане при своих мучениях, — свидетельствует блаженный Августин, — старались о том, чтобы обратить ко спасению своих гонителей»**. Они не возвышали даже голоса своего против самих жестоких мучителей своих, напротив, с истинно христианской любовью нередко упрашивали их подумать о своей душе, о своем спасении, о вечности, кротко убеждали их оставить грубое язычество и уверовать в истинного Бога и, наконец, побиваемые камнями, сожигаемые, распинаемые, терзаемые дикими зверями, они оставляли этот грешный и жестокий мир с благословениями, со святой улыбкою всепрощения.

Верным признаком и высшим обнаружением любви к врагам служит наша сердечная молитва о них, об их вразумлении и исправлении (Быт. 32, 9—12). Высказывая эту мысль, св. Иоанн Златоуст пишет: «Господь не сказал: не возненавидь (врага), но — возлюби; не сказал: не обижай, но — и благотвори. Но если тщательнее рассмотрим слова Спасителя, то увидим, что в них заключается новое предписание, гораздо еще высшее. В самом деле, Он повелевает не только любить врагов, но и молиться за них. Видишь ли, на какие восшел Он степени и как поставил нас на самый верх добродетели»***. Касательно такого проявления истинно христианского отношения к врагу мы имеем не только повеление (Мф. 5, 44), но пример Спасителя. Ибо, по словам ап. Павла, когда мы были еще грешниками и врагами Божиими, Он умер за нас, искупив нас Своею Божественною кровью (Рим. 5, 6. и дал.). Когда вожди народа добились осуществления своих гнусных замыслов относительно Его и еще ругались над Ним, во время жесточайших страданий Его на Кресте, Он молил Отца Своего Небесного простить им сие злодеяние, потому что они не знают, какое ужаснейшее преступление ложится на их голову (Лк. 23, 34). Не это ли самый поучительный для нас пример истинно христианского отношения к своим врагам? И мы должны проникаться теми же чувствованиями, какие и во Христе Иисусе» (Филип. 2, 5). Подобный же пример любви к врагам показал христианский первомученик, архидиакон Стефан, оставивший этот мир с го-

* Там же.

** Толкования на псал. 34. См.: еп. Макарий. Примеры благочестия. С. 33.

*** Творения. Т. VII. Кн. 1. С. 208—209. СПб., 1901.

рячей молитвой на устах за своих убийц: «Господи! не вмени им Греха сего» (Деян. 7, 60).

Но как поступать в таком случае, когда вопрос идет не столько о наших личных врагах, сколько о врагах Царства Божия, врагах Христовых? Прежде всего надобно хорошенько взвесить, действительно ли это враги Божии, потому что в данном отношении легко можно впасть в заблуждение. Конечно, с действительными врагами Христа у нас не может быть духовного общения. А все-таки и такие люди могут быть предметов наших молений, как молился о них и Сам Господь наш Иисус Христос. И их мы не должны ненавидеть: ведь любовь, которой должно быть проникнуто все наше существо, «всего надеется» (1 Кор. 13, 7); потому мы обязаны надеяться, что тот, кто сегодня нам враг, завтра может сделаться нашим другом (Савл может сделаться Павлом).

Тем не менее возможна и такая вражда против Христа, что возникает сомнение, может ли в таких случаях совершаться моление. Здесь имеется в виду известное изречение ап. Иоанна: «Есть грех к смерти: не о том говорю, чтобы он молился» (1 Ин. 5, 16). Этими словами апостол не запрещает безусловно молиться и за человека, совершающего даже смертный грех отпадения от Христа, который (грех) не может быть прощен; но он и не заповедует такой молитвы как христианской обязанности, не говорит, что должно в таком случае молиться. Последнее, конечно, потому, что тогда трудно надеяться на успешность молитвы, а между тем апостол только что пред этим сказал, что молитва будет услышана, если кто молится за «брата своего, согрешающего грехом не к смерти» (ст. 16). Не вменяя никому в обязанность творить молитву в случаях смертного греха, апостол представляет это дело личному усмотрению и чувству каждого*. Что наша частная молитва возможна, позволительна и о таких людях, о спасении, возвращении на правый путь которых нам надлежит неустанно просить Бога всякой милости — это подтверждается и учением св. отцов-подвижников.

«Что такое сердце милующее»? Это, читаем у пр. Исаака Сирина, «возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари... и о бессловесных, и о врагах истины»; оно «ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и были они помилованы»**.

Но возможно ли любить врагов, и согласна ли эта любовь с чувством человеческой природы? Возможность любви к врагам тотчас становится понятной для нас, когда объясним себе, в чем состоит она и в чем открывается. Она состоит не в том, чтобы не чувствовать наносимого ими вреда и не иметь никакого негодования на их несправедливость, и не в том, чтобы

* Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 271—272.

** См. его «Слова подвижнические». Слово 48. М., 1858. С. 292.

всегда уступать их злобным намерениям, не предпринимать никаких мер к своему защищению от их несправедливых нападений, не требовать удовлетворения за причиненные ими обиды и иметь с ними дружественное общение. Любовь к врагам состоит в том, чтобы отрицать злобу и неприязнь к ним в своем сердце, иметь к ним уважение как к людям, созданным по образу Божию, и постоянно желать им истинного блага и прежде всего того блага, чтобы они вразумились, покаялись и отложили свои злые свойства, о чем, как мы знаем, христианин обязан даже молить Бога (Рим. 12, 20; 1 Пер. 3, 9)*. В этом и состоит истинная любовь к врагам, которая совершенно возможна и вполне обязательна для чистой, верующей души христианина.

Тем не менее Геккель, возражая против возможности христианской любви к врагам, находит заповедь об этой любви противоестественной, очень идеальной, а главное не соответствующей «самому важному, фундаментальному принципу» монистической этики — «естественному равновесию между альтруизмом и эгоизмом», выражающемуся в «золотом правиле: поступай с другими так, как ты желал бы, чтобы поступали с тобой»**.

Возражение Геккеля против христианской заповеди о любви к врагам не ново. Его мы слышали из уст материалистов 60-х годов прошлого столетия. Бюхнер и особенно предшественник Ницше — Штирнер в один голос говорили, что любовь к врагам есть бессмыслие, потому что такая любовь противна человеческой природе. Молешот писал: «Язычество прославляло ненависть к врагам; христианство требует любви даже и в отношении к врагу; но что разумнее и более морально»?*** Но что говорить о материалистах нового времени****? Это возражение знала еще отдаленная христианская древность: оно было известно уже св. Иоанну Златоусту, который дал и прекрасный ответ на него. «Как это возможно (любить врагов), скажешь ты? — пи-

---

* Ср.: св. Василий Великий. Прав. кратк. вопр. 176. В русск. пер. Ч. 5. С. 298.

** См. его «Мировые загадки». Перев. Ф. Капелюша. СПб., 1906. С. 185. Ср. 183, 177. Ср.: Л.Толстой: «Можно не вредить своему врагу, а любить его нельзя»; «нельзя любить личных врагов» (см. его «Worin besteht mein Glaube?». Leipzig, 1885. S. 108—113).

*** См.: проф. прот. Т.Буткевич. Философия монизма / Вера и разум. 1900. № 3. С. 134.

**** В сравнительно недавнее время с недоумениями относительно данного и подобных ему христианских требований (ср.: Лк. 6, 29; 14, 26; 1 Петр 3, 9; Рим 12, 21 и др.) выступали кроме Геккеля, например, А. Pay (Die Ethik lesu. Giessen, 1899), И. Гюйо (Социальные учения христианства. СПб., 1907). О менее известных противниках христианской этики, обвиняющих ее за означенные требования в противоестественности, вредоносности и т.д., см.: Kneib. Die Ienseitsmoral im Kampfe um ihre Grundlagen. Freib im Br. 1906.

шет св. Златоуст. — Ты видишь, что Бог для тебя сделался человеком, что Он так уничижил Себя и так много пострадал за тебя, и еще ли спрашиваешь и недоумеваешь, как можешь прощать обиды равным себе? Не слышишь ли, что говорит Он на Кресте: остави им, не ведят бо, что творят (Лк. 8, 34)?.. Когда больные, находящиеся в сумасшествии, наносят удары и обиды врагам своим, то последние в это-то время особенно и жалеют о них и стараются об их излечении, зная, что дерзость их происходит от черезмерной болезни. Подобным образом и ты имей такое же расположение духа к злоумышляющим против тебя, и таким же образом поступай с обижающими тебя, потому что они совсем больные и делают все совершенно невольно»*.

Для Геккеля заповедь Спасителя о любви к врагам кажется непонятной и неестественной, потому что он судит о ней с ненадлежащей точки зрения. Заповедь о любви к врагам, как и к ближним, вообще находится в тесной связи с заповедью о любви к Богу. Геккель не хочет ничего слышать о последней, потому что ему неизвестен и Сам личный Бог. Он не хочет ничего знать об испорченной грехом природе человеческой и о природе возрожденной в христианстве, а потому и заповедь о любви к врагам находит противной человеческой природе. Что невозможно для природы, то возможно для благодати. Для человека естественного, не облагодатственного, грехом поврежденного, заповедь о любви к врагам действительно тяжка. Но не такова она для христианина, просвещенного благодатью Божиею. Последний и поймет, и исполнит эту заповедь. Христианин не станет так или иначе мстить своим врагам, а, напротив, будет глубоко сожалеть о них, сострадать им как людям несчастным, стоящим на той ступени нравственного развития, на которой они еще не в состоянии постигнуть всей высоты христианского учения о любви к ближним.

Но и независимо от благодати естественный человек и собственными усилиями может исполнять заповедь о любви к врагам. Психологи признают, что человек может, конечно, не прямо, а посредственно, именно через особый подбор представлений, распоряжаться собственными чувствованиями, т.е. может сообщать им то или иное направление**. Никаким усилием, само собою разумеется, прямо, непосредственно нельзя переменить отвращение в любовь, но этого можно достигнуть терпеливым подбором таких именно представлений, которые более всяких других могут заставить нас взглянуть иначе даже на самого злого нашего врага. Обилие таких представлений может нам дать только христианство, начиная с его Божественного Основателя.

* Творения. Т. VII. Кн. 1. СПб., 1901. С. 210.

** См.: Ушинский. Человек как предмет воспитания. Т. II. С. 72 и др. Ср. Дж. Ст. Милль. Логика: в 2 т. С. 388 и др.; Вундт. Основания физиологической психологии. С. 947—950.

Заповедь о любви к врагам Геккель, далее, называет очень идеальной. Это справедливо. Но в этом-то и ее достоинство. Бог как всесовершенное и всесвятое существо и указал человеку в этой заповеди высокий идеал жизни. Данные Богом идеалы должны обеспечить непрерывное и постепенное усовершенствование и не допускать застоя в жизни человека, который бы, «забывая задняя», постоянно стремился вперед. Нравственная жизнь человека в смысле ее постоянного развития невозможна без идеалов как неизменных его направителей. Если же исполнение идеальной заповеди Христа о любви ко врагам представляет немало затруднений для нашей греховной природы, то в этом нет ничего странного: таково вообще свойство всех идеалов, и в этом именно коренится причина их притягательной силы, возвышающей человека над обыденной прозой жизни*.

Если, наконец, стать на точку зрения Геккеля о равновесии между эгоизмом и альтруизмом, исключающую возможность нашей любви к врагам, то спрашивается: кто уставит нам это равновесие, кто будет судьей наших эгоистических и альтруистических действий? Только мы одни; но наше самолюбие, не переставая быть таковым, всегда препобедит любовь к ближним, общественные интересы оно всегда приносит себе в жертву. Утверждать противное значит не знать психологии естественного человека. По свидетельству истории, истинно великие дела были совершаемы только такими людьми, которые умели интересы человечества ставить выше собственных, а эгоизм никогда не примирится даже и с равновесием их. Иисус Христос совершил величайшее дело возрождения человечества, какого не мог совершить никто другой (Ин. 15, 24). Но кто скажет, что Он тут руководствовался эгоизмом, или хотя бы монистическим принципом равновесия между эгоизмом и альтруизмом?

Из предыдущего ясно открывается вся несостоятельность отрицательного мнения, высказанного Геккелем о христианской любви к врагам: возможность этой любви не подлежит никакому сомнению.

И наш Л.Толстой приходит в изумление пред заповедью Спасителя о любви к врагам, решительно заявляя: «Можно не вредить своему врагу, но любить нельзя»**. Глубокий нигилизм, в котором публично признавался Толстой***, был причиной, почему трудно было ему допустить возможность той любви, которая молится за врагов своих (Лк. 23, 34; Деян. 7, 60). Одно же делание добра врагам без любви к ним, рекомендуемое Толстым, представляет из себя, по справедливому заме-

* Проф. А.А. Бронзов. Современный антихрист / Христианское чтение. 1902. Январь. С. 28.

** В чем моя вера? 2 изд. М. Элпидина. Geneve, 1891. С. 86. Ср.: Worin besteht mein Glaube? Leipzig, 1885. S. 112—113.

*** Там же. С. 1.

чанию проф. А.Ф.Гусева, «чисто фарисейское явление, коль скоро в душе человека живет злоба и ненависть к врагу»*. Нет, не злоба и ненависть, но бескорыстная, разумная любовь к ближнему и к самому врагу должна наполнять наши сердца. Без этой любви ничто нам не полезно. «Если я, — пишет ап. Павел, — 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 все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 1—3). Выразительнее этого апостол едва ли мог сказать, что вся вера, все тайны и всякое познание не имеют никакой цены пред Богом без той любви Божией, которая «излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5).

## LIV

*Свойства истинной любви к ближним. — Учтивость, ласковость и благоприветливость. — О гневливости. — Услужливость, снисходительность, миролюбие, кротость и терпеливое перенесение обид. — О непротивлении злу. Христианское всепрощение. — Христианское дружество, или дружба*

Но почему мы узнаем истинную любовь к ближним? По ее плодам. Она должна быть деятельная и плодотворная. В своем замечательном гимне любви апостол языков изображает свойства истинной любви таким образом: «Любовь долго терпит, милосердствует, любовь не завидует, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине. Все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13, 4—7). В этих словах выражается все существо любви. Кто любит, тот терпеливо страдает от других, переносит их слабости, мягок и снисходителен в суждениях о них, не причиняет никому зла, напротив, делает всякому добро.

Отсюда открывается все различие свойств христианской любви к ближним от сентиментального гуманизма и туманной филантропии, о которых в наше цивилизованное время так много говорят и пишут. Любовь христианская происходит и развивается под влиянием духа веры, возвышеннейшего учения о личном Боге как Отце всего человечества и о людях

* Основные религиозные начала гр. Л.Толстого. Казань, 1893. С. 241.

как существах, искупленных Божественною Кровью Господа нашего Иисуса Христа и призванных к вечному соцарствию с Ним; она есть плод очищенного благодатью Божиею сердца человеческого. Современная филантропия, или гуманизм, есть дело простого естественного чувства человеческой природы, которая всегда находится под влиянием греховных страстей и различных возбуждений, изменяющих внутреннее расположение духа. Филантропия, или гуманность, никогда не возвышается над собственным самолюбием человека и не способна расположить его к самопожертвованию, чего вовсе нельзя сказать о христианской любви (Ин. 15, 13, Ин. 3, 16): она готова оказывать снисхождение и делать добро ближнему, но только тогда, когда это не составляет никакого важного лишения. Иногда филантропия все дело своего человеколюбия ограничивает только приятными словами пустого благожелания и ласковым, нередко льстивым обращением к другим без всякого действительного участия в жалком положении бедствующего человека, чего опять никак нельзя сказать о христианской любви (1 Ин. 3,18; Иоак. 2, 15—16). Есть филантропия, тоже существенно отличная от христианского человеколюбия, которая принимает сторону только одного, не обращая внимания на другого; например, когда сочувствуют преступникам, подвергаемым справедливому законному наказанию за свои злодеяния, но остаются равнодушными к страданию людей невинных, терпящих зло от преступников. Таким образом филантропия, или гуманность, не имеет за собою такой чистоты побуждений, глубины основания и полноты благожелания, как истинная любовь христианская. Прекрасно изображает это отличие свойств христианской любви от того, что ныне называется гуманностью и филантропией, св. Иоанн Златоуст. «Многие имеют другие побуждения к любви, — пишет он, — один любит потому, что его самого любят; другой потому, что его уважают; иной потому, что ближний в некотором житейском деле был для него полезен, а четвертый — по чему-нибудь другому... И так как они соединены между собою преходящими выгодами, то посему любовь их не имеет ни пламенности, ни постоянства; напротив, каждая обида, или потеря денег, или зависть, или любовь к тщеславию, или другое что подобное — легко разрушает их любовь, не имеющую духовного корня... Любовь (же), имеющая основанием Христа, тверда, постоянна, непобедима; расторгнуть ее не может ничто — ни клеветы, ни опасности, ни смерть, ни другое что-либо подобное. Кто так любит, тот не разбирает ни рода, ни отечества, ни богатства, ни взаимной любви к себе, ни другого чего-либо подобного*.

Впрочем, гуманность, или филантропию, можно понимать в высшем, благороднейшем смысле слова, в смысле истинно-христианской любви. В таком случае надобно различать истинную

* Творения. Т. VII. Кн. 2. С. 622—623. СПб., 1901.

гуманность от ложной. Истинная гуманность — это прямая противоположность естественной склонности человека эгоистически господствовать над другими, равно как она противоположна и другой, сродной с первой, склонности, в силу которой человек не желает ни господствовать, ни служить другим, а желает быть не зависимым ни от кого и жить только для себя. Как та, так и другая склонность стоит в совершенном противоречии с христианской любовью, по которой мы, не только низшие из нас, но и высшие, взаимно должны служить друг другу. «Носите бремена друг друга, — наставляет ап. Павел, — и таким образом исполните закон (любви) Христов» (Гал. 6, 2. Ср. 1 Петр. 4, 9—11). Христов же закон любви, между прочим, гласит: «Кто из вас больше, будь, как меньший, и начальствующий, как служащий» (Лк. 22, 26).

Каковы же и частные обнаружения христианского человеколюбия, или истинной гуманности?

Любовь к ближним так необъятна в своих действиях, что трудно исчислить все ее частные обнаружения. Остановимся на главнейших.

Ближайшим и непосредственным образом истинная любовь к людям проявляется в учтивости, ласковости и благоприветливости в обращении со всеми (Мф. 5, 47; 10, 12—13). Учтивость, как показывает самое слово, есть такой род обхождения с другими, которым выражается почтение или внимание к достоинству и заслугам каждого человека как ближнего. Это обнаружение любви к ближнему с внешней, чисто формальной стороны, то же, что мирская вежливость, но по внутреннему содержанию и характеру своему существенно отличается от нее. Если вежливость есть сплошь и рядом машинальное, холодное соблюдение условных правил общественного приличия, то учтивость, или ласковость, проистекая из любви и будучи одним из внешних проявлений ее, отнюдь не ограничивается выполнением только этих правил простого приличия, а, напротив, выражает искреннее пожелание наше ближнему того, что для нас самих представляется наиболее желательным. Можно быть вежливым и в то же время совсем не ласковым, совершенно равнодушным к другому. Ласковый же всегда вежлив, хотя, быть может, часто не совсем по принятым обычаям. Вежливость бывает или льстивой, или шаблонной, или даже грубой в зависимости от того, к кому и когда она обращается. Ласковость, или благоприветливость, напротив, по духу своему всегда и ко всем одинакова.

Учтивость выражается в человеческих приветствиях, рукопожатиях, раскланиваниях и в других формах ласкового обращения с ближними. Форма словесного выражения благоприветливости в различные времена и у различных народов была различна, это обусловливалось различием в мировоззрении людей. Если, например, эстетическое воззрение греков на жизнь выразилось в их жизнерадостном взаимном приветствии: χᾶρε! (т.е. радость тебе!);

то более практическое воззрение римлян отразилось в соответствующих ему словах: salve!» (поживай благополучно!) и «valeo!» (будь здоров!), какими они приветствовали друг друга. Христианское миросозерцание выразилось в известном благожелательном приветствии: «Мир тебе и дому твоему!» Господь Иисус Христос придает этому привету мира, даруемого нам свыше, большое значение. Посылая Своих учеников на проповедь, Он дает им наставление: «В какой дом войдете, сперва говорите: мир дому сему; и если там будет сын мира, то почиет на нем мир ваш: а если нет, то к вам возвратится» (Лк. 10, 5 и дал. Ср. Ин. 14, 27). В истории человеческих приветствий имеет свое немаловажное значение и поцелуй как символ братского дружелюбного общения. Нередко читаем мы в апостольских посланиях увещание к христианам: «Приветствуйте друг друга с целованием святым» (Рим. 16, 16; 1 Кор. 16, 20); «приветствуйте друг друга лобзанием святым», или «лобзанием любви» (1 Петр. 5, 14; 2 Кор. 13, 12). Впрочем, нельзя забывать, что бывает и целование, или лобзание, Иудино. Но в каких бы формах учтивость христианская ни выражалась, в сущности она одна и та же: она одинаково внимательна ко всякому человеку, и в этом ее великое преимущество пред светскою вежливостью.

Истинная учтивость, или ласковость, всегда приятная сама по себе, сближает между собою людей, скрепляет общественную жизнь, привлекает к нам сердца даже грубых людей, помогает с успехом совершать многие добрые предприятия и предотвращает различные оскорбления и неприятности, происходящие от неприличия и невежества. На эту именно черту христианского обхождения указывает ап. Павел, когда заповедует верующим: «Будьте братолюбивы друг к другу с нежностью; в почтительности друг друга предупреждайте» (Рим. 12, 10).

Но приветливая обходительность не исключает гнева, негодования и братских обличений, когда того требуют правда и благо самих же ближних наших. С какой благоприветливостию обращался Господь Иисус Христос со всеми, кто приходил к Нему в простоте сердца!.. Но не явный ли гнев, не грозное ли негодование слышатся в той, по-видимому, суровой речи Его, в которой Он возвещал многократное «горе» книжникам и фарисеям, обличая их лицемерную набожность, черствый эгоизм, злонамеренное и упорное попрание ими ясных требований нравственного закона, называя этих людей змиями (Мф. 23, 33), «порождениями ехидниными» (Мф., 12, 34), «родом лукавым и прелюбодейным» (Мф., 12, 39), и уподобляя их «окрашенным гробам, полным внутри костей мертвых и всякой нечистоты» (Мф., 23, 27)? Такой гнев есть явление той же самой любви, которая в других случаях проявляется истинной ласковостью. Любить людей значит желать, чтобы они жили сообразно с требованиями нравственного закона. Но одним из действительных средств к обличению порочности их жизни и к нравственному исправлению их является прямое выражение на-

шего негодования на безнравственные поступки ближних. Отсюда, если в нас нет любви к людям, то не может быть в нас и негодования на то, что безнравственного делается ими. Напротив, чем больше мы любим ближних, тем более возмущаемся их худым поведением. При этом мы должны помнить слова ап. Павла о порочном человеке: «Силен Бог восставить его» (Рим. 14, 4); любовь «всему верит, всего надеется» (1 Кор. 13, 7). Вот что пишет о нравственном значении негодования известный наш психолог проф. Владиславлев: «Вспышки негодования возникают по поводу явного нарушения кем-нибудь справедливости и любви. Мы негодуем ввиду 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»*. Другой наш видный психолог, Ушинский, вот что говорит о гневе: «Хотя из чувства гнева вырабатывается много душевных состояний, которые осуждаются нравственностью, но само по себе чувство гнева, равно как и чувство любви, ни дурны, ни хороши, но делаются дурными и 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»**. В самом деле, невозможно представить себе такого человека, который бы любил все истинное, доброе и прекрасное, но в то же время был бы неспособен негодовать на очевидное отрицание людьми требований истины, добра и красоты. Отсутствие такого негодования было бы безошибочным признаком полного морального индифферентизма, свидетельством холодности нравственного чувства.

Нетрудно отличить так называемый праведный гнев от неправедного. Последний всегда вытекает из оскорбленного самолюбия и соединяется с нетерпеливостью, с крайним самомнением и недоброжелательством к ближнему; первый, напротив, в основе своей имеет благожелательство к человеку, возбуждающему его, и неотделим от глубокой скорби по тому именно поводу, что видит зло там, где желал бы видеть добро. Потому-то евангелист замечает об Иисусе Христе, что Его обличение закоренелых в лицемерии фарисеев соединялось со скорбью о таком их нравственном состоянии: «И воззрев на них с гневом, скорбя об ожесточении сердец их» (Мк., 3, 5). Итак, христианин не только может, но и должен гневаться, негодовать на нарушителей закона добра и правды, должен братски обличать их, нисколько не заглушая в себе благорас-

* Его «Психология». Т. 1. С. 542 и дал.

** Его «Человек как предмет воспитания. Изд. 2. Т. II. С. 132.

положения к несчастным жертвам греха. Долг братского обличения ближнего Иисус Христос высказывает, когда говорит: «Если согрешил против тебя брат твой; пойди, и обличи его между тобою и им одним: если послушает тебя; то приобрел ты брата твоего» (Мф. 18, 15. Ср. 1 Фесс. 5, 14). Такой гнев, поставляющий своею целью «приобретение брата», не может быть дурным и непозволительным.

Между тем гр. Л.Толстой слова Нагорной проповеди Спасителя о негневливости: «Всякий, гневающийся (ὀργίζόμενος) на брата своего напрасно (εἰκῆ) подлежит суду» (Мф. 5, 22) истолковывает в том смысле, будто бы Он, чтобы обеспечить людям благо мира, воспрещает здесь раз навсегда всякий гнев против кого бы то ни было. Главным основанием для Толстого к такому толкованию этих слов Христовых служит то обстоятельство, что слова «напрасно» (εἰκῆ) нет в большей части древних списков Евангелия и в цитатах церковных писателей первых веков христианства*.

Уже из предыдущего очевидно, что слова Нагорной беседы Спасителя о негневливости нельзя понимать в таком безусловном смысле, в каком объясняет их Толстой. Слово «напрасно», с которым приводится речь Христова о гневе, не только оправдывается образом действий Самого Богочеловека, как мы видели, не напрасно проявлявшего иногда праведный гнев Свой против тех, кто заслуживали его (Ср. Мф. 11, 20—25; 22, 2—7), так и тем, что говорят об этом предмете Его непосредственные ученики (Иак. 1, 19—20; 2 Кор. 5, 13; 7, 11—12; Ефес. 4, 26) и св. отцы Церкви. Св. Ириней Лионский прямо и ясно различает праведный, ненапрасный, гнев от неправедного, напрасного, одобряя первый из них и осуждая последний**. Св. Василий Великий пишет: «Раздражительная сила души пригодна нам для многих дел добродетели. Приводимая в действие, когда должно и сколько должно, она производит мужество, терпение и воздержание»; и в другом месте пишет: «И заботившимся о кротости пригодно негодование... и кроткому можно разгорячаться с разумом, но не повреждать в себе совершенства кротости. Оставаться же неподвижным, или не показывать негодования, когда должно, есть признак недеятельной природы, а не кротости»***.

Итак, слово «напрасно», находящееся в заповеди Спасителя о негневливости, не может возбуждать никаких сомнений в христианской совести. Запрещая гнев, Иисус Христос, конечно, разумел только греховный гнев, нечистый пафос, эгоистическую страсть (ср. Мк. 10, 35—44). Потому-то Он и мог в Своей речи

* Его «Worin besteht mein Glaube?». S. 81—88.

** Ириней Лионский. Соч. Писания мужей апостольских. Русск. перев. о. Преображенского. С. 457.

*** Бес. 10 на гневливых. В русск. перев. 1845. Ч. IV. С.173—175; Подв. Уст. гл. 13. Ч. V. С. 422.

о гневе употребить слово εικῆ (напрасно), и такое чтение должно быть признано наиболее правильным, тем более что коренное значение слова ὀργιζόμενος (гневающийся) не выражает всей качественной стороны гнева, не указывает, напрасный он или нет. Если же в некоторых древних списках Евангелия (например в синайском кодексе Тишендорфа) действительно не встречается слова «напрасно», то это удовлетворительно объясняется вариантами и ошибками переписчиков. Во всяком случае, подобным спискам составляет достаточный противовес большинство других, древнейших евангельских манускриптов и цитаций церковных писателей со словом «напрасно» (так рассматриваемое слово есть в древнейших переводах Евангелия — Италийском и Пешито, цитуется у св. Иринея Лионского и др.)*. Впрочем, в сущности самый вопрос о том, сказал ли Иисус Христос «напрасно» или не сказал, не имеет особого значения. Хотя бы Он действительно не говорил этого слова, учение Толстого от того нисколько не выигрывает. Пусть Христос сказал «не гневайся», не прибавляя слова «напрасно». Следует ли отсюда, что этим воспрещается безусловно всякий гнев? Заповедь негневливости при отсутствии слова «напрасно» становится лишь не совсем определенно выраженной, но вовсе не категорической. Иисус Христос, при таком чтении Его слов, видимо, только не поясняет, о каком гневе Он ведет речь. Но в таком случае точное понимание Его слов должно вытекать из всего духа христианского учения. А это учение, как мы видели, говорит не в пользу толстовского понимания негневливости.

Но хотя мы в праве высказывать справедливое негодование ближним, делать им братские обличения, нисколько не изменяя своей благоприветливости к ним, тем не менее нам должно быть крайне осторожными в подобном обхождении, особенно когда никакая необходимость не вынуждает нас к этому, например, не лежит на нас долг воспитателя или начальника. Само собою разумеется, что во всех случаях такого обращения с ближними мы не должны позволять себе всякого рода насмешек и издевательств над ними (Ефес. 4, 31; Колос. 3, 8; Тит. 3, 1). Наконец, надобно остерегаться выражать негодование и делать обличения ближнему по одному лишь предположению и понаслышке. «Не судите по наружности, — говорит Сам Иисус Христос, — но судите судом праведным» (Ин. 7, 24).

С благоприветливостию сродна взаимная услужливость, которая ограничивается по преимуществу кругом близких между собою лиц, проявляясь в самых простых и обыкновенных сношениях их друг с другом. Услужливость есть охотная и бескорыстная готовность помочь другим имеющимися в нашем распоряжении средствами, нужными им для достижения своих личных целей. Услужлив тот, кто, например, выручит другого из денежного за-

* См.: проф. А. Гусев. Основные религиозные начала графа Л.Толстого. Казань, 1893. С. 115—118.

труднения льготной ссудой, или кто одолжит ему необходимую для какой-нибудь научной работы книгу, которую трудно было бы достать помимо нашей услуги, или кто, жертвуя своим временем, безмездно выполняет какое-либо дело за него.

Эта добродетель занимает более или менее второстепенное место в ряду обнаружений христианской любви. Так как услужливость сама по себе имеет значение лишь средства для цели ближнего, то поэтому бывает услужливость и для достижения безнравственных целей. Надобно, чтобы она проистекала всегда из чистых побуждений, никогда не должно угождать другим в их греховных желаниях (Деян. 12, 3). Мы не должны изменять истине, добру и правде, как бы ни казались великими выгоды, приобретаемые преступными услугами (1 Кор. 7, 23; Гал. 1, 10). Бывает также услужливость и навязчивая, назойливая — для достижения нравственных целей. Не следует навязывать другим своих услуг, когда они не хотят принимать их, или в них не нуждаются, или не умеют правильно ими пользоваться. Вообще, услужливость должна быть благоразумной. Мы поступили бы вопреки благоразумию, если бы стали услуживать другим к их вреду, или к вреду собственному. Пример предосторожности в таких случаях можно видеть из притчи о десяти девах. Когда неразумные из них просили у мудрых масла, потому что светильники их гаснут, последние отвечали: «Чтобы не случилось недостатка и у нас и у вас, пойдите лучше к продающим, и купите себе» (Мф. 25, 8,9).

При всем том, если услужливость составляет постоянный характер взаимных отношений наших, то она имеет весьма важное благотворное значение для нас в жизни общественной. Все мы с первых минут жизни беспрестанно получаем от других бесчисленные услуги, которые при всей незначительности каждой из них в совокупности своей, однако же, составляют ценное благо человеческой жизни. Поэтому всякий из нас по возможности своей искренней услужливостью другим должен некоторым образом вознаградить их за это и принести им дань благодарности. В таком случае взаимная услужливость как постоянная черта нравственного характера показывает в христианине правильно развитое чувство благородства и самоуважения, без которого невозможна никакая добродетель. Трогательный и назидательный пример христианской услужливости представляют нам св. жены мироносицы, сопутствовавшие Господу во время земной Его жизни и служившие Ему от имений своих (Лк. 8, 1–3).

Не столько положительно, сколько отрицательно христианская любовь выражается в терпеливой снисходительности, по которой христианин делает уступки ближним из прав собственных, умеряет свои законные требования и великодушно относится ко всем более или менее неприятным для него нравственным несовершенствам или недостаткам других. «Любовь, — по

выражению ап. Павла, —долго терпит» (1 Кор. 13, 4). «Мы, сильные, — говорит Апостол, — должны сносить немощи бессильных» (Рим. 15, 1). Жизнь человеческая потеряла бы настоящее свое значение, если бы каждый, не обращая никакого внимания на свои собственные слабости и даже пороки, стал поступать с другими по всей строгости внешнего закона. Господь ясно дает нам видеть это в притче о жестокосердечном должнике. Государь, из милости простивший рабу своему огромный долг его в десять тысяч талантов, узнавши об его жестокой взыскательности по отношению к своему должнику, с негодованием сказал ему: «Злой раб, весь долг тот я простил тебе, потому что ты упросил меня. Не надлежало ли и тебе помиловать товарища твоего, как и я помиловал тебя»? (Мф. 18, 33). Подобно евангельскому должнику жестокосердечному, мы очень требовательны и взыскательны к другим, забывая в то же время свои неправды; часто видим «сучок» в глазе ближнего, не замечая целого «бревна» в своем собственном. Одно нравственное самонаблюдение может предостеречь нас от подобной взыскательности. Чем больше мы наблюдаем за самими собою и яснее видим свои недостатки, тем снисходительнее делаемся к немощам других, и наоборот.

Само собою разумеется, что снисходительность наша никогда не должна допускать себя до уступчивости и потворства худым склонностям и порокам человеческим (Лк. 6, 26), не должна быть равнодушной ко благу ближнего и индифферентной ко злу, но должна сообразоваться с правилами христианского благоразумия, не простираясь далее надлежащих пределов (Деян. 5, 29. Рим. 14, 15; 1 Кор. 9. 19—22; 10,33; Гал.1,10; Фил. 2, 1—4). Прекрасный пример того, когда, кому, в чем и сколько надобно снисходить без нарушения святости нравственного закона, представляет св. Василий Великий, просивший у одного военачальника снисхождения к некоему Домитиану. «Этот Домитиан издавна близок ко мне еще по родителям, — пишете св. отец к военачальнику, — и потому ничем не разнится от брата. Ибо почему не сказать правды? Но узнав причину, по которой потерпел он это, сознался я, что стоил он, чтобы так потерпеть... Впрочем, видя, что живет он в страже и бесславии, и что от твоего приговора зависит его спасение, почел я достаточным для него сие наказание, и прошу тебя посудить о нем великодушно и вместе человеколюбиво... Домициану достаточна и эта мера наказания — страх ожидаемого и сознание того, что терпит он по достоинству. Рассуди и следующее: и прежде нас бывали многие полными господами над обидевшими их, но ни одно слово не перешло о них к потомству; а которые превзошли любомудрием многих и отложили гнев свой, о тех всем временам передается бессмертная память. Пусть же присовокуплено будет и это к повествованию о тебе!» и т.д.*.

* Творения. В русск. пер. Т. VI. С. 252 и дал.

Более предшествующей положительная добродетель — это миролюбие. Чтобы жить в мире с людьми, недостаточно самим заботливо избегать всяких поводов к раздорам и несогласиям и делать все то, что приводит к миру и согласию, но необходимо по возможности стараться о том, чтобы и другие не питали к нам вражды, которая может чувствоваться и к миролюбивым потому именно, что ненавидит мир. Как быть в этом последнем случае? Надобно не только отказаться от мщения, но и оказывать искреннее благорасположение к немиролюбивому. Противоположное же этому средство к примирению враждующих с нами, т.е. личная месть, не только не свойственна христианину как принадлежащая в смысле праведного воздаяния за грех одному Богу (Рим. 12, 19. Ср. Втор. 32, 35), но и производит вместо добра зло, что и наблюдалось среди язычников, у которых месть даже требовалась как выполнение нравственного долга. «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром», — учит ап. Павел (Рим. 12, 21).

Миролюбивых Сам Господь называет блаженными, обещая им по преимуществу высокое наименование сынов Божиих: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф. 5, 9). Истинные миротворцы приобщаются, так сказать, подвигу Самого Единородного Сына Божия, Который, разрушив стоявшую между людьми преграду вражды, через «примирение их с Богом, благовествовал мир нам, дальним и близким» (Еф. 2, 14—18. Ср. Ис. 6, 6—7). Из св. отцов Церкви особенно прекрасно и трогательно изображает благотворность миролюбия св. Григорий Богослов в своем слове о мире*.

Впрочем, как ни велики блага и счастье мира, мы, однако, не обязаны приобретать и сохранять его во что бы то ни стало. Ведь для водворения мира между некоторыми людьми весьма часто требуется со стороны миротворцев пожертвование даже высшими обязанностями (Мф. 5, 10—12) и потворство самым низким склонностям и поступкам наших ближних. Мир, покупаемый такою ценой, есть гнусное явление. Не создать и не упрочить такой мир между людьми приходил Спаситель, а разрушить и сделать его навсегда невозможным для истинных Своих последователей. Потому-то они говорит о себе: «Думаете ли вы, что я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение (διαμερισμὸν). Ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех. Отец будет против сына, и сын против отца: мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки, и невестка против свекрови своей» (Лк. 12, 51—53. Ср. Мф. 10, 34—36). Из этих слов Христовых ясно, что возможно разделение даже в кровной семье во имя христианской истины, добра и правды. Подобно Иисусу Христу, ап. Павел не мог требовать от верующих, чтобы они заботились о мире друг с другом во что бы то ни было. Похваляя миролюбие и прямо внушая его нам, он, однако,

* Творения. В русск. пер. Т. I. С. 229—236. М., 1843.

выражается так: «Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми» (Рим. 12, 18). Возможность же нашего мира с людьми обусловливается, конечно, их отношением к требованиям истины, добра и правды. Хранить мир с близкими в ущерб всему священному и дорогому для нас значило бы делать зло. Праведное разногласие с людьми несравненно лучше неправедного мира. «Да не подумают, — говорит св. Григорий Богослов, — будто бы я утверждаю, что всяким миром надобно дорожить. Ибо знаю, что есть прекрасное разногласие, и самое пагубное единомыслие; но должно любить добрый мир, имеющий добрую цель и соединяющий с Богом»*.

С миролюбием тесно соединяется кротость как необходимое его условие, без которого невозможны сохранение мира и предотвращение раздоров и несогласий. Кротость обусловливается иногда естественными причинами, например, врожденным спокойным темпераментом. Но если она не имеет в своем основании христианской любви, то не имеет и достоинства христианской добродетели. Как христианская добродетель кротость есть тихое расположение духа христианина: никого не раздражать и ничем не раздражаться, хотя бы иногда происходило и не по его желаниям, другими словами говоря, она есть сила любви христианской умерять и подавлять в себе всякие порывы гнева и досады при встречающихся обидах и оскорблениях. Сам Господь Иисус Христос кротость внушает всем Своим последователям: «Возьмите иго Мое на себя, и научитесь от Меня: ибо Я кроток и смирен сердцем; и найдете покой душам вашим» (Мф. 11, 29. Ср. Гал. 5, 22—23; 6, 1; Кол. 3, 12—15; Тит. 3, 2). «Блаженны кроткие, — говорит Он, — ибо они наследуют землю» (Мф. 5, 5).

Кротость служит одним из самых существенных и отличительных признаков христианского духа в человеке. Естественная, рационалистическая мораль не признает кроткого отношения к ближнему, осуждая его как слабость, недостойную будто бы человека. Выразителем такого отрицательного взгляда на кротость является немецкий больной философ-поэт Фр. Ницше. Отголоски его слышны и у нас**.

В дохристианские времена учили о кротости стоики, понимая ее в смысле житейского самообладания и хладнокровия при перенесении обид. «Отрока, — говорит Сенека, — извиняет возраст, женщину — пол, стороннего — вольность, домашнего свойство. Друг ли оскорбил? Он сделал то, чего не хотел бы. Недруг оскорбил? Он сделал то, что должен был сделать. Благоразумному уступим, глупому простим. Во всяком случае будем говорить себе: и мудрые люди часто погрешают: нет никого столько осмотрительного, кто бы никогда ни в чем не ошибался. И благоразумие требует не раздражаться. Кто оскорбил тебя, тот или сильнее, или слабее тебя; если слабее, то пощади его; если сильнее, то побереги

* Слово о мире. В русск. перев. Т. I. С. 237.

** В. Розанов. Пассивные идеалы.

себя»*. Определеннее и, по-видимому, возвышеннее учил о кротости один из величайших философов древности — Платон. Известно его изречение, что лучше самому перенести обиду, чем нанести ее другому («Республика» Платона, кн. II). Но признавая некоторое нравственное значение за кротостью, стоицизм, однако, не мог и его достаточно обосновать, так как не мог возвыситься над обычным, земным представлением о ближнем. Стоическое самообладание и хладнокровие проистекали большей частью из презрения к людям, частью же из опасения унизить свое достоинство в глазах других. «Тот велик и знатен, — пишет Сенека, — кто по примеру великого зверя лаянье спокойно слушает»**.

Христианин с твердостью переносит личные обиды и оскорбления в ожидании лучших отношений к себе со стороны своих ближних, сознавая вместе с тем, что эти обиды и оскорбления совершенно не унижают его нравственного достоинства, так как это последнее измеряется не изменчивым и ненадежным мнением о нем людей, а вечной правдой Божией. Он терпит обиды не из стоического презрения к обижающему, якобы не заслуживающему с его стороны даже отмщения, а, наоборот, из высокого уважения как к своей природе, так и к природе ближнего, которые одинаково ценны. «Невозможно кому-либо разгневаться на ближнего, если сердце его сперва не вознесется над ним; если он не уничижит его и не сочтет себя высшим его».*** Никогда не забывая вечного назначения ближнего, истинный христианин не презирает его за причиненные ему обиды, но всеми мерами вплоть до искренней молитвы за него Богу старается избавить его от этого греха. «Рабу Господа, — говорит ап. Павел, — не должно ссориться, но быть приветливым ко всем, учительным, незлобивым. С кротостью наставлять противников, не даст ли им Бог покаяния к познанию истины, чтобы они освободились от сети диавола, который уловил их в свою волю» (2 Тим. 2, 24—26). «Какое подлинно величественное, дивное и едва не превышающее человеческую природу зрелище, — пишет св. Василий Великий, — если человек много злословимый... и перенесший много других оскорблений от тех, кои словом и делом хотят довести до крайнего бесчестия, не воскипит гневом, не восстает на отмщение, но, став кротко и без гнева, молится за обидчика, чтобы прощен был ему всякий прежний грех и впоследствии удостоился он надлежащего Божия попечения и перестал быть наглым»****.

Итак, в отношении личных обид христианская кротость обнаруживается прежде всего в терпеливом перенесении этих обид,

---

* См.: еп. Петр. Указание пути ко спасению (Опыт аскетики). М., 1872. С. 76.

** Сенека. О спокойной жизни. Кн. II. Гл. 3.

*** Преп. Дорофей. Поуч. 19. С. 200. См.: Черты деятельного благочестия по учению св. отцов церкви. 1871. С. 173.

**** Творения. В русск. перев. Т. 2. С. 79—80.

при которых надобно поставить себе за правило не тотчас говорить и действовать, а дать умолкнуть в себе движениям оскорбленного самолюбия (Пс. 37, 14—15). Сюда в особенности относится столь часто неправильно понимаемое изречение Нагорной проповеди Иисуса Христа: «Вы слышали, что сказано: око за око, зуб за зуб (Исх. 21, 24). А Я говорю вам: не противься злому (μὴ ἀντιστῆναι τῶ πονηρῶ). Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою, и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудил тебя идти с ним одно попроще, иди с ним два» (Мф. 5, 38—41). Никоим образом нельзя понимать этого иносказательного изречения Христова в том смысле, будто бы, как это думает вслед за квакерами* наш Л. Толстой, безусловно запрещается противиться злому силой, т.е. запрещаются всякие меры физического насильственного противодействия враждебным деяниям злых людей и все способы внешнего обуздания враждующих, исходит ли все это от частных лиц или от государства, тем более, что всякое насилие над злыми людьми будто бы только увеличивает зло в мире, а отнюдь не уменьшает его.** Так понимать рассматриваемые выражения Спасителя было бы в высшей степени неразумно.

Самый греческий текст Христовых слов — μὴ 'αντίστηναι τῶ Πονηρῶ — толкователи переводят различно. Слова μὴ αντίστηναι переводятся: «не противься злом», или злыми, дурными средствами,*** «не то, чтобы не уступить злому человеку».**** Слова τῶ πονηρῶ понимаются в смысле зла или злого человека.

Но во всех подобных толкованиях общая идея одна и та же, и она предполагает в словах Иисуса Христа такую мысль.

Давая заповедь о непротивлении злу, злому, Христос говорит не о зле и злых вообще, а об оскорбительных, обидных, но не явно враждебных, преступных действиях по отношению лично к христианину, и указывает, что на такие действия христианин должен отвечать не злобной местью, а кротостью и незлобием, стараясь довести обидчика до сознания своей неправды. Что Спаситель вовсе не имел намерения говорить здесь о преступлениях

---

* См.: Фобергсон. История христианской церкви. В перев. проф. А.П. Лопухина. СПб., 1891. Т. II. С. 1171.

** Толстой. Worin besteht mein Glaube. Leipzig, 1885. S. 12— 15; 25—27; 288 и др. Ср.: В чем моя вера. 2 изд. Элпидина. Geneve, 1891. С. 47—63; 13—14 и др.

*** Проф. прот. Соллертинский / Христианское чтение. Т. 1. 1887. С. 456—461.

**** Проф. Некрасов. Чтения греческого текста св. Евангелий. Казань, 1888. С. 30—31. Ср.: он же. Чтение греческого текста Деяний и посланий апостольских. Казань, 1892. С. 89—90. У одного из западных толкователей, Ахелиса, эти слова значат: «игнорировать причиненную нам обиду, несправедливость, насилие» (Achelis. Die Bergpredigt nach Matthaeus und Lucas. 1875. P. 171).

в собственном смысле, о явных насилиях, это подтверждается всеми теми примерами, которыми Он поясняет Свое изречение о непротивлении злому. Сказавши «не противься злому», Христос продолжает: «но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно попроще, иди с ним два». Как видно, тут нет и речи о собственно преступных деяниях, а говорится об оскорблении действием, о несправедливом сутяжничестве, о мелком вымогательстве услуг. Да и нельзя допустить, что здесь Спаситель разумел всякое зло, как-то хотелось бы Л. Толстому. Ведь невозможно, например, в 41 стих вложить такое содержание: и кто принудит тебя идти с ним на разбой, идти с ним дважды. Было бы безумием приписывать Евангелию подобные наставления. Значит заповедь Иисуса Христа, о которой у нас идет речь, не имеет всеобъемлющего значения, не охватывает всех проявлений всякого зла. Если бы Христос хотел включить в круг злых деяний, противиться которым Он запрещает, всякие насилия, все преступления в обычном значении слова, то, конечно, Он это высказал бы ясно и определенно, указав и соответствующие примеры — убийства, разбоя, грабежа и т.п. Только ясное указание Спасителя на проявления явного насилия в перечне случаев непротивления злому давало бы Толстому право распространять смысл этой заповеди до желательных для него пределов. При отсутствии же подобных указаний толстовское толкование совершенно произвольно и неосновательно.

Что касается слов «не противься», то указанный их смысл также открывается из контекста речи. Иисус Христос говорит: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому». Здесь новозаветная заповедь о непротивлении злому сопоставляется с ветхозаветным фарисейско-книжническим допущением мести как обязательного воздаяния за личные обиды (Исх. 21, 23—25. Ср. Мф. 5, 43). Но месть вытекает всегда из гневного, раздражительного настроения обиженного. Против этого-то настроения и направлена речь Спасителя. Духу законнической мстительности Он противополагает идеал христианской настроенности — кротости и незлобия при наших оскорблениях со стороны злых людей. «Не противься» в таком случае значит: будь терпелив при перенесении обид от своих ближних и старайся даже воздавать им за зло добром.

Такое понимание заповеди о непротивлении злому, несравненно превосходящее своею разумностью толстовское толкование ее, согласно и с общим духом Христова учения, проповедующего кротость и незлобие, а не безусловную уступчивость обидчику, не совершенную пассивность в борьбе со злом. Сам Спаситель всю свою жизнь боролся властным словом Своим с грехами людей и нам заповедал: «Если согрешит против тебя брат твой, пойди: и обличи его» (Мф. 18, 15—18). Но Иисус Христос учил

нас этому не только словом своим, но и примером собственных действий. Что Он противился злым людям, с величайшим терпением перенося от них разные обиды и жестокости и благотворя им (Лк. 23, 34), — это всем известно. Так, когда Спаситель видел, что Его терпение и доброта могут причинить лишь нравственный вред Его обидчику, то Его противодействие выражалось в воззвании к чувству справедливости последнего и в обличении его поступка.

Как показывает история страданий Спасителя, на допросе у первосвященника, когда один льстивый раб и грубый воин дерзко ударил Господа по щеке с нахальным укором: «Так отвечаешь Ты первосвященнику?» — Он не перенес этого грубого насилия римского воина и не подставил ему другой щеки, а кроткой укоризной заметил: «Если Я сказал худо, покажи что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня?» (Ин. 18, 22—23. Ср. Деян. 22, 25). Очевидно, Господь сказал так потому, что та мера кротости, на которую Он указывал нам в Нагорной беседе, едва ли могла благотворно подействовать на грубого архиерейского слугу, во что бы то ни стало желавшего угодить своему господину, и едва ли бы он, устыдившись кротости Спасителя, сознал грех против Богочеловека и раскаялся. Теперь же Господь словесным протестом Своим остановил безумную дерзость забывшегося солдата, и почему знать, может быть, возбудил в душе его сознание своей вины и раскаяние. Таким образом, ясно, что заповедуя непротивление злу, Господь не пассивное потворство ему узаконяет, а именно активное противодействие, и пусть не говорят, что активность эта по указанному примеру Господа должна состоять лишь в одном слове обличения и увещания, потому что в том же Евангелии рассказывается и о таком случае, когда Господь, снедаемый ревностью о доме Божием (Ин. 2, 17. Ср. Пс. 68,10), в противодействие злым людям, попирающим общую для всех святыню, не ограничился лишь словом укоризны, а, «сделав бич из веревок, выгнал из храма всех, также и овец и волов; и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул (Ин. 2,13—16. Ср. Мф. 21,12—13; Мк. 11, 15—18; Лк. 19,45—48). Ясное дело, что этот пример Христа дает право Его последователям в крайних случаях полагать предел злу и путем противодействия ему силой во имя пламенной любви к Богу. Такого вывода, как и самого факта, не смеет оспаривать и Л. Толстой, хотя он для очистки совести замечает, что этот факт исключительный и будто бы кем-то истолкован в его пользу*.

Наконец, коль скоро злой человек грозит благосостоянию и самой жизни нашего ближнего, то при совершенной безуспешности наших увещаний мы, согласно с завещанием Спасителя (Ин. 15, 13), не в праве оставаться бездейственными, хотя бы нам за это угрожала самая смерть. Мало того, нам позволительно какой-либо силой защищаться и против нападающих на нас.

* Царство Божие. Берлин, 1894. Ч. 1. С. 26.

Только главный мотив личной самозащиты должна составлять любовь к самому нападающему, а не себялюбие. Нападающий может причинить мне только физическое зло, себе же он делает зло нравственное, губит душу свою. Иисус Христос не только учил о позволительности личной самозащиты (Мф. 10, 23), но и освятил это Своим примером. Когда ему грозила опасность со стороны озлобленной толпы, Он пока еще не находил нужным отдаваться в ее власть, отдалялся от таких людей (Мф. 12, 14; 26, 45). Не лишено здесь значения и следующее соображение. Когда уже пришел час Сыну Человеческому быть предану на распятие и иудейские власти с вооруженными людьми пришли взять Его, то Он обратился к ним с такими словами: «Как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями» (Мф. 26, 55). Если бы люди никогда не были в праве прибегать в необходимых случаях к физическому противодействию для охранения собственной жизни, то Он сказал бы: «Даже против разбойника не следует вооружаться мечами и кольями, а вы на меня вышли с ними»*.

Таким образом, не одобряя насилия вообще, поскольку оно преследует своекорыстные цели и сознательно посягает на интересы других, христианство вопреки убеждению Толстого не отрицает и не может отрицать законности физического воздействия по отношению к злоумышленнику, готовому нанести вред или смерть нашему ближнему или даже нам самим, когда меры терпения и уступчивости оказываются недействительными. Однако, допуская подобное воздействие как необходимое средство для борьбы со злом, христианство дозволяет прибегать к нему только под непременным условием, если оно не переходит в явную месть противнику, в прямое желание вредить ему. Христианская насильственная борьба со злом имеет в виду лишь отнять у злодеев возможность совершать насилия. Само собою разумеется, что предотвращать и пресекать нравственное зло как дело свободной воли человека (Мф. 15, 18—19) разумнее всего такими мерами, которые непосредственно влияют на волю человека, т.е. примером, воодушевленным словом научения и обличения. Ап. Павел так описывает оружие христианина в борьбе со злом: опоясание его — истина, броня — праведность, щит — вера, шлем спасения, его духовный меч — слово Божие (Ефес. 6, 14—17). Эти меры противодействия злу, не насилуя человека, соответствуют более высокому понятию о его человеческом достоинстве и показывают, что он способен добровольно встать на путь правды. Кроме того такого рода меры, раз они достигли успеха, сопровождаются наиболее прочными результатами, потому что действуют на самый корень зла, а не на отдельные проявления его. Таковы преимущества духовных мер борьбы со злом перед мерами принудительными, которые

* Проф. А.Гусев. Основные религиозные начала графа Л.Толстого. Казань, 1893. С. 79.

или насилуют волю человека, или, не влияя на его сердце, принуждают его только к добропорядочному поведению. Но это не значит, что последнего рода меры должны быть совершенно устранены: Сам величайший Проповедник мира повелевает своим друзьям «продать одежду свою и купить меч» (Лк. 22, 36). «Должно ли, — спрашивает А.Гарнак, — и в виду врага во всех случаях отказаться от преследования своего права, следует ли прибегать исключительно к оружию кротости? Должно ли начальство не наказывать и вместе исчезнуть с лица земли? Должны ли народы махнуть рукой на защиту собственности в случае вражеского нападения и проч.? Я осмеливаюсь утверждать, — замечает берлинский ученый богослов, — что Иисус, произнося те слова («не противься злому»...), совсем и не думал о таких случаях и что растяжение их в этом направлении свидетельствует о грубом и опасном недомыслии: Иисус всегда имел в виду только отдельное лицо и настроение сердца в любви. А что такое настроение будто не может родиться в случае преследования своего права, при добросовестном судоговорении и при серьезном наложении наказания, это предрассудок, в подтверждение которого тщетно ссылаться на букву Христовых изречений, хотя последние и не претендуют быть законом, следовательно, юридическими установлениями»*.

Если же Толстой, как мы знаем, высказывает ту мысль, будто бы принудительные, насильственные меры против злодеев и злодеяний нисколько не уменьшают, а, напротив, даже увеличивают зло в мире, то эта мысль не подтверждается данными психологии насилующих и насилуемых. Как показывают эти данные, насилие далеко не всегда наталкивает на новое насилие, как это утверждает Толстой. Насилие вызывает как естественную реакцию желание ответить на него насилием же в том только случае, когда оно ничем не было вызвано со стороны насилуемого и, следовательно, является сознательным посягательством на благополучие последнего. Что же касается того насилия, которое составляет необходимое противодействие умышленному попранию наших прав, ничем с нашей стороны не вызванному, то такое насилие совсем не обладает свойствами преступного в юридическом и общеупотребительном смысле насилия. Термин «насилие» указывает на нарушение чужих прав и, следовательно, на преступление, неизбежно влекущее за собою возмездие, тогда как силой иногда не нарушаются, а, напротив, охраняются права насилуемого. «Если я вырву у человека принадлежащую ему вещь, — рассуждает кн. Д.Цертелев, — я несомненно совершу насилие; но если я силой помешаю воришке вырвать у меня бумажник, то тут с моей стороны не будет никакого насилия»**.

* A.Harnack. Das Wessen des Christentums. Aufl. 2. Leipzig, 1900. S. 70—71.

** Нравственная философия гр. Л.Н. Толстого. 2 изд. СПб., 1898. С. 161.

Потому-то насильники почти всегда сознают свою преступность в отношении к насилуемым, равно как и право последних на активную самозащиту от них*.

Если преступное насилие действительно увеличивает зло в человечестве, то обыкновенное физическое противодействие злу, напротив, способствует уменьшению его, будучи невольной сдержкой для преступного настроения самих же насильников и для причинения людьми вообще всякого зла друг другу. Каждому известно, от скольких преступлений способствует удерживать нас перспектива грядущей общественно-государственной кары. Если же иногда приходится слышать, будто при всех существующих предупредительных и карательных мерах преступность все-таки существует и по видимому нисколько не уменьшается, а даже увеличивается, то это нисколько не доказывает недействительности этих мер. Ведь если бы не существовало последних, то бесспорно было бы еще больше всяких преступлений. Преп. Антоний Великий утверждает, что «наказывать злых должно ради самого добра»**. Законодатель (т.е. Моисей), — говорит св. Иоанн Златоуст, — «предписал око за око не для того, чтобы мы друг у друга вырывали глаза, но для того, чтобы мы удерживали свои руки от обид, ибо угроза, заставляющая страшиться наказания, обуздывает стремление к делам преступным»***.

Вот что замечает по этому поводу и современный ученый профессор Гребенщиков: «Устрашение имеет значение элемента, задерживающего рост преступности. До сих пор польза наказания еще никем в действительности не опровергнута»****. Замечательно, что сам же Толстой, безусловно отвергая насилие, в то же время допускает его, не без очевидной измены своему принципу, в отношении, например, к ребенку, которого, по его словам, мы можем насильно, посредством наказания, удержать от угрожающей ему несомненной опасности*****. Если позволительно удержание ребенка силой от грозящей ему беды, то почему нельзя удержать силой же и взрослого человека, например, от опасности, угрожающей его жизни? Очевидно, Толстой сам себе противоречит.

Как противодействие злу силой само по себе не ведет с необходимостью к умножению зла в мире, так и непротивление насилием не увеличивает суммы добра в нем. Вопреки уверению защитников непротивления злу силой оказывается, что этим способом едва ли можно исправить всякого злодея. Проф. А.Ф.Гусев пишет:

---

* Б.Титлинов. Христианство гр. Л.Н.Толстого. СПб., 1907. С. 125.

** Добротолюбие. СПб., 1877. С. 64.

*** Творения. М., 1843. С. 368 и дал.

**** Русское Богатство. 1884. 5—6 Кн. С. 348. Ср.: Тард. Преступления толпы. Перев. 1893. С. 42—43. Эриль Хоран. Уголовная антропология. Киев, 1897. С. 101.

***** В чем моя вера. Женев. изд. С. 223.

«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 через то совершить одно из самых возмутительных и страшных дел. Таких Иуд было и есть немало 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 даже не только не смягчают людей дурных и вредных, но ожесточают»*. Все это несомненные факты, которые заставляют нас прибегать кроме духовных средств противодействия злым людям еще и к принудительным**.

Но закончим речь о христианской кротости, прерванную апологетическими замечаниями по поводу толстовского «непротивления злу силою». Так как мы, христиане, живем в царстве мира, основанном пришедшим в мир Спасителем, то нам следует быть всегда готовыми к восстановлению братского общения между собой, если оно нарушено, быть готовыми просить прощения у своего ближнего, если мы сами обидели его, или простить его с своей стороны. Отсюда очевидно, что христианская кротость кроме терпеливого перенесения личных обид проявляется еще в прощении этих обид, в том, что называется христианской обязанностью всепрощения.

Эту обязанность Господь Иисус Христос высказал в своем известном ответе на вопрос ап. Петра: «Сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня?» (Мф. 18, 21). Книжники и фарисеи учили, что грехи ближнего против нас можно прощать только три раза. Петр же, тогда еще привязанный к иудейской внешней законности, думал уже возвыситься над ней, допуская возможность прощения до семи раз. Тогда Господь ответил: «Не говорю тебе до семи, но до седмижды семидесяти раз» (Мф. 18, 22). Этим Он хотел сказать апостолу, что сколько бы раз ни согрешил против нас ближний наш, мы

---

* Основные религиозные начала гр. Л.Толстого. С. 92—93.

** Кроме цитированных сочинений в нашей литературе есть и другие исследования, специально посвященные объяснению заповеди Спасителя о непротивлении злу, ввиду именно искажения ее лжетолкованием Л.Толстого. (Таковы В.Виноградов. Теория толстовского непротивленства как доктрина анархизма / Странник. 1911. Январь; проф. Бердников. Не противься злу / Церковные ведомости. 1907. № 39; К. Григорьев. К вопросу о непротивлении злу силою / Вера и разум. 1901. №№ 16 и 17. Ср.: он же. Христианство в его отношении к государству по воззрению гр. Л.Н.Толстого. Казань, 1904. С. 43—75; О.Н. Елеонский. О новом евангелии Толстого. Чтения в Обществе любителей дух. просвещения. 1887. Январь; объяснение Христовой заповеди г. Волкова / Православный собеседник. 1886. Т. II. С. 38—42 и др.).

должны прощать ему, помня, что нам прощается Богом бесконечно больше грехов, чем сколько мы прощаем своим ближним (Мф. 32—33). Потому-то Спаситель, внушая нам примирительное, прощающее настроение сердца, к прошению Своей молитвы («Отче наш»): «...и остави нам долги наша»! присовокупляем слова: «яко же и мы оставляем должником нашим», а к самой молитве — наставление: «Ибо если вы будете прощать людям согрешения их; то простит и вам Отец ваш Небесный. А если не будете прощать людям согрешений их; то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф. 6. 12, 14—15. Ср. Мф. 5, 23—26; 18, 15—22; Мк. 11, 25; Лк. 6, 37; 14, 4; Ефес. 4, 32). Св. Иоанн Златоуст в одной из своих бесед говорит о таких людях, которые, читая молитву Господню, после прошения: «и остави нам долги наша» следующие затем слова «яко же и мы оставляем должником нашим» выпускали в том убеждении, что нельзя этого произнести от сердца, а в молитве ничего не должно быть неискреннего. Подтверждая последнее, св. отец доказывает им в то же время, что мы в таком случае читаем вовсе не молитву Господню и не можем надеяться на услышание себя, так как искажаем Его молитву, разрывая то, что имеет взаимную связь, а потому должны стараться о том, чтобы эти слова произносить от чистого сердца*.

«Обиды должны забывать, а благодеяния хранить в памяти», — говорили стоики**. Но едва ли язычник, презиравший кроткого человека как человека слабого характера, с неразвитым будто бы чувством чести и самоуважения, мог забывать то, что сделано против него обидчиком. Да и христианская кротость располагает наше сердце именно прощать, а не забывать личные обиды.

Христианин не может забыть собственно того, что обида есть грех против Самого Бога — Творца и Искупителя всех людей, следовательно, губительна для души обижающего и потому требует не забвения, а вразумления и исправления. Нравственное достоинство прощения при допущении полного забвения обиды не возвышалось бы, а, напротив, понижалось, и легкомысленному было бы легче прощать, нежели серьезному. Прощение есть покрытие возникшей неправды любовью, сохранение полной любви к ближнему при полном его грехе, сердечное желание спасения грешнику при сознании помрачения его богоподобного существа***.

Непрощение обиды, возможное только при непонимании истинного достоинства ближнего, в высшей степени преступно и пагубно. Нельзя быть прощенным, не примирившись, не простившись с своими ближними (Мф. 5, 5, 7, 9; Пс. 36, 8—11). «Ненавидящим нас простим вся воскресением», — гласит пасхальная песнь, пото-

* Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 270.
** Письма Сенеки. Письмо 34 / Вера и разум. 1884. Т. II. С. 36.
*** Wuttke. Die Christliche Sittenlehre. Bd. II. S. 401.

му что всякая обида должна исчезнуть при мысли о вечном торжестве любви в факте Христова воскресения. Так как в раздорах и несогласиях большей частью виновен бывает не только обижающий, но и обиженный, хотя не в одинаковой степени, то прощение и примирение должны исходить со стороны обоих. Если каждый из нас ожидает, чтобы другой сделал первый шаг к примирению, то это показывает, что оба они чужды того истинного величия души, которое присуще христианской кротости и незлобию (Притч. 16, 32). Правда, виновник разногласия первый должен подать руку примирения. Но виновному обыкновенно труднее это сделать, чем невиновному. Потому обиженный должен облегчить обидчику возможность прощения. После примирения требуется большая осторожность во взаимных отношениях примирившихся, чтобы не возобновился прежний разлад с большей силой и опасностью для христианского человеколюбия.

В деле взаимного примирения и прощения враждующих важную услугу могут оказать их друзья. Потому, говоря о различных обнаружениях христианской любви к ближним, не можем не сказать здесь о христианском дружестве, или дружбе. Она есть такая внутренняя и теснейшая связь между людьми, по которой один человек видит в другом как бы свое собственное «другое я». Связь эта основывается на взаимном сродстве и соответствии душ по своим мыслям, чувствам, естествам, склонностям, характерам и стремлениям, направленным к одной цели — достижению взаимного нравственного совершенства и счастья.

Внутреннее сродство приводит единомыслящих и одинаково настроенных между собой лиц к сближению и связывает их между собой теснейшими узами дружбы. В то время, когда развивается внутренняя душевная жизнь, она с особенной силой ищет себе восполнения в сродных существах. Вот почему время заключения дружбы есть именно юность, период перехода от домашней жизни к общественной, те переходные годы, когда юношеский взгляд устремляется на идеалы, когда обычно общая любовь к идеалу связывает между собой сродные души. В позднейшее время, когда личные особенности устанавливаются и укрепляются, человек видит в другом более различий, чем сродства. В более зрелые годы человек обычно живет уже собственным домом, обремененный разного рода обязанностями, невольно воздвигающими на очередь более реальные запросы жизни. Все это делает образование дружбы в эти годы более или менее затруднительным. Только в отдельных случаях зрелому человеку выпадает счастье находить себе друга в полном смысле слова. Завязавшаяся в юности дружба нередко поддерживается и продолжается и во все дальнейшее время. Чаще же случается, что с изменившимися впоследствии воззрениями на жизнь друзья охладевают друг к другу. Они замечают, что их пути жизни разошлись, интересы существенно изменились потому ли, что натуры их оказались несродными, или оттого,

что характеры развились в совершенно противоположном направлении. В таком случае дружба собственно прекращается и переходит лишь в простое внешнее отношение взаимной благосклонности*. Случается также, что высшие обязанности, например, долг нашего звания во Христе или забота о спасении души иногда не позволяют продолжать дружеские отношения к кому-либо (Мф. 10, 17). В таком случае надобно остерегаться, чтобы, прерывая дружеский союз, ни в чем не нарушить долга христианской любви к нему; надобно с признательностью помнить те выгоды, какие были получены от прерванного содружества; надобно также хранить и те тайны, которые вверены были в продолжении дружеского общения, и, наконец, не забывать о прежнем друге в молитве своей к Богу**.

Большое значение дружбы всегда признавалось в достаточной мере. В древнем мире она играла особенно важную роль. Древние греки и римляне считали ее одним из благороднейших человеческих общений. В общении друзей им предносился идеал индивидуальной нравственной свободы, подавляемой государством во всех других отношениях жизни. Других высших нравственных принципов, кроме государственного закона, античная жизнь не знала. Религия была суммой внешних предписаний, она не знала личной преданности божеству. Брак в античном мире слишком подчинен был государственной точке зрения, почему и не давал личного удовлетворения и нравственного возвышения. На место отсутствующих начал жизни тогда и выступала дружба. Древность называет нам несколько истинных друзей (Сократа и Алкивиада, Эпаминонда и Пелопида, Ахиллеса и Патрокла, Александра Великого и Гефестиона и др.), и ее выдающиеся мыслители делали дружбу предметом своих рассуждений. Из десяти книг своей «Этики» Аристотель посвятил дружбе не менее двух (8 и 9), и когда говорит о ней, возвышается почти до поэтического восторженного чувства. Дружба, по нему, есть некий надежный якорь для человека и в бедности, и в несчастии; она — руководящая нить для неопытного юношества, врачевство — для дряхлой старости. В основе дружбы лежит обыкновенно стремление найти в друге или с его помощью что-либо приятное и полезное. Но это стремление не может сделать дружбы постоянной: исчезает возможность при ее посредстве достигнуть приятного или полезного, исчезает и дружба. Истинная дружба, имеющая в основе своей стремление к нравственному благу, сравнительно редка, так как вообще мало истинно добродетельных людей, способных к ней***. И Цицерон (См. его «Laelius, s. de amic. dial.»), подобно Аристотелю, в основу дружеского общения людей полагает только благо,

* Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 504—505.

** Христианское чтение. 1849. Ч. I. Изд. 2. С. 376—382.

*** Проф. А.А. Бронзов. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884. С. 175—199.

или добродетель. Тем не менее при отсутствии в античном язычестве истинных основ нравственности не могло быть там, вообще говоря, и нравственно совершенной дружбы.

И христианство, конечно, само по себе не делает людей друзьями, но оно есть та духовная сила, которая самым тесным образом связывает друзей между собой. Как все человеческие отношения, так и дружба находит в христианстве черты своего нравственного совершенства, потому что в нем внушается и наиболее прочно связующее друзей начало, именно живая вера в истинного Бога, в частности сыновний страх к Нему и благоволение к святой воле Его. «Боящиеся Господа», по словам Премудрого, «найдут его» (т.е. верного друга). «Боящийся Господа направляет дружбу свою так, что, каков он сам, таким делается и друг его» (Сир. 6, 16—17). Если друзья не имеют страха Божия в сердце своем, не питают живой уверенности, что среди них всегда присутствует Бог и Он есть надежная опора и свидетель их верности, то дружба не может быть вполне твердой, чистой, благотворной. Ветхозаветное откровение представляет нам замечательный образец такой дружбы, по своей поэтической нежности и искренности чувства, в лице Давида и Ионафана (1 Цар. Гл. 18), и вообще говорит о ней с особенною выразительностью. «Друг любит во всякое время, — пишет Премудрый, — и, как брат, является во время несчастия... Не покидай друга твоего и друга отца твоего» (Притч. 17, 17; 27, 10). «Верный друг — крепкая защита; кто нашел его, нашел сокровище. Верному другу нет цены, и нет меры доброте его. Верный друг — врачевство для жизни» (Сир. 6, 14—16). Последнее изречение в высшей степени поучительно: истинный друг есть как бы зеркало нашей души, или лучше сказать — воплощенная совесть наша, в которой отражаются и ясно видятся нами как наши достоинства, так и недостатки.

Что касается новозаветного откровения, то хотя в нем нет никаких определенных заповедей о дружбе, однако на этом основании нельзя упрекать христианство, как не раз упрекали его, в том, что оно будто недостаточно ценит дружбу, которую античный мир умел-де ценить лучше*. В примерах же истинной дружбы нет недостатка и в Новом Завете. Сам Господь Иисус Христос, хотя любил всех учеников Своих, но к некоторым питал особенные, дружеские чувства, например, к Лазарю и его сестрам (Ин. II, 3—5, 11) и к возлюбленному ученику Своему Иоанну (Ин. 13, 23; 19, 25—27; 21, 20). На тайной же вечери Он назвал всех учеников Своих друзьями: «Вы, друзья мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами; ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15, 14—15). Если поэтому отношения, в ка-

* Rothe. Theologische Ethik. Bd. IV. 2 Auf. Wittenberg, 1870. S. 68 и дал.

ких Иисус Христос стоял к Своим ученикам, были совершенно особого свойства, то мы, не ограничиваясь ими, укажем здесь на взаимные душевные отношения между Его учениками — Андреем и Петром, Филиппом и Нафанаилом, которые одинаково одушевлены были стремлением к идеалу, провозглашенному ими в общем исповедании: «Мы нашли Мессию, что значит Христос» (Ин. I, 41). А как назидательны для нас дружеские чувства ап. Павла к ап. Тимофею (чит. послания первого к последнему)! Что христианство вовсе не устраняет дружбы из сферы земных человеческих отношений, а, напротив, освящает это естественное отношение между людьми, основанное на взаимной симпатии их, это доказывает нам история церкви бесчисленными примерами истинной дружбы. Всем известна дружба между св. Василием Великим и св. Григорием Богословом, трогательно и весьма поучительно описанная этим последним, в которой друзья искали взаимного поощрения в служении Богу — цели их жизни*.

Многие отцы Церкви, равно как и наши отечественные пастыри, с великой похвалой отзываются об истинной дружбе, считая ее выше всех земных благ**. Тем не менее верно то, что дружба в христианском мире уже не занимает того исключительного положения, какое она занимала в античном мире. Она уже не заключает в себе всей сущности нравственной жизни, как это было там, будучи только одним из членов в общем организме этой жизни. Дружеская любовь теперь соподчиняется высшему идеалу христианской любви со всем богатейшим венком ее добродетелей.

Христианская любовь, индивидуализируясь, т.е. своеобразно проявляясь в дружбе, украшает ее искренностью, терпеливой и самоотверженной преданностью, верностью и другими свойствами. Но чем реже встречается дружба с такими свойствами и чем выше мы ценим такую дружбу, тем необходимее употреблять все зависящие от нас средства для ее поддержания и укрепления. Одно из главных условий при этом состоит в том, чтобы не льстить друг другу, но откровенно говорить только правду, хотя бы иногда и горькую, и иметь готовность выслушать ее. Та не есть дружба истинная, которая не смеет или не выносит того, чтобы один делал другому нравственные замечания. Друзья должны быть терпеливы по отношению друг к другу, нелицемерно любить и прощать один другого несмотря на явные и, быть может, неискоренимые слабости. Они должны быть способны на самопожертвование и не забывать друг друга ни при каких обстоятельствах, ни счастливых, ни несчастливых. Самое же главное, друзья должны хранить

* См.: Григорий Богослов. Слово надгробное Василию, архиеп. Кесарии Каппадокийский. Творения. Ч. IV. М., 1844. С. 73—74.

** Григорий Богослов. Творения. Ч. I. С. 299—300, М. 1843. Ср.: Иоанн Златоуст. Творения. Т. VIII, СПб., 1902. С. 526. Т. XI. Кн. 2. СПб., 1905. С. 489—492. Воскресное чтение. 1843. № 14. С. 132.

взаимную верность, без которой невозможна самая дружба, и не изменять один другому невзирая ни на что внешнее, случайное, могущее разлучить их. Для этого Премудрый советует не спешить с заключением дружбы (Сир. 6, 8—12) и предварительно испытывать избираемых друзей (Сир: 6, 7). Однако же дружескую верность нельзя смешивать с партийным духом. Когда друзья защищают один другого во всех делах не только добрых, но и худых, то это будет уже не дружба, а нечто вроде преступного сообщества. По Аристотелю, истинная дружба в основе своей имеет стремление людей к достижению блага: она сравнительно редка, так как вообще мало истинно добродетельных людей, способных к ней.* Такой же высокий взгляд на дружбу высказывает и Цицерон. Связующим началом в дружбе он, подобно Аристотелю, считает только благо, только добродетель; дружба, по нему, может существовать только в добрых делах**. То, что сказано о дружбе между лицами мужского пола, надобно сказать и о дружбе женской. Женщина, одинаково с мужчиной способная к дружбе, обыкновенно приобретает друзей в свои ранние девические годы. Если она может еще иметь их и после своего замужества, с его совершенно иными обязанностями и интересами, то ее можно считать счастливой. Хотя дружба между лицами разного пола существенно отличается от супружеской любви, тем не менее она большей частью оказывается сомнительной, так как в ней очень трудно соблюсти границы между дружеской и половой любовью. Поэтому дружба между лицами одного и того же пола наиболее удобна!***

## Справедливость

### LIV

*Понятие о христианской справедливости и превосходство ее пред справедливостью в до-христианском мире. — Правдивость. — Ложь по нужде. — Искренность и уважение к ближнему.*

Христианская любовь к ближним требует, чтобы мы были справедливы к другим. Доброе обращение наше с ближними, вытекающее из братского расположения к ним, наперед предполагает признание с нашей стороны права их на справедливое к себе отношение. «Правде научитеся живущии на земли: всяк, иже не

* Проф. А.А. Бронзов. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884. С. 175—199.

** Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 507.

*** О христианской дружбе см.: Kubell. Christliche Ethik. Theil II. S. 191.

научится правде на земли..., да не видит славы Господни» (Ис. 26, 9—10; Ср. 1, 16—17; 68, 6; Иерем. 22, 3, 15; Зах. 7, 9—10).

Добродетель справедливости состоит в том, чтобы мы всем и каждому отдавали должное, ни в чем не нарушая их прав*. Если понимать эту добродетель в самом широком смысле, то можно к справедливости свети все добродетели. Кто отдает Богу Божье, а ближним и себе самому им принадлежащее, тот выполнил все добродетели, тот, следовательно, свят и праведен. Поэтому в Священном Писании справедливость, или праведность, нередко отожествляется с святостью. Мы должны служить Богу «в святости и правде пред Ним, во все дни жизни своей» (Лк. 1, 75). Старец Симеон Богоприимец прославляется как «муж праведный и благочестивый», т.е. святой (Лк. 2, 25).

Под справедливостью же в более тесном или собственном смысле разумеется добродетель, которая располагает нас отдавать всякому другому свое (suum cuique), или, как Аристотель ее определяет, добродетель, благодаря которой все владеют своим, т.е. тем, что они могут определенно назвать своим и на что имеют право**. Такая справедливость есть необходимое условие для всякого человеческого общества; без нее немыслимы вообще никакие человеческие общественные отношения. Никаким образом она также не ограничивается гражданской жизнью людей, хотя, конечно, чисто внешняя сфера «положительного права» есть ее главная сфера. Не только в области гражданских отношений мы должны свято и ненарушимо почитать права других, но и во всех остальных, например, в области религиозных и моральных отношений; так как в каждой из них дело сводится к тому, чтобы делать людям то, на что они имеют право, и отдавать то, что им принадлежит (Рим. 13, 7). Люди взаимно причиняют друг другу массу таких несправедливостей, которые остаются вне сферы положительного права, и на которые нельзя жаловаться никакому юридическому суду.

Но в каких бы отношениях общественной жизни справедливость ни обнаруживалась, всюду она должна одушевляться христианскою любовью, сообщающей ей достоинство истинной добродетели. «Справедливость, — по словам В.Соловьева, — есть жалость, равномерно применяемая»***. Она «есть род любви и имеет по свой природе внутреннее сродство с нею... она есть облачение и выражение любви»****. Христианин должен помнить, что на самую любовь нашу ближние имеют право: «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви, — заповедует ап. Павел, — ибо любящий другого исполнил закон» (Рим. 13, 8). Потому-то даже во внешней правовой сфере аб-

* Прав. испов. каф. церкви вост. Ч. III. Ответ на вопрос 12.

** См.: Cathrein. Die kathohsche Weltanschauung. S. 390.

*** Оправдание добра. СПб., 1897. С. 613, 605—606.

**** Проф. прот. П.Я. Светлов. Курс апологетического богословия. Изд. 1. С. 298.

страктное правило закона должно применяться к конкретным обстоятельствам и индивидуальным особенностям человека, и строгая правда постоянно смягчается снисходительностью, дабы односторонней привязанностью к букве закона не сделать вопиющей несправедливости (summum jus — summa injuria). Тем более в области собственно нравственных отношений при соблюдении закона справедливости должны иметь место внимание к индивидуальной стороне нашего отношения к ближним и снисходительность к ним, которая любовью, «не ищущею своего» (1 Кор. 13, 5), умеряет самые строгие требования справедливости. В противоположность применению к ближним так называемого строгого права ап. Павел увещевает: «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви» (Рим. 13, 8), ибо «любовь не делает ближнему зла» (Рим. 13, 0).

Между тем, в дохристианские времена справедливость обычно представлялась каким-то бесстрастным и безжалостным законом, строго карающим проступки людей. В некоторых древних религиозно-философских сектах такая противоположность между любовью и справедливостью выразилась даже учением о двух богах: боге злом — суровой правды и боге добром — любви. «Жизнь за жизнь» — вот требование всякой языческой морали, не исключая и стоической, которая высказала то основное положение, что «кто убил, тот сам заслуживает того же»*. Замечательно, что даже еврейское нравоучение, провозгласившее принцип «око за око, зуб за зуб» (Исх. 21, 24), кажется, не возвысилось над этим взглядом на справедливость. И по нему следует возвращать на голову виновного именно то, что он сделал другому, но не более**.

Это и понятно. Как языческая, так и еврейская мораль, смотрела на проступки людей с земной точки зрения: наказание должно быть совершенно равно преступлению: «око за око» — механически равномерно с ним. Впрочем, в еврейской заповеди «око за око» надобно видеть не учение о мести, а, наоборот, ограничение законом так сродной греховной природе человека мстительности. И это вполне понятно. Месть не довольствуется правом правды; она жаждет крови и готова наброситься даже на ни в чем неповинных сродников возненавиденного. В ограничение этой-то «зверской склонности поврежденного грехом сердца человеческого» законом Моисеевым и попускалось «за око» лишь «око», не более. Воздаяние равным за равное, практиковавшееся у евреев, было выражением того закона, который Сам Иисус Христос не упразднил, а только дополнил. В самом деле, не согласно с христианством не требование справедливого наказания за преступление, а наслаждение чужими страданиями и издевательство над бесценной личностью человеческой, купле-

* Письма Сенеки. Письмо 32 / Вера и разум. 1884. Т. II. С. 32.

** Кейл. Руководство к библейской археологии. Киев, 1874. Ч. II. С. 328.

ной дорогой ценою страданий Самого Богочеловека и предназначенной к вечному сонаследию с Ним, что имело место у древних и практикуется у тех из современных христиан, которые живут не по заветам Евангелия. И если наказание свыше меры безнравственно и позорно, то и потакательство преступлениям почти в такой же мере ненормально и вредно. Оно свидетельствует, в сущности, о равнодушии к добру и злу, о дряхлости и слабости духа, неспособного возвышаться до христианского идеала справедливости. По требованию этого идеала, христианин в своих отношениях к ближнему должен руководствоваться не ветхозаветным «око за око», а вполне гуманным (гармонически совмещающим в себе правду и любовь) правилом, которое гласит: «во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7, 12. Ср. ст. 2; Лк. 6. 37—38; Деян. 15, 29). Для наилучшего выполнения этого правила слово Божие настойчиво советует нам всякий раз ставить себя самих в положение ближних, их желания и потребности поверять и понимать при посредстве наших собственных желаний и потребностей: «помните узников, — говорит ап. Павел, — как бы и вы с ними были в узах, и страждущих, как и сами находитесь в теле» («Евр. 13, 3). Св. Иоанн Златоуст представляет всю естественность и удобоисполнимость такого правила в нашем обращении с ближним. «Этот закон, — пишет он, — не имеет в себе ничего тяжкого и неудобоносимого. Чего хочешь себе, говорит, то и делай. Воздаяние равное... Хочешь ли получить прощение? — прощай и ты. Не хочешь слышать худого? — и не говори худого. Желаешь, чтоб тебя хвалили? — сам хвали (других). Хочешь, чтоб у тебя не похищали? — сам не похищай. (При этом законе) мы не имеем нужды во внешних законах. Ибо тем уже самым, что желаем или не желаем себе чего-нибудь от ближнего, мы налагаем на себя закон... Итак, молю вас, восстановите сами в себе этот закон и читайте эти ясные и краткие начертания; будем для ближних такими, какими желаем иметь их для себя»*. Правда, этот закон, как и закон любви к ближним, был уже известен древнему миру но, как и закон любви, в христианстве вышеприведенное правило получило иной, новый, высший смысл.

Если дохристианское человечество, главным образом, заботилось о земных тленных благах и потому только их могло желать своим ближним, то христианин, ставящий выше всего блага небесные, нетленные, считает своим долгом справедливости пещись о том, чтобы ближний, для спасения которого пришел в мир Сам Сын Божий, не лишен был этого высочайшего блага. Отсюда открывается несостоятельность и того популярного мнения о справедливости, будто бы она как «самая внешняя ограда нравственной жизни может ограничиваться одною только отрицательною стороною, т.е. только не делать того, что нарушает право другого, или делать только то, что может быть вытребовано

* Творения. Т. X. Кн. 2. СПб., 1904. С. 627—628.

законным порядком». «Это, — замечает преосвящ. Феофан, — не христианская правда, а мирская внешняя, судебная. Христианская же обнимает и положительную сторону, делает все, что должно для другого, не по внешнему страху, а по внутреннему расположению»*.

Изменение, произведенное христианством в языческом, мирском воззрении на справедливость, в силу которого она является не противоположностью любви, а прямым выражением ее, коснулось и частных обнаружений справедливости. Христианское чувство справедливости выражается в правдивости, искренности и в уважении к ближнему.

Правдивость есть такое качество души, по которому мы стараемся говорить ближним не иначе, как думаем, т.е. без всякого притворства, обмана и лицемерия. Пример этого видим в апостолах (Деян. 4, 19—20; 2 Кор. 4. 2 и др.). «Отвергнув ложь, говорите истину каждый ближнему своему; потому что мы члены друг другу», — учит ап. Павел (Ефес. 4, 25, Ср. Кол. 3, 9). Таким образом, люди как существа общественные (как «члены друг другу») должны делиться между собой своими мыслями и воззрениями и именно так, чтобы взаимное доверие и благорасположенность могли существовать и поддерживаться в их отношениях друг к другу. Человек не может заглядывать в душу ближнего; он должен полагаться на то, что другие сообщают ему. Но это доверие было бы немыслимо, если бы когда-нибудь было дозволено лгать, т.е. произвольно и умышленно говорить иначе, чем думают. Если бы ложь по каким бы ни было причинам и побуждениям в одном случае была позволена, то ее надобно было бы позволить во всех других подобных случаях, и беседующие друг с другом должны были бы жить в постоянной опасности: не говорит ли с ними собеседник с какою-либо злой, эгоистической целью именно теперь, вопреки внутреннему своему убеждению. Но ложь не только противна инстинкту общественности, но против нее говорит голос самой природы нашей. Всякий, даже самый простодушный человек смотрит как на оскорбление, если его упрекают во лжи. Кого поймают во лжи, тот стыдится и старается оправдаться. И в самом деле, никто не хочет быть обманутым другими, и без особых размышлений каждый приходит к убеждению, что он другим не смеет причинить то, что сам не может стерпеть. Дитя невольно краснеет, когда в первый раз позволит себе ложь, и только постоянное упражнение в этом пороке может притупить и подавить врожденное каждому благороднейшее чувство стыдливости. «Младенец, — говорит по этому поводу св. Иоанн Лествичник, — лжи не знает, не знает оной и душа незлобивая»**. Кто другим что-либо сообщает, тот предъявляет вместе с тем требование, чтобы они верили им сказанному. Как же он может требовать этого, если сам

* Начертание христианского нравоучения. М., 1891. С. 430.

** Иоанн Лествичник. Перев. с греч. Изд. 2. 1854. Слово 12. Ст. 13.

лжет? Поэтому мы должны всякую ложь считать непозволительной, даже ложь в шутку, исключая разве тех случаев, когда до очевидности ясно, что шутливое выражение не серьезное утверждение, заслуживающее доверия, а простая невинная шутка*, нисколько не оскорбительная для того, к кому она относится. Во всяком случае христианин должен быть крайне разборчив в шутливом обращении с другими, потому что переход от простой, невинной шутки к неуместной, злобной и язвительной, может быть иногда незаметен.

Все христианские моралисты одинаково признают правдивость за добродетель, т.е. за то, что должно быть. Однако у многих моралистов она недостаточно мотивирована, и потому учение о ней не может иметь практического значения. Так, по мнению Спинозы, лжец должен оставить ложь уже потому, что он противоречит самому себе. Но с точки зрения последовательного эгоиста-лжеца, ограничивающего свою жизнь пределами земного существования, во лжи не только нет никакого противоречия, а, напротив, в ней налицо полное согласие, или тождество эгоизма с самим собой. Поэтому, например, когда договор выгоден для эгоиста, он исполняет его, не выгоден — нарушает его**. Кант доказывает важность правдивости и гнусность лжи, обращая внимание на достоинство нравственной природы человека. «Ложь, — говорит он, — есть грех против моего идеального я, против человечности во мне. Лжец должен презирать себя самого, ибо тем, что я лгу, я унижаюсь до простого феномена (случайного явления), делаюсь маской, отказываюсь от того, чтобы быть самим собой, совершаю по частям самоубийство над моим истинным человеком и на место его выставляю вымышленного человека». Фихте, напротив того, выходит в данном случае из идеи общественности, разделяемой, как мы знаем, и словом Божиим (Ефес. 4, 25). «Тем, что я лгу, — говорит он, — я ввожу других в заблуждение, поступаю с ними как с простым средством для моих эгоистических намерений, ставлю их свободе непристойные ограничения, между тем как с нравственными существами следует поступать не как с каким-нибудь средством, а как с самоцелью»***. В каждом из этих рассуждений есть своя доля правды, и св. отцы-подвижники также находят, что ложь поставляет человека в противоречие с собою, оскорбляет его личность, когда говорят: «Лживый человек — не простой человек, но двойственный, ибо иной он внутри, и иной снаружи, и жизнь его двойственна и лукава»****. Но эти относительно правильные суждения получают безусловно истинный смысл и значение при высшей всеобъемлющей христианской точке зрения на дело. Лжец, преследующий лишь временные,

* Cathrein. Die katholische Weltanschauung. S. 396—397.
** Д.П. Львов. Принципы этики. М., 1890. С. 78—79.
*** См.: Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 220.
**** Авва Дорофей. Поучения и послания. 1856. С. 118.

преходящие интересы, как бы забывает или перестает верить в истинное назначение своей человеческой природы. Ложь является полным противоречием нашего идеального я, стремящегося единственно к тому, чтобы сделаться достойным вечного сонаследия с Тем, Кто Сам назвал Себя Истиной (Ин. 14, 6), слугой и орудием Которой должен быть человек. Повсюду свет стремится проявить себя и рассеять мрак, и люди как богоподобные создания в своих взаимных отношениях друг к другу должны быть носителями и служителями вечного света, или Истины, именно потому, что «свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1, 5). В правдивости человека заключаются черты его богоподобия. Говорят, что Пифагор, когда его спросили, когда люди будут подобны Богу, отвечал: «Когда будут говорить правду»*.

Мало того. Лжец обнаруживает решительное непонимание или нежелание понять истинную природу своего ближнего именно тем, что, допуская в отношении к нему ложь, он смотрит и на него не как на вечное существо, а как только на простое средство для достижения своих узко эгоистических целей. Лжец даже не христианин, так как во лжи скрывается неверие в вечную жизнь Богом созданного духа**.

Итак, наш долг правдивости состоит в неложном сообщении нами истины другим. Однако долг правдивости не безграничен. Что он имеет и свои пределы, это уже следует из того, что в составе христианского общества есть немало членов немощных, для которых невозможно сразу подняться до высоты идеальных требований правды Христовой. Христианство не отвергает этих немощных, а заповедует сильным духом «сносить немощи бессильных», снисходить к их образу мыслей (Рим. 15, 1—3) и этим путем приводить «в меру полного возраста Христова» (Ефес. 4, 13). Вот здесь-то выступает пред нами необходимость говорить истину другим не иначе как с христианской мудростью, о которой Иисус Христос, посылая учеников своих на проповедь, сказал: «...будьте мудры, как змии» (Мф. 10, 16). «Жизнь в Боге, — говорит один из западных моралистов, — со стороны своего внутреннего чувства есть благочестие, со стороны практически-интеллектуальной — мудрость. Христианская мудрость есть воззрение на жизнь и богословие жизни (Lebenstheologie), как они даны через внутреннее познание Бога во Христе»***. «Мудрость, — пишет другой западный же моралист, — при своем теоретическом содержании, т.е. ясном прозрении тайн всей жизни во свете Бога, в развитии Его Царства в настоящем, прошедшем и будущем, в мире и природе, есть, вместе с тем, и практическое направление. Она сообщает в каж-

* Cathrein. Die katholishe Weltanschauung. S. 398.

** П.В. Никольский. Эгоизм и альтруизм с христианской точки зрения / Вера и Церковь. 1903. Кн. 5. С. 713.

*** Kubel. Christliche Ethik, Zweiter Teil, Munchen, 1896. S. 187—188.

ком отдельном случае всякому поступку то правило, через кото-
рое он является отвечающим существу христианской совести и
идее божественного блага; и тем, где никакое внешнее правило
не освещает пути, она всегда руководствует правильно»*. Отсю-
да, смотря по времени и обстоятельствам, для нас обязательно
бывает и то, чтобы мы были сдержаннее в высказывании своих
мыслей другим. «Есть время молчать; и время говорить», —
учит Премудрый (Екклез. 3, 7). Долг правдивости не требует
непременно говорить всем и все. Хотя истина предназначена и
для всех, но ни один учитель или проповедник сразу не препо-
дает ее своим слушателям сполна; напротив, он, сообразуясь
при этом с восприимчивостью слушающих, открывает им исти-
ну исподволь, постепенно, по мере развития их способности к
усвоению ее. Самое Божественное откровение возвещалось лю-
дям «многократно и многообразно» (Евр. 1, 1). «Еще многое
имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить», — гово-
рил Господь в прощальной беседе апостолам (Ин. 16, 12). Еще
ранее Он предостерегал их: «Не давайте святыни псам, и не
бросайте жемчуга вашего свиньям» (Мф. 7, 6). Поэтому если
Иисус Христос требует от меня говорить ближнему истину, то,
скажем словами Пальмера, «из этого еще далеко не следует,
что я должен говорить все, что я считаю за истину; слово не
должно быть решетом, через которое все содержание моего ду-
ха тотчас же снова должно падать на почву внешнего мира; хри-
стианская жизнь имеет скрытую сторону (Кол. 3, 3), она есть
перл, который не должно бросать перед свиньями»**.

Но если уже нужно сообщить истину ближним, то во всех ли случаях жизни мы обязаны открывать простую, буквальную, непосредственную истину, или в некоторых случаях позволительно еще какое-нибудь посредственное, косвенное сообщение истины? Квакеры отрицают последнее и потому требуют говорить только чистую, голую истину***. На этом основании они отвергают не только так называемые эвфемизмы, т.е. условные выражения вежливости и приличие, хотя значение этого «языка гуманности»**** известно каждому, и им никто не может быть введен в заблуждение, но и всякое прикровенное сообщение истины, например, поэтический комизм или иронию, которая не препятствует, а лишь способствует распознанию истины другими. Вместе с тем истинная ирония, имея дело в литературе с типами общественной жизни, а не с отдельными лицами, никого в частности не задевает.

Поэтому она располагает нас не к презрению ближнего, а к отвращению от публично осмеиваемых пороков. Если осуждать всякую прикровенность в сообщении истины, то тогда придется

* Chr. Palmer. Die Moral des Christenthums. Stuttgart, 1864. S. 452
** Palmer. Die Moral des Christenthums. S. 439—440. Ср. 442.
*** Мартенсен. Христианское учение о нравственности. С. 222.
**** Проф. М.А. Олесницкий. Из системы христ. нравственности. С. 360.

вместе с Тертуллианом осудить и всякое поэтическое и вообще изящное искусство, сфера которого есть именно прикровенность, иллюзия, но такая иллюзия, посредством которой идеальная истина достигает, по нашему же убеждению, своего проявления в действительной жизни. Что подобное прикровенное сообщение истины имеет свое значение в жизни, об этом свидетельствует и Священное Писание. Так, пророк Нафан, желая довести царя Давида до сознания своей вины, рассказал ему известную притчу о богатом человеке, отнявшем у бедняка последнюю овцу (2 Цар. 12, 1—7). Итак, не косвенное, прикровенное сообщение истины в известных случаях противно долгу правдивости, а противна ему ложь, и притом ложь не умышленная только или вообще эгоистическая, но и просто легкомысленная, о которой Премудрый замечает: «Мерзость пред Господом — уста лживые» (Притч. 12, 22. Ср. 19, 5; Прем. 1, 11; Сир. 20, 24—26). Св. Василий Великий на вопрос: «Умышленно ли только солгавший подлежит суду, или и тот, кто по неведению или по легкомыслию сказал нечто несогласное с истиною»? — отвечает: «Явен суд Господа и на согрешающих по неведению, потому что Он сказал: неведевый же сотворив же достойная ранам, биен будет мало (Лк. 12, 48). Но во всяком случае при достодолжном покаянии есть твердая надежда на отпущение греха»*.

Однако бывают случаи, когда прибегают к неправде из любви к ближним или пользуются ею как вынужденной самозащитой против злых людей. Что сказать о такой лжи по нужде? Можно ли допускать вынужденную ложь в некоторых, по крайней мере, случаях жизни? Старые и новые моралисты разногласят в этом отношении до противоположности. Так, Тертуллиан, Лактанций, бл. Августин, Кальвин, Кант, Фихте, и Шлейермахер решительно не допускают возможности употребления лжи по нужде. Напротив того, Платон, стоики, бл. Иероним, Якоби, Ротэ, Пальмер, Кюбель, наш Вл. Соловьев и др. всячески стараются оправдать такую ложь пред судом совести и даже совсем не считают ее предосудительной с нравственной точки зрения. Злоупотребление последним взглядом на вынужденную ложь мы видим в морали иезуитов**.

Изложим вкратце противоположные между собой воззрения некоторых из названных моралистов по данному вопросу.

Определяя истину как согласие между нашим мышлением и действительностью, бл. Августин называет ложью намеренную замену фактического согласия вымышленным. «Ложь, — говорит он, — бывает тогда, когда кто-нибудь одно имеет в мыслях, а другое выражает словами или каким-либо знаком»***.

---

* Творения. Изд. 3. Сергиев Посад, 1892. С. 221.

** А. З-в. Казуистика и судьбы ее в римско-католической церкви / Вера и разум. 1890. Кн. 4. С. 207.

*** См.: прот. В. Сперанский. Мысли бл. Августина о лжи / Душеполезное чтение. 1876. Август. С. 484.

истину — верность — тому, кому я дал свою защиту. Сам Дух истины здесь отрицает слово истины»*. Подобным же образом рассуждает по поводу данного примера Соловьев. В отрицательном ответе на известный вопрос убийцы, по нему, нет ничего противного нравственному долгу, так как обязанность спасти жизнь человеку важнее обязанности говорить правду. Употребление этого невинного средства, необходимого для предупреждения жестокого преступления, даже нравственно обязательно, потому что вопрос разбойника вовсе не выражает простой его любознательности насчет фактического местонахождения его жертвы, а есть прямое покушение на убийство, и утвердительный ответ вовсе не был бы исполнением общей обязанности говорить правду, а только преступным пособничеством, благодаря которому покушение превратилось бы в самое убийство. Формально ложное свидетельство не всегда есть ложь в нравственном смысле, а становится таковой лишь когда происходит из дурной воли говорящего, намеренно злоупотребляющего словом для своих эгоистических целей**.

Из приведенных рассуждений видно, что разноречие моралистов в оценке вынужденной лжи объясняется существенным различием их в понимании того, что такое истина и ложь вообще. Основание для правильного понимания той и другой мы видим в самом Священном Писании. На языке ветхозаветных книг слово истина (amen, amat) указывает по преимуществу на одно из существенных свойств, или качеств, Бога, именно как бытия неизменного, остающегося верным себе не только в момент речи говорящего, но и после того***. На языке Нового Завета слово «истина» (ἀλήθεια, ἀληθής, ἀληθινός) означает собою как непосредственную, очевидную действительность (Лк. 22, 59; Деян. 4, 2; 1 Ин. 3, 18) и соответствие с нею нашего разума или слова (Мк. 5, 33; Ин. 8, 40; Рим. 3, 7), так, главным образом, и непреходящее, безусловное бытие, лежащее за пределами действительности, каковое бытие служит притом не только предметом познания, но и образцом религиозно-нравственного поведения (Ин. 18, 38; Иак. 1, 18; 3, 14; 5, 19; Рим, 2, 20; 2 Фесс. 2, 10, 12; 1 Тим 3, 15; 2 Тим, 2, 25)****. Соответственно первому значению понятия истины, ложью обычно называют отрицание действительности и фактического согласия между ней и нашей мыслью. Соответственно же второму значению истины, ложь будет уже заведомо сознательным отрицанием самосущего бытия (т.е. Бога) как высочайшей истины, каковое отрицание есть грех против Духа Святого, Духа истины (Ин. 15, 26), который «не простится человеку ни в сем веке ни в будущем»

* Ibid. S. 443.

** Оправдание добра. М., 1899. С. 147—154.

*** H.Cremer. Riblisch—theologisches Worterbuch der neutestamentlichen Gracitat. Gotha, 1902. S. 122—127.

**** Cremer. Ibid. S. 133.

разрывно христианскую свободу с ношением немощей тех, к кому обращался с проповедью. Здесь не ложь, не лицемерное приспособление к воззрениям других, а высшая христианская мудрость духовного водительства. Выходя из такого понятия о христианской мудрости как великого нелицемерного акта благоснисхождения к немощным ближним для привлечения их ко Христу, мы и к неправде по необходимости не можем не относиться более или менее снисходительно, когда она является для данного действующего лица в данный момент времени единственным средством к предотвращению большего зла, хотя, конечно, эта неправда свидетельствует именно о духовной немощности данного лица, так как только «кто не согрешает в слове, тот человек совершенный, могущий обуздать и все тело» (Иак. 3, 2).

Не противно христианской мудрости употребление вынужденной неправды и по мотивам необходимой самозащиты против злых людей. В самом деле, нельзя осудить женщину, которая, спасая свое целомудрие от угрожающей опасности, вводит своих преследователей в заблуждение и пользуется ложью как вынужденной самозащитой, когда эта ложь является единственным выходом в безвыходном ее положении. Оправданием для подобных поступков могут служить библейские примеры в этом отношении благочестивых и достойных всякого уважения мужей, например, Авраама (Быт. 20, 2, 11), Иакова (Быт. гл. 27), Иосифа (Быт. гл. 43 и 44), Давида (1 Цар. 21, 12 и дал.), Самуила (1 Цар. 16, 1—3) и др. Повивальные бабки обманывали фараона, вопреки его повелению оставляя еврейских детей в живых, и «за сие Бог делал добро повивальным бабкам» (Исх. 1, 16—20). С точки зрения вынужденной самозащиты надобно судить и о допущенной св. Афанасием Великим неправде, точнее — двусмысленности или уклончивости в ответе, о которой передает Феодорит в своей церковной истории. Однажды св. Афанасий, спасаясь бегством на корабле от своих преследователей, вдруг решил ехать им навстречу, и когда его спросили, как далеко уехал Афанасий, последний ответил, что уехал не далеко*.

Но, если мы утверждаем, что в известных случаях жизни можно допустить неправду по нужде ради человеческой слабости, то, с другой стороны, нельзя не признать, что во всякой неправде, следовательно, и вынужденной, в силу самого ее понятия, есть нечто греховное, нечто такое, чего не должно быть, что постоянно нарушает девятую заповедь: «Не послушествуй на друга твоего свидетельства ложна» (Исх. 20, 15). Хотя формально-ложное свидетельство по необходимости проистекает не из дурных эгоистических мотивов, а из мотивов любви и справедливости, однако оно через это не перестает быть ложью, и никак нельзя безусловно оправдать его с нравственной точки зрения, как это пытаются делать рьяные защитники вынужденной лжи. Сам Господь решительно говорит о всякой лжи, что



* См.: Kethrein. Die Katholische Weltanschauung. S. 397.

ына от диавола, «не устоявшего в истине», не показывая никако-
го различия в ней и не делая никаких исключений и ограниче-
ний, почему и лжецов вообще называет сынами диавола — отца
лжи (Ин. 8, 44). Св. Василий Великий на вопрос: «Надобно
ли лгать, имея что-нибудь полезное?» — отвечает: «Сего не дозволяет сказанное Господом, Который решительно говорит, что ложь от диавола (Ин. 8, 44), не показывая никакого различия во лжи. И апостол также свидетельствует, написав: аще и подвизается кто, не венчается, аще не законно подвизатися будет (2 Тим. 2, 5)»*. Если в лжи по нужде и нет ничего общего с ложью в нравственном, точнее, эгоистическом смысле, то все-таки в ней есть нечто дурное, сродное с ложью вообще, именно то, что она имеет намерение обмануть другого, если не в сердце, так все же в устах говорящего, каковое намерение несогласно с любовью и уважением к ближнему и недостойно христианина, призванного к истине и правде (Ефес. 4, 24). «Ложь, — говорит св. Иоанн Златоуст, — гнусное бесчестие человека»**.

Далее, безусловно защищающие вынужденную ложь не обращают внимания на то, что мы гораздо чаще практикуем эту ложь, чем это необходимо бывает. Нередко у нас является необходимость сказать неправду просто потому, что в свое время мы не приняли надлежащих мер к предотвращению ее. Если поэтому коллизии, как мы знаем, неизбежны в земной жизни по причине нашей греховности, то, тем не менее, на нас лежит долг мало-помалу искоренять в себе греховную привычку часто прибегать к вынужденной лжи, а эта привычка будет исчезать из нашей жизни по мере достижения нами религиозно-нравственной зрелости, исключающей возможность всякой неправды по нужде. Идеалом в этом, как и во всех других отношениях, должен служить для нас Тот, «в устах Которого не было лести» (1 Петр. 2, 22. Ср. Ис. 53, 9), у Кого ничего не было такого, что, хотя бы самым отдаленным образом, напоминало вынужденную ложь. Обаятельной силой Своего премудрого слова и святейшей личности, не смешивавшейся с греховным существом этого мира (Ин. 14, 30), Он препобеждал все затруднительные, тяжелые положения в жизни. И хотя Иисус Христос не мог воспрепятствовать Своим врагам обращаться к Нему с недоуменными и искусительными вопросами, однако Он отвечал на них, как написано: «И никто не мог отвечать Ему ни слова; и с того дня никто уже не смел спрашивать Его» (Мф. 22, 46). Таким образом, христианское нравоучение, кроме некоторых случаев вынужденной самозащиты, относится снисходительно только к одному роду лжи по нужде — к той лжи, которая вынуждается единственно любовью к ближнему. В этом случае христианин дает место неправде не потому, что не верует в вечную правду, и не потому, что не уважает вечного достоинства ближнего, а потому, что бо-

* Творения. Ч. V. С. 231.

** Творения. Т. II. Кн. 2. СПб., 1896. С. 925.

ится за нравственное благо последнего и не знает других средств отстоять это благо. Он признает свою вынужденную ложь злом, но злом неизбежным и меньшим. Быть может, кто-либо умеет оградить благо ближнего и без такой лжи, но он еще не развился нравственно до такого уменья. Такого рода ложь нельзя порицать по причине человеческой слабости, но нельзя и признать делом вполне законным и сообразным с нравственным долгом, а тем более идеальным. В этом существенная разница между истинно христианским и иезуитским воззрениями на ложь по нужде: первое, в противоположность второму, безусловно осуждает всякую попытку возвести «fraus pia» на степень обязательного правила для нравственного поведения. Выразителем подлинно христианского учения о вынужденной неправде является св. Иоанн Златоуст в своем «Первом слове о священстве», где он в духе этого учения защищает свой образ действия по отношению к св. Василию Великому. Когда пронеслась весть об избрании их обоих во епископы, то Василий, — говорит Златоуст, — просил меня и в настоящем случае, как и прежде, действовать и мыслить одинаково, уверяя, что он, с своей стороны, готов следовать за мной, какой бы я ни избрал путь — убежать или быть избранным. Тогда я, увидев готовность его и думая, что я нанесу вред всему обществу церковному, если по своей немощи лишу стадо Христово юноши столь прекрасного и способного к предстоятельству над народом, не открыл ему своего мнения об этом, но убедил его твердо надеяться на меня как единодушного с ним». Василий Великий принимает священный сан, Златоуст же в это время скрывается, избегая рукоположения. На упреки Василия в обмане Златоуст отвечает: «Чем я оскорбил тебя? тем ли, что употребил хитрость пред тобою и скрыл мое намерение? Но это служило к пользе твоей, когда ты обманулся. Если укрывательство во всех отношениях есть зло и никогда нельзя употреблять его даже на пользу, то я готов принять наказание, если же оно не всегда бывает вредно, но делается худым или хорошим по намерению действующих, то оставь обвинять за то, что ты обманулся, а докажи, что эта хитрость употреблена была на зло. Подойди к кому-нибудь из врачей и спроси, как они излечивают больных, и ты услышишь от них, что они иногда употребляют хитрость и при ее помощи восстановляют здоровье больных. И можно указать, что не только врачующие тело, но и пекущиеся об исцелении душевных болезней часто пользуются таким врачевством. Так, блаженный Павел привел ко Христу многие тысячи иудеев (Деян. 21, 23—26»). С этим намерением он обрезал Тимофея, тогда как к галатам писал, что «Христос ничтоже пользует обрезывающимся» (Гал. 5, 2). Часто нужно бывает употреблять такую хитрость, чтобы достигнуть этим искусством величайшей пользы, а стремящийся по прямому пути нередко наносит великий вред тому, от кого не скрыл своего намерения»*.

* Творения. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1895. С. 398—405.

Как в высказывании своих мыслей другим мы должны быть правдивы, так в выражении им своих чувствований мы должны быть искренни. Искренность есть такое настроение души, по которому христианин не показывает лицемерно своих добрых чувствований к ближнему, не имея их в сердце, но внешние свои действия старается согласовать с внутренними расположениями и чистосердечно, без всякого притворства и принуждения, открывает другим свои чувствования. Пример этого видим в Нафанаиле, о котором отозвался Сам Господь: «Вот, подлинно израильтянин, в котором нет лукавства» (Ин. 1, 47). Прекрасно изображает свойства христианской искренности св. Иоанн Златоуст. «Истина, — говорит он, — открыто предлагает себя всем, желающим видеть красоту ее. Она не любит скрываться, не боится опасности, не трепещет наветов, не домогается славы народной, не подвержена ничему другому, человеческому; она стоит выше всего, подвергаясь, конечно, тысячам наветов, не оставаясь необоримою; прибегающих к ней она охраняет, как крепкою стеною, величием своей силы; не терпит скрытых убежищ, но предлагает открыто всем все, что есть в ней. Это показал и Христос, когда сказал Пилату: «Аз всегда необинуяся учах, и тай не глаголах ничесоже (Ин. 18, 20)»*.

Долг искренности требует от нас, чтобы мы в обращении с другими, во-первых, выражали чувствования действительные, т.е. такие, какие на самом деле имеются в нашем сердце и обнаруживаются нами в соответствующих поступках, во-вторых — чтобы сообщали их сполна и непредзанято, не скрывая от других и своих слабостей и недостатков, хотя, впрочем, мы и не обязаны непременно это делать в отношении к каждому человеку и во всякое время. В первом случае долг искренности есть долг чистосердечия, или прямодушия, а во втором — долг откровенности. Псалмопевец, изображая свойства человека искреннего, замечает, что он «говорит истину в сердце своем» (Пс. 14, 2. Ср. 5, 7; 49, 16—21; Сир. 1, 28—30). А ап. Павел в своем лице так изображает человека откровенного: «Отвергнувши скрытые постыдные дела, не прибегая к хитрости и не искажая слова Божия, а открывая истину, представляем себя совести всякого человека пред Богом» (2 Кор. 4, 2. Ср. Деян. 4, 19—20). Так как чистосердечный человек всегда показывает себя другим таким, каков он в действительности, то мы можем положиться на его верность. Верность есть такое качество, по которому человек не изменяет данному своему слову, но постоянен и тверд в нем, хотя бы иногда угрожали ему за то опасности и бедствия; он верно хранит и исполняет свои обещания, никому не открывает вверенной ему тайны и никогда не изменяет долгу своего звания. Чистосердечию или прямодушию противополагается притворство, образчик которого можно видеть в льстивых словах учеников фарисейских к Господу Иисусу:

* Творения. Т. VIII. Кн. 1. СПб., 1902. С. 184.

«Учитель! мы знаем, что Ты справедлив, и истинному пути Божию учишь, и не заботишься об угождении кому-либо, ибо не смотришь ни на какое лице; итак, скажи нам; как Тебе кажется? позволительно ли давать подать кесарю, или нет» (Мф. 22, 16–17). Отвратительный вид притворства представляет лицемерие, состоящее в том, что внешним поведением человек старается показать в себе такие душевные качества, каких на самом деле у него не имеется. Так можно симулировать дружбу, сострадание, скорбь или добродетель и самое благочестие. Лицемера по справедливости ненавидят все. Человеку свойственно единство образа действия, внутренняя и внешняя сторона которого должны быть в гармонии между собой, или, по крайней мере, не должны противоречить друг другу. Но такое противоречие налицо, если внешнее поведение человека составляет противоположность тому, что он думает или чувствует. Лицемер произвольно как бы разделяется некоторым образом на две противоречащие одна другой половины, именно с намерением быть принятым другими за нечто иное, чем он есть, между тем как в настроении человека искреннего господствует единство и гармония. Вот причина, почему чистосердечный, прямодушный человек внушает нам уважение и любовь к себе, а лицемер только вызывает в нас презрение*. Крайняя степень лицемерия называется предательством, в пример которой можно указать на известный поступок Иуды предателя. Что же касается откровенности, то ей противоположна скрытность, которая является дурным признаком внутреннего настроения человека.

Если правдивость обнаруживается в мире мышления и речи, а искренность касается сферы сердца и чувствования, то уважение к ближним заявляет о себе, главным образом, в области воли и практической деятельности человека.

«Уважающий другого, — пишет преосвящ. Феофан, — священным почитает все, принадлежащее ему, и во всем воздает ему должное. Расположение воздавать всякому должное из уважения и любви есть справедливость. Где есть уважение, там и справедливость, и наоборот. Ибо само уважение есть первая справедливость»**. Отсюда открывается тесная связь между уважением и справедливостью, но по известной связи справедливости и с христианскою любовью к ближним последняя не может не быть соединена с уважением к ним. Эту мысль ап. Павел выражает так: «Будьте братолюбивы друг ко другу с нежностью; в почтительности друг друга предупреждайте»; «по смиренномудрию почитайте один другого высшим» (Рим. 12, 10; Фил. 2, 3. Ср. 1 Петр. 2, 17). Уважение к другим, по словам преосвящ. Феофана, «прямо рождается и из чувства родственности. У кого есть сие последнее, у того есть и уважение. Из родных мы с уважением смотрим даже на дитя, еще не пришедшее в са-

* Cathrein. S. 397–398.

** Начертание христианского нравоучения. М., 1891. С. 430.

мосознание. В христианстве же, сем духовном родстве, оно еще естественнее для того, кто глубоко сознает значение христианина»*. Но христианин кроме общечеловеческого своего достоинства имеет и собственные нравственные заслуги. В последнем случае мы должны питать сугубое уважение к своим ближним. А так как по личному своему достоинству наши ближние весьма различаются между собою, то и уважения нашего они заслуживают далеко не одинакового. Спаситель произносит строгий приговор над неуважительно относящимися к ближним, когда говорит в Нагорной беседе: «Кто скажет брату своему «рака» (пустой человек), подлежит синедриону; а кто скажет «безумный», подлежит геене огненной (Мф. 5, 22). Противное уважению чувство есть презорство, или презрение, к ближним. «По противоположности, оно всех ставит ниже себя и, еще более, ставит ни во что»**.

## LV

*Право ближнего на жизнь и здоровье. — Смертная казнь преступников*

Долг христианского уважения к ближним требует от нас, чтобы мы свято соблюдали их права. Общие и существенные права человека — это право на жизнь и здоровье и право на благосостояние и счастье. Всякое нарушение этих прав есть преступление против ближнего.

Первое право каждого человека есть право на жизнь и здоровье. Поэтому жизнь наших ближних должна быть в глазах наших так же важна и драгоценна, как и наша собственная (Быт. 4, 10; Мф. 5, 21; Гал. 5, 21; Апок. 21, 8 и др.), и мы тщательно должны заботиться о ней. «Мы обязаны заботиться о теле ближних наших не меньше, как и каждый о собственном», — пишет св. Григорий Богослов***. И главнейшее основание этой нашей обязанности то же самое, что и попечения нашего о собственной жизни, здоровье. «Тело, — пишет преосвящ. Феофан, — есть орган жизни нашей земной и вместе условие образования нас в граждан будущего мира. В такой существенной состоит оно связи с душою, что хорошее и дурное его состояние отзывается и в душе, и то располагает ее к добру, по крайней мере, не препятствует и послушно служит ей в том, то увлекает ко злу. Потому и сия часть требует особого попечения»****.

Как и чем христианин может исполнить эту обязанность? Прежде всего молитвой к Богу, в руках Которого жизнь и здоровье

* Там же. С. 429.
** Там же. С. 430.
*** Творения. Т. II. М., 1844. С. 8.
**** Цитир. соч. С. 437.

человека, затем исполнением дел милосердия и благотворительности (если это нужно), которыми облегчается трудность жизни и поддерживается внутреннее благонастроение души человеческой, а более всего добрым обращением с ближними своими, остерегаясь и воздерживаясь от всего, чем потрясается и расстраивается жизнь человека, подаянием благовременного и полезного совета, которым можно предостеречь ближнего от какого-нибудь вреда и опасности. Если кто имеет власть над другими, то должен щадить силы подвластных ему лиц, не подвергать их угнетениям, непосильным трудам и жестоким наказаниям, через что сокращается жизнь человека. В случае какой-нибудь опасности для жизни ближнего, например, тяжелой и опасной болезни, нужно подать ему руку помощи, хотя бы это сопряжено было с опасностью для жизни собственной (Мф. 8, 17; 25, 43—45; Ин. 5, 6—7).

Действие, противоположное обязанности сохранять жизнь и здоровье ближнего, есть человекоубийство, или насильственное прекращение жизни ближнего без всякого на то права. Если никто не имеет права посягать на свою собственную жизнь, то тем более не вправе мы посягать на жизнь кого-либо другого. Человекоубийство есть грех, вопиющий к Богу об отмщении. «Голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли», — говорил некогда Господь первому человекоубийце — Каину (Быт. 4, 10); а после потопа, повторяя благословение Свое Ною плодиться и размножаться на земле, Он оградил даруемое этим благословением каждому человеку право жизни особенным законом касательно преступления человекоубийства: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9, 6). В последующие времена Бог не только дал в писанном законе определенную и ясную заповедь: «не убий», но и со всей строгостью возвестил смертное наказание за нарушение этой заповеди (Исх. 20, 13, 21, 12, 14). В Новом Завете, хотя место древней строгости заступили милосердие и кротость, однако к преступлениям такого рода внушается не меньший ужас и отвращение. В евангельском учении содержится такое усиление ветхозаветной заповеди «не убий», что к грехам против нее относится не только непосредственное убийство, но и всякого рода вражда, побуждающая вредить жизни и здоровью ближнего. «Вы слышали, — учит Сам Господь, — что сказано древним: не убивай; кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду» (Мф. 5, 21—22). Кроме напрасного гнева, нарушением принадлежащего каждому человеку права жизни, с христианской точки зрения, надобно считать внутреннюю ненависть. «Всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца», — говорит ап. Иоанн (1 Ин. 3, 15). И это вполне понятно. Кто ненавидит другого, тот, без сомнения не желает ему никаких благ; а первое и главнейшее благо человека есть жизнь. К числу преступлений против права каждо-

Христианские философы и моралисты в нравственной оценке смертной казни расходятся до противоположности. Если одни во имя религиозно-нравственных принципов христианства решительно осуждают наказание смертью, отожествляя его с убийством вообще*, то другие, наоборот, во имя тех же принципов ревниво оправдывают это наказание, не считая его убийством в нравственном смысле слова**.

Истина, по нашему убеждению, здесь, как и в вопросе о вынужденной лжи, находится в средине между двумя противоположными, взаимно себя исключающими воззрениями.

Бесспорно, что употребление смертной казни как фактического лишения жизни ближнего, хотя бы и по приговору законного суда, по самому своему существу несогласно с общим духом возвышеннейшего учения христианского о бесконечной ценности человеческой жизни как именно Божия дара и Божией собственности (Лк. 9, 55). Ибо Господь Бог не хочет смерти грешника, но,

---

* Таковы, например, Цезарь де Беккария (1738—1794), Шлейермахер (Die christliche Sitte. P. 251; Appendix 13, 121); Толстой (В чем моя вера? Geneve, 1891. С. 36); Вл. Соловьев (Собр. соч. Т. 7. Оправдание добра. Нравственная философия. СПб., 1903. С. 545—550); авторы «Голоса священника» о смертной казни и об убийстве как средстве политической борьбы (Волна. 1906. № 4), анонимные авторы статей в «Церковном Вестнике» (1906. № 26: В. И. Библия и смертная казнь; № 27: А. Д-ов. Смертная казнь; о. А-в. Думы; 1907. №№ 2 и 3. По поводу полемической статьи о. А-ва); авторы некоторых беглых заметок в «Церковной газете» свящ. Филевского, теперь приостановленной; автор «Письма в редакцию» в №22 «Смоленского Вестника», за 1906; проф. Н.О.Сумцов (По поводу одного духовного чтения / Южный Край. № 8717); В.И. Экземплярский (Несколько мыслей по поводу защиты смертной казни в русской богословской литературе последнего времени. Киев. 1907.).

** Таковы, например, Кант (Rechtslehre. Bd. 5. S. 168 и дал.; Гегель (Philos. des Rechts. S. 345); Сталь (Fundamente einer christl. Philosophie. S. 150; Philosophie des Rechts. Bd. II. 2, g. 542. 3 Aufl. 1854.); Тренделенбург (Naturrecht. S. 124 и дал.); Роте (Theologische Ethik. 2 Aufl, Bd. 5. S. 278 и дал.); И. Кратиров (Ответ на «Голос священника о смертной казни» / Вера и Разум. 1906. № 1 и «Вопрос о смертной казни при свете христианского учения». №16); прот. Е. А-в (Думы о Думе / Церковный вестник. 1906. № 21, 25; Против думской отрыжки / Христианское чтение. 1906. Декабрь); И. Мариупольский. К вопросу о смертной казни. По поводу суждения о ней в периодической печати / Миссионерское обозрение. № 5; В. Соколов. Нужна ли смертная казнь? М., 1906; проф. прот. Т.И. Буткевич. Речь, произнесенная прот. Т.И. Буткевичем в заседании Государственного Совета 27-го июня 1906 года при обсуждении вопроса об отмене смертной казни / Вера и разум. 1906. № 14 и «О смертной казни. По поводу суждений Н.С.Таганцева» / Колокол. 1906. № 257); Г. Троянов. Убийство и смертная казнь / Киевские епархиальные ведомости. 1907. №№ 3, 5, 6) и др.

«чтобы грешник обратился от пути своего, и жив был» (Иезек. 33, 11. Ср. Иак. 5, 20), да и Сам «Сын Человеческий пришел не погубить души человеческие, а спасать» (Лк. 9, 56) призывом грешников к покаянию (Мф. 9, 13; Мк. 2, 17; Лк. 5, 32 и др.), между тем как в смертной казни нет места для деятельного исправления преступника и возвращения к жизни после именно ее совершения. По словам Гоббса, закон наказывает преступника, удаляет из общества, лишает жизни как существо, вредное для общества*. Это чисто языческий взгляд на человека, видящий в нем только члена общества и отрицающий самостоятельное значение человеческой личности. Христианство не так смотрит на назначение человека. Если вечная природа ближнего была достойна того, что для ее спасения сходил на землю Сам Сын Божий, то тем более она достойна попечений со стороны человеческого общества. Пусть наш ближний грешник даже преступник, но пока он живет с нами, для него остается возможность исправления и спасения (Лк. 13, 6—9). Отсюда, совершенная над преступником смертная казнь делает невозможным его исправление при жизни. Между тем, христианская справедливость в отношении к ближнему, хотя бы и злейшему преступнику, состоит в том, чтобы воздать должное вечному существу человека, т.е. в том, чтобы помочь ему в нравственном исправлении и достижении им вечной жизни**.

Тем не менее, с другой стороны, смертная казнь, по определению законного суда, не может почитаться законнопреступным человекоубийством, потому что в ней мотив личной страсти и эгоизма отсутствует, во всяком же преступном убийстве он всегда составляет существенную его стихию, а главное потому, что казнит в крайних случаях преступников не человеческий произвол, но именно гражданский, или правовой, порядок, который признается по нуждам земной жизни греховного человека самим же христианством как вспомогательное средство для этой жизни.

Вопрос о смертной казни в новейшее время возбуждал много горячих толков, и тот, кто хоть сколько-нибудь допускает право наказания смертью, легко может прослыть за отсталого человека мрачного средневековья. Между тем, безусловное отрицание этого права в последней своей основе покоится на непризнании двух одинаково справедливых положений: именно, что право наказания, как и вообще право, имеет свой источник не в человеческой, а в божественной воле*** и что наказание должно соответство-

* См.: А. Смирнов. Английские моралисты XVII века. С. 240.

** П.В. Никольский. Эгоизм и альтруизм с христианской точки зрения / Вера и Церковь. 1903. Кн. 5. С. 706.

*** По своему существу право не субъективное только понятие, не продукт человеческого измышления, не дело свободного произволения или договора. Нет, оно имеет и объективную сторону, посредством которой правовой порядок подчиняет себе человека, а не человек господствует над ним. Право имеет свою основу в Самом Боге, как о том пишет псалмопевец: «Правосудие и правота — основание пре-

вать нарушению права, или преступлению, естественным и вполне справедливым следствием которого оно является, хотя, впрочем, точное и буквальное соответствие между тем и другим не всегда возможно и может даже повести к нелепости, как это нередко и имело место в дохристианском мире. Преступления бывают различны, поэтому различным должно быть и наказание. Различие это может быть бесконечно великим. Но в преступлении против человека есть такой крайний предел, дальше которого уже нельзя идти. Такой же предел должен быть и в отношении к наказанию. Крайний предел в преступлении есть преднамеренное человекоубийство, и соответствующий предел в наказании есть смертная казнь. Ведь право жизни есть основное право человека и условие всех других жизненных благ. Намеренно лишить жизни другого есть поэтому главнейшее преступление против ближнего. Этому величайшему преступлению должно соответствовать и тягчайшее наказание, т.е. наказание смертью. Такова именно природа права, требующая, чтобы «суд возвратился к правде» (Пс. 93, 15)*. Благоразумный разбойник на кресте сознавал эту истину, когда, унимая другого, сораспятого с ним, говорил: «Или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же? и мы осуждены (т.е. на смерть) справедливо (δικαίως), потому что достойное (ἄξια) по делам нашим приняли» (Лк. 23, 40—41). В этих словах слышится голос доброй совести, сознающей, что и самой любви нет без правды. Не говорим уже об известном законе Ноя, данном Богом всем людям, задолго до появления израильского народа на земле: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию». (Быт. 9, 6)**. Вместе с удовлетворением принципу справедливости (pereat munbus-vivat justitia), торжеству которого иногда приносится в жертву даже личность преступника, наказание смертью человекоубийцы является до некоторой степени восстановлением если не права самого убитого, то права общества на то, чтобы в его среде осуществлялась идея правды или справедливости. По ироническому замеча-

---

стола Твоего» (Пс. 88, 15). Поэтому и у греков Δίκη имела отцом Зевса и восседала в качестве охранительницы на его троне. В словах Божиих, возвещенных пр. Исаией, «возвещу правду Мою» (Ис. 57, 12), «пророк, — по толкованию св. Иоанна Златоуста, — называет наказание правдою, потому что Бог наказал их (виновных) по праведному суду» (Творения. Т. VI. Кн. 1. СПб., 1900. С. 350).

* Если же такова природа права, то никак нельзя согласиться с лейпцигским проф. Зомом, который, согласно с нашим Толстым, учит, что духовный мир находится в противоречии с сущностью права, что правовые порядки возникли в церкви в противоположность к Евангелию и что христианство подверглось своего рода грехопадению с того момента, когда оно приняло в себя правовые учреждения (Sohm. Kirchenrecht. Bd. 1. Die geschichtl. Grundlagen. 1892).

** См. Deltsch. Commentar tiber die Genesis. 4 Ausg, 1872. S. 227 и сл. Neuer Commentar. Leipz. 1887. S. 189.

нию Вл. Соловьева, «никогда еще не было случая, чтобы казнь убийцы воскрешала убитого»*. Но хотя это рассуждение и имеет место в случае смертного наказания за убийство, однако нельзя отрицать, что и в этом случае наказанием убийцы может быть удовлетворено возмущенное чувство родственников убийцы и право общества на то, чтобы преступная воля не оставалась безнаказанной. Конечно, в высшей степени тяжело приговаривать другого человека к лишению жизни. Но Тот, Кто был распят за нас при Понтийском Пилате, не только непосредственно не восставал против смертной казни и не требовал ее уничтожения, но и прямо признавал за законной властью, даже языческой, какова была власть римлян над евреями, право наказывать преступников даже смертью. Когда в самый день крестной смерти, Пилат хвастливо заявил Иисусу Христу, что он имеет власть распять Его и отпустить, Господь отвечал ему так: «Ты не имел бы надо Мною никакой власти (ἐξουσίαν — закономерной власти), если бы не было дано тебе свыше (ἄνώθεν — с неба или от Бога)» (Ин. 19, 10—11)**.

Вслед за Спасителем то же самое право карать преступников даже смертью, только в других выражениях, признает за богоустановленною властью и ап. Павел, когда говорит, что начальник не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим, 13, 4. Ср. 1 Петр. 2, 13—20; 4, 15). Ясно, что здесь меч начальника не может служить символом карательной власти вообще, с исключением права смертной казни (jus gladii i. e. necis), но именно указывает на это право***, потому что пользование мечем для того только, чтобы например «урезать ухо десное» (Ин. 18, 10), совершенно понятное у ап. Петра, было бы бесцельным и непростительным бесчеловечием и варварством со стороны начальника. В таком именно смысле понимает слова апостола о мече, какой носит начальник, св. Иоанн Златоуст: «Везде, — говорит св. отец, — можно видеть оттачиваемые мечи, палачей, казни, пытки, мучения, власть над жизнью и смертью. А что и этот вид господства и стал необходим вследствие греха, послушай слова любомудрствующего об этом Павла. Аще же хощеши, — говорит

---

* Собр. соч. Т. VII. С. 530.

** Правильность приведенного понимания этих слов Спасителя удостоверяется таким авторитетом, как еп. Михаил, см. его Толковое Евангелие (на Евангелие от Иоанна). (М. 1887. С. 515): «Власть, которой ты хвалишься надо Мною, не твоя, а дана тебе свыше, т.е. от Бога (Ин. 3; 3, 31), или с неба (Ин. 3; 27). Продав народ свой в рабство языческой римской власти, Бог через то самое поставил и Меня пред судом римской царской власти, представителем коей здесь в настоящее время состоишь ты; и только в силу этой данной тебе власти ты имеешь теперь надо Мною власть, и ты должен исполнить то, что предопределено тебе свыше, от Бога».

*** Tholuck. Commentar zum Romerbrief. 5 Ausg. 1856 в st. Evgl Kirchenceitung 1835. № 90: ueber die Todesstrafe.

он, — не боятися власти, благое твори: и имати будеши похвалу от нее. Аще же злое твориши, бойся; не бо всуе меч носит (Рим. 13, 3—4). Видишь ли, что и начальник и меч для делающих зло? Послушай еще (сказанное) о том же с большею ясностью. Отмститель есть, говорит, злое творящему. И не сказал он: «не напрасно существует начальник», а что? не всуе меч носит. Бог поставил над тобою судью вооруженного»*.

Против права законной власти предавать смерти преступников ничего не говорят те места из Евангелия, на которые обыкновенно ссылаются решительные противники смертной казни в доказательство осуждения ее Иисусом Христом. Так, они ссылаются на то место, где говорится, что Господь отказался осудить на заповеданное Моисеем в законе побиение камнями женщину, взятую в прелюбодеянии (Ин. 8, 3—11). Целью искусительного вопроса книжников и фарисеев к Христу относительно смертной казни этой женщины было желание обвинить Его или в недостойной Мессии хуле на закон Моисеев, если он признает заповедь о побиении камнями прелюбодеев несправедливой, или в возмущении против римской власти, если одобрением заповеди даст повод к самосуду толпы. Поэтому-то, быть может, Господь и счел нужным уклониться от прямого ответа на предложенный вопрос, чтобы не ввести в новый грех самих вопрошающих. Своими словами: «Кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (Ин. 8, 7). Он, не отвергая, по греховному состоянию людей, ветхозаветной заповеди, научал их только при исполнении ее следовать не букве лишь закона (так как человек иногда бывает не настолько виновен, как это кажется), но прислушиваться и к голосу своей совести и сердца, т.е. призывал и к снисхождению и всепрощению. Замечательно, что согласно с этим любвеобильным призывом Спасителя во всех христианских странах предоставляется верховному правителю в качестве одной из его прерогатив право помилования преступников, достойных смертной казни по суду правды, предоставляется, впрочем, лишь ввиду смягчающих вину обстоятельств, ибо хотя «милость превозносится над судом» (Иак. 2, 13), однако она не отменяет справедливости суда. Вот что говорит об этом исключительном праве помилования, равно как и праве царя предавать смерти преступников, один из великих отцов церкви: «Какие знаки начальства и что должен иметь начальник? Власть — осуждать на смерть и освобождать от смерти; или, вернее, это власть не начальника, а одного только царя, или даже и царю не принадлежит этот дар, потому что он освобождает не от смерти уже умершего, а только от осуждения на смерть; приговор он может отменить, а возвратить к жизни от смерти не может»**. Правда, по слову Господню, и нам, злым сущим, не чуждо милование (Мф. 7, 11). Поэтому если помилование обреченных на смерть есть право, исключительно царю принадлежащее, то ясно мы можем не требовать его от

* Творения. Т. IV. С. 746. СПб., 1898.

** Иоанн Златоуст. Творения. Т. III. С. 80—83. СПб., 1897.

царя, а лишь просить, и чем мы духовнее, тем усерднее. История Церкви представляет немало достоподражательных примеров печалования духовных пастырей за приговоренных к смерти пред царями и правителями народными*.

Не только не дают основания отвергать юридическую законность смертной казни, но скорее подтверждают ее и приводимые для этой цели слова Спасителя: «Возврати меч твой в его место, ибо все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мф. 26, 52). Эти слова были обращены к ап. Петру, когда он, защищая своего Божественного Учителя, без права, без судебного приговора вздумал было броситься на пришедших первосвященнических слуг (Ин. 18, 10). Такое очевидно бунтовщическое поведение против законной власти никак не могло быть одобрено Иисусом Христом и подлежало бы жестокому наказанию по судебному определению синедриона (утверждаемому и приводимому в исполнение в то время властью римских прокураторов (Ин. 18, 31), если бы Петр не внял повелению своего Учителя и Последний не исцелил бы раба первосвященника (Лк. 22, 51).

Наконец, не имеет существенного значения для отрицания права законных представителей власти карать смертью преступников и ссылка на следующее изречение Спасителя о тяжести религиозного соблазна как греха: «Кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его в глубине морской» (Мф. 18, 6). Употребленная в этом изречении сравнительная степень «лучше» несомненно указывает на сделанное здесь сравнение двух зол — религиозного соблазна и смертной казни, причем последняя признана злом меньшим, не так опасным для будущей вечной жизни человека, как первый.

Философы и моралисты, решительно противодействующие наказанию смертью, вообще выходят из того воззрения, что целью всякого наказания должно быть собственное благо преступника — его исправление**.

---

* Н.И. Кедров. Пастыри древне-христианской церкви во дни народных мятежей и волнений / Вера и Церковь. 1906. Кн. 1.

** И среди юристов последнего времени под влиянием гуманистических веяний в науке уголовного права образовался новый взгляд на наказание как лишь на средство исправления. Понятно, что этот взгляд на наказание, жертвующий справедливостью в пользу милосердия, в корне подрывал основу права, т.е. требование соответствия между наказанием и преступлением. Крайнее преступление — убийство уже не могло влечь за собою высшего наказания — смерти преступника, неприкосновенная жизнь которого подлежала только исправлению. Отсюда стали совершенно отрицать смертную казнь (И. Мариупольский. К вопросу о смертной казни / Миссионерское обозрение. 1906. № 5. С. 651). Не потому ли большая часть криминалистов и судей (А.Ф.Кистяковский. Исследование о смертной казни. Изд. 2. 1896. С. XLV) стоит в настоящее время за отмену смертной казни? Таков

Но само по себе наказание, долженствующее «совершаться ради справедливости»*, не есть средство исправления. Во многих случаях наказание, конечно, может повести к исправлению, но это последнее собственно требуется не правом, а христианскою любовью к ближним, которая именно старается сочетать стремление к исправлению с удовлетворением правосудия (Ср. Пс. 84, 11). Если бы исправление было целью наказания, то без последнего можно было бы обходиться в случае раскаяния преступника, между тем как в действительности раскаивающийся преступник все же несет наказание, как и упорный или ожесточенный. Наказание не есть также и устрашение в смысле предупреждения повторения преступлений, опасных для жизни общества и государства. В наказании невольно заключается нечто устрашающее, потому что оно показывает всю строгость неумытного правосудия. Поэтому устрашение обыкновенно и соединяется с наказанием, но оно не есть главная и существенная цель наказания. Если бы устрашение было такой целью наказания, то для большего устрашения нужно было бы налагать всегда самое жестокое наказание, вроде смертной казни или пожизненного тюремного заключения**, чего однако же не бывает. Нравственное сознание человечества вопреки мнению современных криминалистов либерального направления всегда признавало, что наказание преступника имеет смысл не только тогда, когда от него произойдет польза для него самого или для общества, но и тогда, когда оно нисколько не станет способствовать исправлению преступников и предупреждению преступлений. Держаться противоположной точки зрения значит становиться на почву утилитарной морали. А между тем, как замечает С. Франк, «существует целый ряд импульсов, не направленных ни на собственное благо, ни на благо ближних и тем не менее обладающих бесспорной моральной ценностью. Фактически мы объективно заинтересованы в осуществлении или в неосуществлении известных событий и состояний, и притом вне всякого отношения к их последствиям, затрагивающим какого-либо субъекта. Нам нужно, чтобы в мире царила гармония, чтобы в нем воплотились известные идеи, чтобы осуществилось что-либо ценное, и мы чувствуем потребность содействовать этому, отнюдь не задаваясь вопросом: полезно или приятно это какой-либо личности, какому либо мне или тебе»***. Точно так же мы совершенно объективно заинтересованы в том, чтобы в мире осуществлялась справедливость. Мы испытываем чувство досады, когда видим, что злодей

---

в особенности и современный правоведов Н.С. Таганцев, как в своем общем «Курсе уголовного права» (2 изд. 1903), так и в специальной статье «Законопроект о смертной казни в Государственном Совете» (Вестник Европы. 1906. Кн. 11).

* Сталь. Philosophie des Rechts. Bd. II, 1. 3 Aufl. 1854. S. 167.

** Об этом последнем наказании см.: Kostin. Christliche Ethik. Berlin, 1899. S. 637.

*** Проблемы идеализма. М., 1903. С. 163—164.

остается безнаказанным, и, наоборот, получаем удовлетворение, когда гнусное преступление влечет за собою должное наказание*. Выходя же из истинного понятия о наказании как праведном воздаянии за преступление, а не исправлении только преступника, и тем более не устрашении лишь совершать преступления, христианство и не может не допустить смертной казни «как права и обязанности государства в настоящих условиях развития добра на земле, в качестве меньшего из возможных зол»**, пока не удастся совершенно устранить среди людей преднамеренные убийства — единственно достаточную причину для применения этого крайнего наказания. До тех же пор всегда будет оставаться в силе правило: «кто мечом убивает, тому самому надлежит быть убиту мечом» (Апок. 13, 10).

Но, признавая, таким образом, смертную казнь неизбежным злом, требуемым идеей должного возмездия за известное преступление, христианство всячески старается направить это зло к благим последствиям не только в отношении к личности преступника, но и по отношению к обществу. Для этого оно стремится придать полное значение и другим, побочным с точки зрения права целям наказания. Преступнику, осужденному законной гражданскою властью*** на смертную казнь с целью возбуждения в нем благодатного раскаяния, дающего надежду на прощение за гробом, оказывается со стороны Церкви и, конечно, должна быть оказываема помощь религии, именно посредством увещания, утешения, исповеди и св. причащения. Потому-то, между прочим, и говорил Спаситель, что «земле Содомской отраднее будет в день суда», нежели «Капернауму, до неба вознесшемуся» (Мф. 11, 2,3—24). Достойно внимания здесь в особенности то обстоятельство, что благоразумный разбойник, когда увидел с собой распятым на кресте невинного Иисуса, почувствовал всю заслуженность своего наказания и молил Божественного Страдальца о помиловании в Царствии Небесном. «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю», — сказал ему Господь в ответ на покаянную молитву (Лк. 23. 39—43); но ни его самого, ни товарища его, злословившего Христа, ни Себя Самого, Он не свел с Креста, как дерзко требова-

---

* Павел Левитов. Наказание как осуществление справедливости. Харьков, 1905. С. 2.

** Проф. прот. П.Я. Светлов. Христианское вероучение в апологетическом изложении. Т. I. Киев, 1910. С. 284. Заметьте: «меньшего из возможных зол», а потому и неизбежного, ибо, говорит Гете, «когда общество отказывается от права предавать смертной казни, то опять явственно выступает самопомощь, в дверь стучится месть за кровопролитие» (см.: Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 617).

*** Говорим: «законной гражданской властью», а не церковной, как выходит по некоторым, к глубокому прискорбию обзывающим ее в данном случае палачом (П.В. Никольский. Эгоизм и альтруизм с христианской точки зрения / Вера и Церковь. 1903. Кн. 5. С. 706).

ли того проходившие мимо первосвященники с книжниками, и поносивший Его разбойник, говоря: «пусть сойдет теперь с Креста, чтобы мы видели, и уверуем» (Мк. 15, 29–32).

Но смертная казнь может и должна воздействовать также и устрашающим образом на других, предостерегая их от тяжких преступлений и возбуждая в них чувства скорби и раскаяния, так как все общество вследствие своего греховного состояния более или менее повинно в том, что преступник сделался тем, чем он стал. Не указывает ли на это именно значение смертной казни то место в Евангелии, где рассказывается о приговоре римским правителем на смерть галилеян, бывших, вероятно, политическими преступниками-убийцами*. Вот это место: «В то время пришли некоторые и рассказали Ему о галилеянах, которых кровь Пилат смешал с жертвами их. Иисус сказал им на это: думаете ли вы, что эти галилеяне были грешнее всех галилеян, что так пострадали? Нет, говорю вам; но, если не покаетесь, все так же погибнете» (Лк. 13, 1–3). Не напоминают ли эти слова Спасителя, как в Ветхом Завете Бог грозил смертью грешникам, достойным этой кары, а в числе их и нашим прародителям? Основание для признания за смертною казнью устрашающего значения как средства против преступлений кроется в том, чтобы мы не были «яко гады» (Авак. 1, 14). «Властитель (имеющий право казнить преступников), по словам св. Иоанна Златоуста, существует для того, что бы мы не пожирали друг друга»**. Пользу от устрашающего действия меча начальника, наказывающего одних и вразумляющего других, св. отец доказывает примером пережитого его паствою возмущения. «В самом деле, — говорит он, — когда уже при начальниках и вооруженных воинах неистовство нескольких бродяг и пришельцев в самое короткое время произвело у нас такой пожар и воздвигло такую бурю, что заставило всех бояться кораблекрушения; то если бы не было совсем страха пред начальниками, до какого неистовства не дошли бы эти люди? Не разрушили бы они у нас города до основания и, повернув все вверх дном, не лишили бы нас и самой жизни? Уничтожь судилище — и уничтожишь всякий порядок в нашей жизни; удали с корабля кормчего — и потопишь судно; отними вождя у войска — и предашь воинов в плен неприятелям. Так, если отнимешь у городов начальников, мы будем вести себя безумнее бессловесных зверей, станем друг друга угрызать и снедать... Живущие благочестно, конечно, не имеют нужды в мерах исправления со стороны начальников: праведнику закон не лежит, сказано. Но люди порочные, если бы не были удержаны страхом от начальников, наполнили бы города бесчисленными бедствиями»***.

* Еп. Михаил. Толковое Евангелие. Т. II. С. 456.

** Творения. Т. IV. СПб., 1898. С. 747.

*** Творения. Т. II. С. 84–86. При этих убедительных соображениях, приводимых авторитетнейшим из христианских нравоучителей в доказательство устрашающего (в благотворном смысле) влияния на

Таким образом, смертную казнь надобно рассматривать не только с абсолютной точки зрения христианской религии, но и с относительной точки зрения права, разделяемой самим же христианством. Признавая факт существования в христианском обществе смертной казни как насильственного отнятия жизни у ближнего, хотя бы и по судебному приговору, несогласным с общим духом Христова учения о вечном назначении человека, мы согласно с тем же учением не можем в то же время считать смертную казнь нарушением шестой заповеди Закона Божия, не можем при наличном греховном состоянии человечества не допустить ее как правового института, необходимого для устранения человеческой преступности, не можем не мириться с ней как с меньшим из возможных зол. Само собой разумеется, что смертная казнь как неизбежное следствие греха в мире может быть допускаема только в тех случаях, когда требует этого крайняя необходимость, и в стремлении христианских народов, если не к безусловной отмене ее, то, по крайней мере, к разумному применению этой крайней степени наказания*, нельзя не видеть отражения христианского духа и христианских понятий. Но для окончательного уничтожения смертной казни не нужно вырывать меч из рук судящей и наказывающей власти, а надобно сделать его ненужным, надобно создать такую моральную атмосферу, при которой люди сами могли бы сознавать преступность своих деяний, вызывающих то или другое наказание. Только тогда само собой упразднятся законы о смертной казни как совершенно бесполезные.

## LVI

*Право ближнего на известную меру счастья или благоденствия. — О неосуждении ближнего. Зависть. Долг послушания*

Обратимся к рассмотрению других прав ближнего, требуемых нашим уважением к нему. Кроме важнейшего права жизни, каждый человек по воле Божией обладает, как мы сказали, еще правом на известную меру счастья или благоденствия. Отсюда, заботясь о жизни и здоровье ближних, мы должны заботиться и об их земном благополучии, принимая самое живое, деятельное (1 Ин. 3, 18) и вместе бескорыстное участие в их судьбе, по которому христианин искренно «радуется с радующимися и плачет с плачу-

народ наказаний до смертной казни включительно, едва ли можно серьезно оспаривать такое влияние последней, как это делают г. Кистяковский (см. его «Исследование о смертной казни». С. 42—58) и ему подобные.

* W.S. Bruces. Social aspects of chrictian morality. London, 1905. Pp. 150—163.

щими» (Рим. 12, 15). Слово Божие внушает, что такая готовность послужить счастью и благополучию ближних вполне естественна христианам как возрожденным благодатью Христовой. «Страдает ли один член, — говорит ап. Павел, — страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12, 26. Ср. Рим. 12, 15; Филип. 2, 17—18, 25—30; Лк. 1, 58; 15, 5, 9; 22—24, 32).

«Счастьем, о котором мы должны пещись в отношении к ближним, — пишет преосвящ. Феофан, — привыкли называть нечто внешнее, благоприятное нам течение обстоятельств. Но оно не вовне, а в нас, в состоянии духа отрадном, которое редко соображается со внешним, а спеется по своим законам, независимо. Потому сюда и должно быть обращаемо преимущественное внимание»*. Но хотя на душевное, или внутреннее, благосостояние ближнего мы должны обращать особенное внимание, однако этим не исключается совершенно и наша заботливость о внешнем благополучии его, как не исключается она даже в отношении к нашему собственному земному благоденствию. Право каждого человека на внешнее благополучие слагается из права чести, или доброго имени, и права собственности, или известного достатка. Потеря или какое-либо нарушение этих прав лишает человека внутреннего покоя: он чувствует себя несчастливым. Поэтому никаким образом не следует возмущать покой нашего ближнего, а, напротив, мы должны делать все, что может содействовать его укреплению и возвышению.

Доброе имя, содействующее внешнему благополучию нашему, как мы знаем, весьма важно для человека. Поэтому мы должны заботиться о добром имени не в отношении только к самим себе, но и в отношении к нашим ближним. Слово Божие прямо заповедует нам оказывать ближним принадлежащую им честь. «Всех почитайте» (1 Петр. 2, 17); «в почтительности друг друга предупреждайте» (Рим. 12, 10; Филип. 2, 3). «Потому, — говорит преосвящ. Феофан, — любящий брата всеми способами пусть блюдет доброе имя его, а для того предварительно пусть освятит сие имя в сердце своем, или, что то же, пусть исполняет обязанность уважения, чувством своим всегда поставляя другого выше себя. Такое расположение само научит, как блюсти честь ближнего»**. Нельзя собственной похвалой придавать чести и достоинства человеку, который сам не имеет чести и достоинства.

По крайней мере, обязанность христианина в отношении к доброму имени ближнего своего состоит в том, чтобы без нужды не выставлять на вид других слабых сторон ближнего своего и не разглашать разных недостатков его (Сир. 19, 7—8), мнимых или действительных, с целью унизить и посрамить его***, покрывая эти

* Начертание христианского нравоучения. М., 1891. С. 438—439.

** Там же. С. 440.

*** Это то, что у немцев называется Ehrabschneidung (буквально — обрезанием чести) (Cathrein. Die katholische Weltanschauung. S. 397).

недостатки любовью (Ср. 1 Кор. 13, 7), не умалчивать о добрых и похвальных его качествах, не превращать и не искажать ложным толкованием его поступков, которые, очевидно, заслуживают уважения (Ин. 3, 35 — 36; Мф. 7—19; 12, 2 и дал. 15, 1 и др.), и оказывать надлежащую честь каждому по его заслугам и достоинству (Рим. 10; 13, 17). Обязанность эта нарушается всяким злоречием, от грубой брани (Ср. Мф. 5, 22)* до тонких пустых пересудов, язвительных насмешек и колкостей, от явного оскорбления человеческого достоинства до тайной неуловимой клеветы.

«Худо поступает тот, — говорит преосвящ. Феофан, — кто по лукавству ока своего во всяком поступке другого видит одно худое. Это подозрительность, мнительность, внутренняя клевета»**. Такая неосновательная подозрительность как постыдный и весьма вредный порок не сообразна с христианской любовью (1 Кор. 13, 7). Слово Божие в примерах Саула и Ирода ясно дает видеть, к каким ужасным последствиям приводит эта порочная наклонность (1 Цар. 22, 7—8 и дал. Мф. 2, 16).

Тем более преступна и пагубна для чести ближнего (Притч. 22, 1; Екклез. 5, 2) клевета публичная (συκοφαντία)***, когда ложно приписывают другим такие недостатки или проступки, которые имеют разрушительную силу для доброго о них мнения в обществе, и это надобно сказать не только в отношении к предметам нравственным, но и в отношении ко всем другим. Кто, например, ложно распространяет слух, что дела данного купца обстоят дурно, что в его счетных книгах царит большой беспорядок, тот вредит хорошей репутации его как купца и ответствен за происходящий отсюда вред****. Можно также унизить честь и славу ближнего одними только оскорбительными намеками, телодвижениями и всеми другими возможными способами.

В таком виде нарушение права чести причиняет величайшую обиду ближнему, лишая его внутреннего спокойствия и внося всюду одни смущения и расстройства. «Какую, думаешь, болезнь, — пишет о себе епископу Воспорию св. Василий Великий, — причинил душе моей слух об этой клевете, рассеянной против меня некоторыми не боящимися Судии, Который угрожает всем глаголающим лжу (Пс. 5, 7). Едва не целую ночь провел я без сна по

* Св. Иоанн Златоуст пишет: «Ничто не бывает так несносно, как оскорбление... Итак, не почитай за маловажное называть другого уродом (безумным). Когда ты отнимаешь у брата своего то, чем мы отличаемся от бессловесных и что преимущественно делает нас людьми, т.е. ум и рассудок, ты через это лишаешь его всякого благородства» (Творения. Т. VII. Кн. 1. СПб., 1901. С. 182—183).

** Начертание христианского нравоучения. С. 441.

*** Это слово в отличие от синонимического ему μήνυσις, означает распространение ложных и дурных слухов о человеке — систематическое, как бы профессиональное (С. Зарин. Клевета / Богословская Энциклопедия. Т. XI, СПб., 1910. С. 44).

**** Cathrein. Die katholische Weltauschauung. S. 383.

причине выражений, какие употребила любовь твоя: так глубоко коснулась печаль моего сердца! Ибо подлинно клевета, по словам Соломона, мужа смиряет (Притч. 29, 23); и нет человека столько нечувствительного, чтобы не пострадал душевно и не преклонился до земли, став добычею языка, готового говорить ложь. Но необходимо все покрывать, все терпеть, отмщение за себя предоставляя Господу, Который не презрит нас; потому что «оклеветаяй убогого раздражает Сотворшего и (Притч. 14, 31)»*. Будучи одним из самых возмутительных оскорблений существенного достоинства в человеке, исторгающих из сердца столько потоков невинных слез, клевета вместе с тем является одною из самых разрушительных сил для нормального строя семейной и общественной жизни, производя везде одни несогласия, вражду и разделения. (Сир. 28, 15—39; Иак. 3, 5—6). Сам дух злобы называется именем, заимствованным от этого порока; ибо имя злого духа — «диавол» (1 Ин. 3, 10) означает именно «клеветник». Где пренебрегается доброе имя ближнего, там закон любви и правды если и не совсем нарушается, то разве по одному лишь виду, а не по внутреннему сознанию его обязательности. Потому-то ап. Иаков говорит, что «оклеветаяй брата оклеветает закон» (Иак. 4, 11). Для избежания этого недуга, удаляющего человека от Бога (Пс. 14) и подвергающего его вечному осуждению (Рим. 1, 29—32), св. подвижники предлагают, между прочим, следующие два правила: больше рассматривать свои недостатки, нежели чужие, и не слушать того, кто клевещет на ближнего. «Лучше всего, — советует преосвящ. Феофан, — менее обращаться наблюдательным оком к поступкам другого, а более себе внимать... Случится услышать худое о другом, заткни уши, оклеветающего тай искреннего своего изгони или сам от него беги»**.

Но самый обыкновенный в житейском быту порок, унижающий доброе имя ближнего, это злостное осуждение, когда мы приписываем другим самые бесчестные поступки по одной злобе к ним, без всякого достаточного основания***. Порок этот почему-то считается даже маловажной слабостью, свойственной большинству людей и не заслуживающей строгого порицания. Но при свете христианского учения нельзя не видеть всего его вреда для чести ближнего. «Осуждение внутреннее и внешние пересуды», по словам преосв. Феофана, «суть первые порождения гордости, по свойству своему унижающей всякого брата. Потому они постоянно вертятся одни в мысли, другие на языке. Нет греха обыкновеннее осуждения, но и нет опаснее... В одном осуждении пагуба, ибо оно предполагает и забвение Бога, и лживость, и коварство бесовское. Каких зол избегает неосуждающий!»****. То же внушают

* Творения. Изд. 3. Ч. VI. Сергиев Посад, 1892. С. 127.

** Начертание христианского нравоучения. С. 441. Ср.: св. Иоанн Лествичник. Лествица. Степ. 10.

*** Cathrein. Die katholische Weltauschauung. S. 393.

**** Цитир. соч. С. 441—442.

и древние св. подвижники. «Нет греха важнее и больше греха, состоящего в осуждении или уничижении ближнего», — пишет св. Авва Дорофей*. Потому-то св. Церковь учит молиться Богу молитвою св. Ефрема Сирина: «Даруй ми зрети моя прегрешения и не осуждати брата моего».

Истинный христианин не может осуждать ближнего уже потому, что себя самого считает грешнее всех. Осуждает только тот, кто признает себя выше осуждаемого. В осуждении, таким образом, скрывается горделивое сознание осуждающим своего превосходства. Отсюда открывается весь глубокий смысл изречения из Нагорной проповеди Спасителя «Не судите, да не судимы будете. Ибо каким судом судите, таким будете судимы, и какою мерою мерите, такой и вам будут мерить» (Мф. 7, 1—2). Евангелие от Луки выражает эту мысль Иисуса Христа так: «Не судите, и не будете судимы; не осуждайте и не будете осуждены; прощайте, и прощены будете» (Лк. 6, 37). Истинный смысл заповеди Спасителя о неосуждении ближних, очевидно, таков: не осуждайте ближних своих, не допускайте в сердце свое даже тени неприязни и вражды к ним, и Отец Небесный по Своей любви простит прегрешения ваши. Осуждающий ближнего считает себя самого правым, а кто считает себя правым, тот уже возгордился, т.е. лишился христианского смирения. Таким образом, осуждая какой либо частный, неважный недостаток в ближнем, христианин не замечает, что сам он уже не в праве даже называться христианином. «Что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в твоем глазе не чувствуешь? Или, как скажешь брату твоему: дай, я выну сучок из глаза твоего; а вот в твоем глазе бревно? Лицемер! вынь прежде бревно из глаза твоего и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего» (Мф. 7, 3—5). Осуждение, таким образом, необходимо предполагает в осуждающем низкий уровень нравственного развития. «Прелюбодей, — пишет преп. Нил Сорский, — всякого человека почитает прелюбодеем, а также и тать думает, что все тати; но муж целомудренный, святый и боголюбивый рассуждает, что все святы и праведны»**. «Мне вообще приходит на мысль, — говорит и преосвящ. Феофан, — что люди являются не совсем хорошими так — невзначай, а на деле они хороши. Поэтому лучше и вернее всех считать святыми»***.

Христианин не должен осуждать ближнего и потому, что «един Законодатель и Судия, могущий спасти и погубить» — Это Бог (Иак. 4, 12). «Кто ты, осуждающий чужого раба? Пред своим Господом стоит он или падает; и будет восстановлен, ибо силен Бог восстановить его. А ты что осуждаешь брата твоего? Или и ты, что унижаешь брата твоего? Все мы предстанем на суд Христов... Не станем же более судить друг друга, а лучше судите о том, как

* Поучения и послания. 1856. Поучение 6. С. 84.

** Творения. Ч. 2. Изд. Московский дух. Академии. М., 1858. С. 276—277.

*** Письма о христианской жизни. Вып. 1. С. 55. 36

бы не подавать брату случая к преткновению или соблазну» (Рим. 14, 4, 10, 13). «Зачем усвояем себе суд Божий? Какое нам дело до творения Его?.. Какое дело до чужого бремени?»*. Посему не судите никак прежде времени, пока не приидет Господь, Который и осветит сокрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения» (1 Кор. 4, 6). Дело христианина — не осуждать ближнего, а заботиться о том, чтобы он не заслужил осуждения. Только «тогда человек несомненно познает свое братолюбие и свою любовь, когда увидит в себе, что он плачет о прегрешениях брата и радуется его преуспеянию и дарованиям»**.

Но христианская заповедь о неосуждении ближних, запрещая поносить их доброе имя, не отрицает в то же время законного человеческого суда над ними, производимого уполномоченными на то лицами, как это утверждает Л. Толстой. Центром библейской аргументации этого писателя, направленной к отрицанию всяких юридических судов, является его толкование известных слов Спасителя: (μή κρίνετε) «Не судите да не судимы будете» (ίνα ἠ κριθῆτε), «не осуждайте (μή καταδικάζετε) и не будете осуждены» (Мф. 7, 1, Лк. 6, 37). Исходной же и руководящей точкой для объяснения этих и подобных им мест Священного Писания являются у Толстого слова Иисуса Христа о непротивлении злу. «Первое, что поразило меня, когда я, — говорит о себе этот писатель, — понял заповедь о непротивлении злому в ее 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, непременно должен был отрицать их.***» Однако филологическая и логическая стороны речи Спасителя о неосуждении ближних решительно не позволяют понимать их в духе толстовского толкования гражданских судов.

Так, что касается слов κρίνω и καταδικαζω, употребленных в греческом евангельском тексте, то эти слова вопреки уверению Толстого**** имеют, как вообще, так и в Новом Завете в частности, не только значение судить, приговаривать по суду к наказанию, но и значение «злословить», «порицать», в каком смысле они обычно и понимаются в Церкви. В таком смысле Иисус Христос употребил первое из этих слов, например, когда сказал фарисеям: «Вы по плоти (κατά τήν σάρκα) судите» (κρίνετε), имея в виду плотское, т.е. греховное, дурное отношение (Ср. Гал. 5, 19—21) к Своим словам и действиям, подвергавшимся злостному осуждению фарисеев. С тем же значением чисто морального, а не юридического осуждения употреблено это слово у ап. Павла: «Кто не ест, пусть не осуждает (μή κρίνετω) того, кто ест» (Рим. 14, 3). Подобное надобно сказать и о слове καταδικάζω. Когда Спаситель

* Авва Дорофей. Поуч. 6. С. 85.

** Иоанн Лествичник. Слова. М., 1847. Слово 4. § 47 С. 60.

*** Worin besteht mein Glaube? Leipzig, 1885. S. 39.

**** Ibid. S. 30 и дал.

увидел, что фарисеи порицают Его учеников за срывание в субботу хлебных колосьев для утоления голода, Он сказал им: «Если бы вы знали, что значит: милости хочу, а не жертвы, то не осудили бы (κατεδικάσατε) невинных» (Мф. 12, 7).

Без сомнения, что здесь рассматриваемое слово ни в каком случае не может означать судебного осуждения. Таким образом, общецерковное понимание заповеди о неосуждении ближних не встречает для себя никакого затруднения со стороны буквального филологического значения слов «не судите» и «не осуждайте».

Обращаясь к логической стороне евангельского текста, мы находим только подтверждение церковного, а отнюдь не толстовского, понимания слов: «не судите». Спаситель не просто сказал: «не судите», но прибавил: «да не судимы будете; ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить» (Мф. 7, 1—2). Контекст речи ясно дает понять, что Иисус Христос вовсе не имел в мысли суды юридические, а именно говорил о моральном, личном осуждении ближних. Если понимать эти наставления по-толстовски, то получится странная несообразность. Христос запрещает нам судить и осуждать, чтобы самим не быть так же осужденными и не подвергнуться участи судимых. Но кому неизвестно, что можно судить и осуждать, а самому никогда не подвергаться судебному преследованию и всегда оставаться честным человеком? Кроме того было бы недостойно Богочеловека давать людям узко практический совет, мотивированный чисто эгоистическими, грубыми соображениями «не попасть под суд». Очевидно, по прямому смыслу самой заповеди, взятой во всем ее объеме, Спаситель запрещает не судить и осуждать по закону, а именно злословить наших ближних и имеет в виду праведное и неизбежное воздаяние за это злословие не на человеческом, а на Божием суде.

Впрочем, Сам Иисус Христос не раз ясно выражал Свое уважение к судам, так что относительно общепринятого понимания Его слов в Нагорной беседе о неосуждении ближних не может быть никаких сомнений. Так, в той самой Нагорной беседе Спаситель, говоря о напрасном гневе, высказывает прямое признание существования суда и судебных учреждений. «А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду» (Мф. 6, 22). Если понимать эти слова и не буквально, то все-таки они свидетельствуют, что Христос не мог отрицать суда как «дела Божия» (Втор. 1, 17), притом уже фактически существовавшего среди Его современников и хорошо известного им из закона (Втор. 16, 18. Ср. Исх. 18, 15—16, 25—26). В другом месте Господь осуждает книжников и фарисеев за то, что они «оставили, важнейшее в законе: суд (τήν κρίσιν)*, ми-

* Слово: κρίσις значит не только разделение, раздор, спор, но и правосудие, суд. Здесь это слово употреблено в последнем значении, а отнюдь не в первом, так как иначе пришлось бы допустить явную нелепость, будто Христос порицает фарисеев за то, что они оставили споры, раздоры.

лость и веру» (Мф. 23, 23). У св. Луки та же мысль выражается в виде угрожающего упрека за «нерадение о суде (τήν κρίσιν) и любви Божией» и прибавляются слова: «Сие надлежало делать и того не оставлять» (Лк. 11, 42). Такого осуждения, соединенного с угрозой, Христос не мог бы высказать по адресу фарисеев, если бы не признавал суда (конечно, справедливого и милостивого) установлением, благодетельным для людей. Ясное признание законности существования судов слышится и в словах Спасителя к тому человеку из народа, который обратился к Нему с просьбой, чтобы Он приказал его брату разделить с ним наследство. Господь, хотя мог бы в силу личного Своего авторитета исполнить эту просьбу при обязательном условии согласия на то другого брата и утверждения этого согласия гражданскою властию*, однако не хотел предвосхитить не принадлежащее ему по общественному закону звание судьи и косвенно направил просителя к законно поставленной судебной власти: «Кто поставил (κατέστησε) Меня, — отвечал Он вопросившему, — судить или делить вас»? (Лк. 12, 13—14). Если же вслед за ответом просившему о разделе наследства Иисус Христос сказал народу, Его окружавшему: «Смотрите, берегитесь любостяжания» (Лк. 12, 15), то в этих словах осуждается не суд, как суд, а лишь именно любостяжание, т.е. тот нравственный мотив, в силу которого один брат не хотел отдать должное другому, тем вынудив последнего жаловаться на него суду. Все это ясно говорит против толстовского понимания отношения Христа к судам.

Что же касается тех ссылок на Евангелие, какие делает Толстой для подтверждения отрицательного отношения Христа к судам, то они совершенно недоказательны. Стараясь показать, что Господь отрицает человеческий суд, этот писатель утверждает, что «Христос говорит о судах прямо, как о зле»**. То наставление Спасителя ученикам, на которое Он при этом ссылается, читается так: «Остерегайтесь же людей, ибо они будут отдавать вас в судилища» (Мф. 10, 17; Мк. 13, 9). Ясно, что здесь собственно порицает Иисус Христос не суды сами по себе, а дурных людей, способных оклеветать и невинного человека пред судебными властями. И предсказание Спасителя о судебном осуждении Его на смерть (Мк. 10, 33—34), на которое ссылается Толстой, вовсе не предполагает отвержения Им всяких судов как безусловного зла. Можно, конечно, потерпеть зло от суда человеческого, особенно неправедного, как это и случилось с Самим Богочеловеком на суде у малодушного Пилата, не устоявшего пред угрозами иудейских первосвященников и возбужденного ими народа в неосуждении на смерть совершенно невинного, по его собственному признанию, Человека (Ин. 19, 4—6 и дал.; Мк. 15, 11). Но если иногда от суда можно понести и зло, то из этого вовсе не

* Н. Заозерский. Церковный суд в первые века христианства. Казань, 1878. С. 19—20.

** Worin besteht mein Glaube? S. 31 и дал.

следует, как думает Толстой, что суд вообще есть зло. Нет такого даже священного предмета, которым не злоупотребляли бы люди. Есть злоупотребления и в судебных, как во всяких других человеческих учреждениях. Зачем же от злоупотреблений в судебных установлениях переносить невыгодные заключения к самому суду? Если бы Пилат был надлежаще стойким и следовал своему судейскому воззрению на Иисуса Христа как на безусловно невинного, то он не утвердил бы смертного приговора Ему*. Значит, на основании злоупотреблений в судебной практике решительно нельзя назвать сами по себе суды, ограждающие невинных людей от врагов, каким-либо злом. Теперь понятно, почему Сам Господь, осудив неправедных судей за крайнюю их невнимательность к просьбам бедных людей, докучавших им просьбами о защите от соперника, через то самое одобрил судей, «боящихся Бога и стыдящихся людей» (Лк. 18, 1—6. Ср. 12, 58—59).

Нет и тени отрицательного отношения христианства к судам и в апостольских писаниях, к которым Толстой после Евангелия обращается за отысканием оснований для своей теории неосуждения ближних**. Напрасно с этой целью он ссылается на следующие слова ап. Иакова: «Не злословьте (μὴ καταλαλεῖτε) 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, но судья. Един Законодатель и Судья, могущий спасти и погубить, а ты кто, который судишь другого»? (Иак. 4, 11—12).

Переведенное словом «злословить» слово κατακαλέω, по уверению Толстого, значит обвинять по суду. Но в действительности это греческое слово (с род. и вин. пад.) значит именно злословить, бранить, клеветать, в смысле же судебного осуждения никогда не употребляется***. Поэтому рассматриваемые слова ап. Иакова нужно понимать так: «не злословьте друг друга, братия; кто злословит и судит брата своего, а себя считает правым, тот злословит и осуждает христианский закон любви и правды, запрещающий всякое злословие. А если осуждаешь закон, то ты становишься не исполнителем закона, а судьей, предвосхищая принадлежащее Богу, Единому Законодателю и Судии». При толстовском же толковании этих слов получается бессмыслица. В самом деле, если в этих словах апостола видеть указание на юридический суд, то как же тогда обвиняющий брата в таком суде может осуждать христианский нравственный закон и предвосхищает права Верховного Законодателя и Судии? Ведь суд судит и осуждает преступников на основании уголовных или гражданских законов за данное преступление, не предрешая вопро-

* Проф. А. Гусев. Основные религиозные начала гр. Л.Толстого. Казань, 1893. С. 216.

** Worin besteht mein Glaube? S. 38 и дал.

*** А. Орфано. В чем должна заключаться истинная вера каждого человека. М., 1890. С. 77—78.

са вообще о нравственной личности человека. А преступления с точки зрения нравственного закона остаются тем же самым, чем и с точки зрения закона юридического*. Нельзя видеть отрицания судов и в следующих словах ап. Павла, на которые особенно ссылается Толстой: «Итак, не извинителен ты, всякий человек, судящий другого (ὁ κρίνων); ибо тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя (σεαυτὸν κατακρίνεις) потому что, судя другого, делаешь то же» (Рим. 2, 1). По толстовскому толкованию, выражение апостола «судящий другого», очевидно, означает: судящий судом, а не лично, на словах. Но в таком случае выражение «осуждаешь себя» надобно передать так: «осуждаешь судом (юридическим) себя самого»**. Понимать эти выражения в отношении судов юридических, а не осуждения морального, так же неразумно, как и слова Нагорной проповеди: «Не судите... каким судом судите, таким будете судимы»; это значило бы признать, что судья, обвиняющий подсудимого в преступлениях, тем самым обвиняет и себя в тех же преступлениях, что подсудимый.

Не только в учении своем, но и в своей жизни, о которой упоминает Толстой, хотя и глухо, апостолы не выражали отрицания каких бы то ни было судов. Сам ап. Павел неоднократно обращался к римской судебной власти (Деян. 23, 12—17; 24, 10—21 и др.), а однажды потребовал над собою даже «суда кесарева» (Деян. 25, 11), апеллируя, таким образом, в важных случаях к суду языческому. Впрочем, к этому суду он запрещал обращаться христианам в мелких недоразумениях и тяжбах, чтобы христианское имя не позорилось среди язычников, и выражал желание, чтобы в таких случаях при отсутствии у верующих терпеливого и благодушного перенесения личных взаимных обид языческий суд был заменен судом разумных лиц из самих же христиан (1 Кор. 6, 1—8).

Уверение Толстого, будто «все христианство до Константина смотрело на суды, как на зло»***, является чистым вымыслом. Если Афинагор и Ориген, на которых он указывает здесь, «никого ни к чему не присуждали, никого не судили», то это не значит, что они отвергали суды, а означает только то, что они, как и другие церковные учители, не были и не могли быть государственными судьями, никого не судившими и не присуждавшими к наказаниям, а были идеальными гражданами, достигавшими в силу свойственной им христианской любви к ближним «той же цели, о которой заботится и государство посредством судебных учреждений»****. С другой стороны, у того же Афиногора Толстой мог бы найти, если бы захотел, и такие слова: «Если кто обличит нас (т.е. христи-

* А. Гусев. Цитир. соч. С. 219—220.

** К. Григорьев. Христианство в его отношении к государству по воззрению графа Л.Н. Толстого. Казань, 1904. С. 245.

*** Woriu desteht meiu Glanbe. S/ 39.

**** Н.П. Родников. Учение бл. Августина о взаимных отношениях между государством и церковью. Казань, 1897. С. 75—76.

ан) 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»*. Подобные же мысли мы встретим у св. Иустина мученика**, св. Феофила Антиохийского***, Мелитона Философа**** и у многих других древнейших церковных писателей*****.

После всего сказанного едва ли можно ожидать, чтобы христианство отвергло всякие суды, разве только в том случае, если государственный правовой порядок когда-либо будет «поглощен высшим принципом любви»******, способным одинаково одушевить всех христиан. Если Спаситель, как мы знаем, безусловно не воспрещал христианину ограждать в безвыходных случаях свою жизнь и свою честь личными средствами защиты от нападений злых людей, то тем более Он не мог отвергать общественную защиту прав человеческой личности. Частное лицо, защищая свою жизнь и свою честь от нападений врагов, «творит то, что ему кажется справедливым» (Суд. 17, 6), почему нередко может допускать несправедливость, впадать в естественное раздражение и мстительность. Совсем другое дело, когда общество в лице судебных представителей берет на себя ограждение прав личности. Спокойно и беспристрастно относясь к обеим тяжущимся сторонам, суд является, таким образом, наилучшим, наиболее совершенным способом защиты прав каждого. Хотя, с христианской точки зрения, и самые совершенные суды могут заключать в себе нечто несовершенное, однако это не может служить основанием для их отрицания. Как бы ни были несовершенны суды, судебная защита прав личности почти всегда справедливее, разумнее и плодотворнее индивидуальной самозащиты. Вот почему совершенствованием судебных учреждений, стремящихся более и более воплощать в себе начала справедливости и милости, измеряется нравственный уровень народов и их духовной культуры.

Моральное, а отнюдь не судебное, осуждение наших ближних есть последнее в ряду рассмотренных нами нарушений права их на честь, или доброе имя. Теперь остается рассмотреть нам еще одно право ближних, требуемое также долгом нашего уважения к ним, это право их на известный достаток или собственность как на такие блага, которые столь же необходимы для их внешнего благосостояния, как и доброе имя.

Насколько правильное и законное обладание имуществом служит, как мы знаем, средством к достижению не только вре-

---

* Сочинения древних христианских апостолов. СПб.: изд. П. Преображенского, 1895. С. 69.

** Там же. С. 39.

*** Там же. С. 179.

**** Там же. С. 269.

***** Писания мужей апостольских. М.: изд. свящ. П. Преображенского, 1862. С. 74–75, 110 и др.

****** Н.П. Родников. Цитир. соч. С. 76.

менного благополучия, но и вечного блага и спасения человека, настолько христианин по внушению любви и справедливости к ближним должен уважать их права на всякую собственность. «И так, если любишь брата, — говорит преосвящ. Феофан, — пусть будет для тебя неприкосновенною святынею всякая его собственность, все то, о чем он может сказать: мое. Для него это есть дар Божий, и цена его крови: не прикасайся. Если найдешь не свою вещь, сыщи владельца и возврати ему; не найдешь, отдай бедному или в храм Божий, ибо это имущество Божие. Иные, теряя, говорят Господу: пусть будет то частию бедным»*. Тем более не должно делать ущерба достоянию ближнего каким бы то ни было образом (Исх. 20, 15; Лев. 19, 13; 35—36; Прит. 11, 1, 20—23; Мф. 19, 18), а, напротив, всячески должно содействовать возвышению его достатка советом и деятельною помощью (Втор. 32, 1—4; Исх. 23, 4), чтобы он не только имел необходимые средства к жизни, но мог уделять и нуждающемуся (Ефес. 4, 28; Ис. 58, 7). «Радостно смотреть на довольного, — замечает по этому поводу тот же святитель, — веселие на челе его. Грустен вид того, кого тяготят недостатки: он как убитый, поникли глаза его и очи»**.

Право ближнего на собственность прежде всего попирается воровством, или тайным присвоением чужого имущества. Вором должен быть назван не только тот, кто прямо и непосредственно без ведома владельца похищает ему не принадлежащую вещь, но и тот, кто получает, по-видимому, должное, на самом же деле им не заслуженное. Кто, например, не делает своего дела, как следует, а условленную или даже большую плату взимает, тот берет чужое или, что то же, крадет. Все вообще тунеядцы, умеющие «жать, где не сеяли, и собирать, где не рассыпали» (Мф. 25, 24, 26; Лк. 19, 21—22), по всей справедливости должны быть названы крадущими. Кроме воровства вещественного, есть также воровство духовное. Некоторые любят, например, пользоваться чужими мыслями как будто собственными для своей исключительно выгоды. Это тоже своего рода кража, обязывающая к вознаграждению убытков и тем более походит она на вещественное воровство, чем более стараются извлечь из нее материальной пользы***. Итак, не собственность как таковая есть кража или воровство, как проповедует социал-демократы с Прудоном и Лассалем во главе****, но несправедливое присвоение чужой собственности. Жаль только, что человеческому праву удается, по большей части, словить только маленьких воров. Кто же приобретает миллионы нечистоплотным прожектерством и обманом в

* Начертание христианского нравоучения. С. 442.

** Там же.

*** Проф. прот. П. Фаворов. Очерки нравственного православно-христианского учения. Киев, 1863. С. 129—130.

**** См. нашу книгу «Социализм — его история и критическая оценка с христианской точки зрения. Киев, 1905. С. 37 и дал. 53 и дал.

большинстве случаев остается безнаказанным. Но от божественного правосудия он все-таки не уйдет*.

Если чужая собственность отнимается явно и с насилием законному обладателю ее, то такое насильственное хищение называется грабительством. Но имя грабителя заслуживает не только тот, кто занимается разбоем, составляющим грабительство в буквальном смысле слова, но и все те, кто позволяют себе разного рода мздоимство и всякие обманы с целью воспользоваться чужим добром. Сюда относятся: злонамеренное уничтожение своих долговых обязательств, банкротство, намеренное истребление имущественных договоров, уничтожение законных завещаний, злоупотребления опеки над сиротами, вдовами или больными, удержание или уменьшение наемной платы и т.п.

Воровство и грабительство, безусловно несовместимые и непримиримые с любовью и справедливостью к ближним, влекут за собою вечные наказания. «Ни воры, ни хищники, Царства Божия не наследуют» (1 Кор. 6, 10). Но опытом доказано, что беззаконные присвоения чужого и для временной жизни ничего не дают человеку, а только вредят ему: «не доставляют пользы сокровища неправедные», — говорит Премудрый (Притч. 10, 2). Самые строгие наказания в слове Божием положены за обиды этого рода, особенно причиняемые тем, у коих и мало взять значит взять почти все**. Подобного рода преступления судятся Богом как человекоубийство. «Хлеб нуждающихся, — говорит Сирах, — есть жизнь бедных; отнимающий его есть кровопийца. Убивает ближнего, кто отнимает у него пропитание, и проливает кровь, кто лишает наемника платы» (Сир. 14, 21—22). Последний грех называется в Священном Писании, подобно убийству, вопиющим на небо. Ап. Иаков пишет: «Вот, плата, удержанная вами у работников, пожавших поля ваши, вопиет; и вопли жнецов дошли до слуха Господа Саваофа» (Иак. 5, 4). Действительно, это тягчайший из грехов, когда бедный рабочий, ожидающий за свой усердный труд положенной платы, неожиданно подвергается обману и жестокому лишению. Потому-то в законе Моисея повелевалось отдавать бедному наемнику заработанную им плату до вечера, «чтобы солнце не зашло прежде того, ибо он беден, и ждет ее душа его; чтобы он не возопил на тебя к Господу, и не было на тебе греха» (Втор. 24, 15).

Особый вид неправедного присвоения собственности ближних представляет лихоимство, или ростовщичество, когда, пользуясь имущественным затруднением ближнего, дают деньги взаймы под неимоверно большие проценты. Это тоже хищение чужого добра, и особенно ненавистно для христианина, так как всей своей тяжестью ложится преимущественно на бедных людей. Не менее ненавистно оно и в тех случаях, когда пользуются людскими слабостя-

* Cathrein. Die katholische Welteuschauung. S. 394.

** Преосвящ. Феофан. Начертание христианского нравоучения. С. 443.

ми (например, расточительностью), потому что и здесь ростовщик, единственно ради собственной выгоды, отягчает несчастие других. Ростовщики обыкновенно оправдываются тем, что они никого не приневоливают брать у них деньги под условленные проценты. Но зато они на несчастии ближних хотят создать собственное благополучие, а согласно ли это с требованиями христианской любви и справедливости? В творениях св. отцов Церкви мы встречаем редкие по силе выразительности и по глубине психологического анализа места, осуждающие эти взимания непосильного роста. «Крайне бесчеловечно, — пишет, например, св. Василий Великий, — когда один, имея нужду в необходимом, просит в заем, чтобы поддержать жизнь, другому не довольствоваться возвращением данного в заем, но придумывать, как извлечь для себя из несчастий убогого доход и обогащение. Посему Господь дал нам ясную заповедь, сказав: и хотящего от тебе заяти не отврати (Мф. 5, 42). Но сребролюбец, видя, что человек борющийся с нуждою, просит у колен его (и каких не делает унижений, чего не говорит ему!), не хочет сжалиться над поступающим вопреки своему достоинству, не думает об единстве природы, не склоняется на просьбы, но стоит непреклонен и неумолим, не уступает мольбам, не трогается слезами, продолжает отказывать, божится и заклинает сам себя, что у него вовсе нет денег, что он сам ищет человека, у кого бы занять... А как скоро просящий взаймы помянет о росте и поименует залоги; тотчас, понизив брови, улыбнется, иногда припомянет и о дружбе своей с отцом его, назовет его своим знакомым и приятелем, и скажет: «Посмотрим, нет ли где сбереженного серебра». «Такими речами обольщая и заманивая бедного, берет с него письменное обязательство, и, при обременительном убожестве, отняв у него даже и свободу, оставляет его. Скажи мне: денег ли и прибыли ищешь ты у бедного? Если бы он мог обогатить тебя, то чего бы стал просить у дверей твоих?.. Тебе надлежало облегчить убожество человека; а ты увеличиваешь нужду, стараясь оттянуть и последнее у неимущего... Ты из чужих несчастий извлекаешь прибыль; со слез собираешь деньги; душишь нагого, бьешь голодного. У тебя нет и жалости, нет и мысли о родстве с страдальцем; и ты называешь человеколюбивыми получаемые таким образом прибытки? Горе глаголющим горькое сладкое, и сладкое горькое (Исх. 5, 20), и называющим бесчеловечие человеколюбием»*. Потому-то слово Божие возбраняет христианам брать с ближних обременительные проценты: «Если, — говорит Господь, — взаймы даете тем, от которых надеетесь получить обратно; какая вам за то благодарность? ибо и грешники дают взаймы грешникам, чтобы получить обратно столько же. Но вы... взаймы давайте, не ожидая ничего» (Лк. 7, 34—35). Взимание таких процентов относится к великим грехам, как видим из слов псалмопевца:

* Творения. Изд. 3. Ч. 1. М., 1891. С. 178—179, 186.

«Кто сребра своего не дает в рост», тот «не поколеблется вовек» (Пс. 14, 5).

Психологической основой разного рода преступлений против имущества ближних, равно как и против внешнего благополучия их вообще, является эгоистическое чувство зависти. «Зависть, — говорит св. Василий Великий, — есть скорбь о благополучии ближнего»*. Эта скорбь может возникнуть лишь тогда, когда завидующий сам лишен того блага, каким пользуется незаслуженно, по его убеждению, ближний. А таковы — только блага земной жизни и преимущественно блага внешние, материальные. «Блага мирские, — по словам св. Иоанна Златоуста, — имеют много завистников, а духовные, чем большему числу людей достаются, тем обильнее сказываются. Если это слово, которое передано всем, удержу я у себя, то буду беднее: а когда сообщаю вам, то, как бы бросая семена в чистую землю, умножаю тем свое достояние, увеличиваю богатство; вас всех делаю богаче, да и сам от этого не делаюсь беднее, напротив, еще гораздо богаче. Не так с деньгами, а совершенно напротив. Если бы у меня в кладовой было золото, и я захотел раздавать его всем: мое богатство, умаляясь через эту раздачу, не могло бы оставаться в прежнем своем количестве»**.

Итак, только внешние, мирские блага возбуждают зависть, духовные же или вечные блага, предназначенные для всех людей, вне этой страсти. Поэтому мы можем избежать зависти, «если из человеческого не будем ничего почитать великим и черезвычайным, ни того, что люди называют богатством, ни увядающей славы, ни телесного здоровья, потому что не в преходящих вещах поставляем для себя благо, но призваны мы к причастию благ вечных и истинных. Поэтому недостойны нашего соревнования богатый — ради его богатства, властелин — ради величия его сана, мудрый — ради обилия в слове. Это орудия добродетели для тех, которые пользуются ими хорошо, но в самом себе не заключают блаженства. Если богатство служит напутствием к неправде, то жалок богач. А если оно служит к добродетели, то нет места зависти, потому что польза богатства делается общей для всех: разве кто в избытке лукавства станет завидовать и собственным своим благам. Вообще же, если прозришь рассудком выше человеческого и устремишь взор к истинно прекрасному и похвальному, то очень будешь далек от того, чтоб достойным ублажения и соревнования признать что-нибудь тленное и земное. А кто таков, кто не поражается мирским как чем-то великим, к тому никогда не может приблизиться зависть»***.

Если поэтому зависть зарождается в душе человека, то она служит знаком непонимания им высшего блага. С точки же зре-

* Творения. Ч. IV. С. 166. Сергиев Посад, 1892. Ср.: еп. Феофан. Начертание христианского нравоучения. С. 446.

** Беседа к Антиох. народу. Т. II. Беседа 33.

*** Творения. Ч. IV. С. 174—176.

ния житейской морали, отрицающей значение истинного блага з
вечной жизнью, зависть, напротив, не считается даже пороком
которого надобно избегать. Социализм, требующий уравнения м
териального благосостояния, прямо признает зависть законной
Между тем, по христианскому учению о независтливости, исто
ник которого лежит в надежде на вечную жизнь, зависть есть тя
чайший из грехов, посему и называется в слове Божием *горькою*
расположением *бесовским* (Ин. 3, 14—15). Будучи столь горько
в самой себе, она, по словам св. Василия Великого, «менее вр
дит посторонним, но первое и ближайшее зло для того, кто име
ее». Как ржавчина изъедает железо, так зависть душу, в которс
живет она... Движения зависти, не делая вреда предмету завист
наносят удары завистнику. Кто, огорчаясь совершенствами бли
него, уменьшил их через это? Между тем, снедаемый скорбью, с
изнуряет сам себя»*. Трудно и представить себе другую страст
более пагубную, чем зависть. «Завистью диавола вошла в ми
смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его» (Пре
2, 24). По зависти первосвященники и фарисеи желали погуби
Самого Спасителя мира (Ин. 11, 47—48). «Где зависть, там неус
ройство и все худое», — говорит ап. Иаков (Так. 3, 16). Завис
есть недруг дружбы человеческой, как свидетельствует Прему
рый: «Ревность мужа от подруга своего» (Еккл. 4, 4). Поэтом
совершенно правильно поступает тот же мудрец, когда запреща
и «вкушать пищу у человека завистливого; потому что каков
мысли в душе его, таков и он; «ешь и пей», — говорит он тебе,
сердце его не с тобою. Кусок, который ты съел, изблюешь, и д
брые слова ты потратишь напрасно» (Притч. 23, 6—8). Если ж
из зависти проистекает для нас столько зла, то нельзя не послед
вать наставлению ап. Павла: «Не будем друг другу завидовать
(Гал. 5, 26).

Итак, право жизни, право чести и право собственности — в
те существенные права, к которым обязывает нас долг уваж
ния нашего к ближним. Но с этим долгом тесно связан друго
весьма важный долг послушания в отношении к тем из наши
ближних, которым принадлежит по особенному их естестве
ному или общественному положению в жизни тот или иной з
конный авторитет над нами (например, родителям, наставн
кам, хозяевам, начальникам и т.п.). Подробная речь об это
последнем долге и вытекающих из него частных нравственны
обязанностях будет в своем месте. Здесь же скажем о послуш
нии вообще как еще об одном из обнаружений христианско
справедливости к ближним. Долг справедливости именно треб
ет уважать и права тех или других авторитетных лиц на наш
повиновение им, тем более что эти права не только создаютс
природой или общественным устройством, но и освящаются с
мим христианством. «Отдавайте всякому должное, — заповед
ет ап. Павел, — кому подать, подать; кому оброк, оброк; ком



* Творения. Ч. IV. С. 166—172.

страх, страх; кому честь, честь. Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви» (Рим. 13, 7—8).

Основное зло нашего времени есть недостаток уважения к законным авторитетам. Каждый хочет быть независимым и, следовательно, подчиняться только тем законам и заповедям, которые он сам признал и одобрил. Это дух революции, который со времен Руссо прохаживается между народами, потрясая основы общественного строя, и нашел свое сильное выражение в словах: Ni dieu, ni maitre.

Христианство, напротив, провозглашает ясно и открыто принцип авторитета. Хотя уже один здравый смысл может понять, что всякий авторитет в последнем основании своем проистекает из авторитета божественного, однако эта истина не раз была ложно понята в язычестве, и христианство снова возвестило ее с полной ясностью и настойчивостью. Ап. Павел учит: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противляющийся власти противится Божию установлению; а противляющиеся сами навлекут на себя осуждение» (Рим. 13, 1—2). Это относится к каждому законному авторитету в сфере его влияния, и именно мы должны, как присовокупляет тот же апостол, повиноваться ему «не только из страха наказания, но и по совести» (Рим. 13, 6). Добродетель послушания состоит именно в том, что мы подчиняемся требованиям авторитета, так как он вправе повелевать нам, и обязаны по совести подчиняться его распоряжениям.

Благодаря этому христианскому воззрению авторитет получил несокрушимую твердость, потому что он покоится не на сыпучем, рыхлом песке народной воли или человеческого своеволия, но на незыблемом камне воли Божественной и выступает нашем сознании как отображение власти Божией над всеми нами. Вместе с тем он предохраняет себя от суетного самообожания и произвольного деспотизма. Всякое человеческое начальство обязано дать отчет Богу в употреблении своей власти. Эта власть не безгранична. Она ограничена целью, для которой установлена, и божественными заповедями, в которых находит свои пределы.

Послушание освящается и облагораживается христианским учением еще и в других отношениях. Безусловно подчиняться человеку как таковому есть человекоугодничество и недостойное рабство. Но христианин «покоряется всякому человеческому начальству» для Господа, или ради Господа (1 Петр. 2, 13), потому что оно как бы заступает Его место на земле, и, следовательно, христианин в сущности покоряется только одной Власти всевышней, именно Самому Богу. И свобода человеческая как начало нравственной жизни сохраняется при таком понимании авторитета. Если начальство злоупотребляет своею властью, мы не обязаны покоряться ему, тем более мы не должны слушаться его приказаний, когда оно требует от нас чего-

нибудь греховного, потому что «должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян. 5, 29; 4, 19—20)*. Значит, повиновение наше начальству в таком случае было бы, без сомнения, не ради Господа.

## Милосердие

### LVII

*Понятие о христианском милосердии в отличие его от милосердия в языческом и иудейском мире. — Основания и свойства христианского милосердия — Побуждения к милосердию*

Христианское человеколюбие в союзе с христианскою справедливостью находит свое сколько прямое и непосредственное, столько же высшее и полнейшее выражение, свой венец, так сказать, в милосердии, т.е. в помощи ближним в их нуждах и страданиях, как вещественных, так и духовных. Вот почему св. Иоанн Златоуст, один из вдохновеннейших и неутомимейших проповедников христианского милосердия**, так высоко ставит милостыню, что называет ее «царицей добродетелей» и изображает ее величие в изумительно богатых и ярких образах. «Милостыня, — по словам его, — великое дело». «Велик полет у милостыни: она рассекает воздух, проходит луну, восходит выше лучей солнечных, достигает до самых небес!.. И там она не останавливается, напротив, проходит небо, обтекает и сонмы ангелов, и лики архангелов, и все высшие силы, и предстает самому Престолу Царскому»***.

Милосердие к нуждающемуся и страждущему свойственно каждому по самой природе. Единство природы, общность участи, если не в нужде, то в болезни и других бедствиях, возможность самому впасть в нужду, голос совести всегда и везде располага-

* Cathrein. Die katholische Weltanschauung S. 394—396.

** Он более чем кто-либо из христианских проповедников потрудился над разъяснением той мысли, что если есть действительная сила, способная оказывать противовес эгоизму и поддерживать равновесие в социально-экономическом строе общества, то это есть именно милостыня как наилучший плод христианского человеколюбия и христианской справедливости (См.: Беседа 2. О статуях. Т. II. С. 27. Ср. нашу книгу «Новейший социализм и христианство». Харьков, 1912. С. 87—92).

*** Беседа 3. О покаянии. Т. II. С. 323. Систематически-обстоятельное изложение учения древних церковных писателей (и особенно св. Златоуста) о христианском милосердии можно найти в соч. В.И. Экземплярского «Учение древней церкви о собственности и милости» (Киев, 1910).

ли сердца людей к попечению о бедных. Но какая-то злая сила отклоняла человеческое милосердие от естественного его источника — человеколюбия и справедливости и сообщала делам милости эгоистический характер. Так было в языческом мире, так отчасти было даже среди Израиля. Только учение и живой пример Господа Иисуса Христа поставили человеческое милосердие на его настоящий, истинный путь. Поэтому-то дела милосердия суть самые существенные и отличительные признаки чисто христианского поведения.

Во времена язычества в Риме, как и в других больших городах, множество нищих сидело по углам улиц, на мостах, перед храмами и прохожие бросали им мелкие монеты. В Римской империи нищенство никогда не запрещалось. Да и могло ли оно здесь когда-нибудь быть запрещено, если на самый труд не смотрели как на обязанность каждого? И вообще к нуждающимся древние язычники относились более или менее сострадательно, а в случае каких-нибудь явных и возбуждающих невольное участие несчастий не было недостатка в сочувствии и помощи даже в широких размерах. Но, тем не менее, человеколюбие язычников проявлялось большей частью в отдельных случаях, по побуждениям случайным; любящей заботливости о несчастных как дела, нравственно обязательного для каждого, не было у них, и в отзывах об этих несчастных людях слышались лишь ненависть и презрение к ним: «Можешь ли ты пасть так глубоко, чтобы тебе не причинили отвращения бедные?» — спрашивает однажды Квинтилиан*. Общему настроению римского общества относительно бедных и помощи им, без сомнения, отвечало изречение Плавта: «Худо служит нищему тот, кто дает ему есть и пить; потому что то, что он дает ему, пропадает, и бедному он только удлиняет его жизнь на бедственность»**. Без сомнения, пользовалось одобрением общественного мнения и подобное же изречение римского поэта Овидия: «К чему давать что-нибудь бедным? Что отдаешь, того лишаешься сам, а другим помогаешь лишь настолько, чтобы продлить им жалкую жизнь»***.

Милосердие есть добродетель, мало известная древнеязыческому миру. Нечто похожее на добродетель милосердия представляла щедрость (liberalitas), но эта щедрость, не имея в основе своей

---

* Quintilian. Declamat 301. Ed. P. 175.

** Ausgewahlte Komodien des T.M.Plautus, Bd. 1: Trinummus (2 A. Leipz. 1873). P. 61: «De mendico male meretur, qui ei dat, quod edat aut bibat. Nam et illud, quod dat, perdit, et illi probit vitam ad miseriam». Прекрасное опровержение этого взгляда на благотворительность Плавта, а вместе с ним и взгляда Цицерона, советовавшего давать милостыню лишь тогда, когда сам можешь обойтись без нее, мы находим у Лактанция в его «Божественных наставлениях». Кн. VI. Гл. 10—11. С. 29—37. Перев. Е. Карнеева.

*** См.: Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 263.

человеколюбия и справедливости, легко обращалась в орудие эгоизма, руководилась желанием отличиться пред другими своим изобилием и блеском и по этим побуждениям простиралась не только на нуждающихся, но и на всех вообще граждан, причем менее других получали именно те, кто обычно более всего нуждались.

Не знала истинного милосердия и греко-римская философия, не выходившая за пределы более или менее тонкого эвдемонизма. По мнению Аристотеля, «помощь бедным есть бездонная бочка»*. Высшим принципом деятельности всегда было собственное благополучие. Даже у Платона, видевшего смысл человеческой жизни в богоуподоблении (Тит. 29; Republ. X, 613), дело обстояло не лучше, почему и нельзя удивляться, что у этого благороднейшего представителя античного идеализма часто так явно выступает эгоизм. В своем идеальном государстве он беззастенчиво советует изгонять нищих и умерщвлять больных, неспособных к труду рабочих ввиду того, что они только нарушают общее благосостояние (Rerubl III, 168). Впрочем, стоики, впервые поколебавшие во имя общей человечности эгоистический принцип древне-языческого национализма, очень много говорили о благотворительности. Сенека написал целых семь книг «о благодеяниях», где он всесторонне разбирает вопрос об обязанности благотворения. Но все рассуждения его по этому вопросу сводятся к тому, чтобы, давая, иметь и себе что-нибудь из того, если не награду, то, по крайней мере, благодарность; если не благодарность, то хоть сознание собственного великодушия (De beneficiis, IV, 26—29; VII, 32). Что благодеяния, с риторической восторженностью восхваляемые Сенекой, являются, в сущности, чем-то совершенно иным по сравнению с простым, идущим от сердца делом христианского милосердия, это еще яснее выступает из его отрицательного отношения собственно к состраданию, которое трактуется им как признак душевной слабости и неразумия (De clementia, II, 5—6). Таким образом, современное ницшеанство с его презрением к слабости имеет единомышленников в лице римских стоиков.

Теперь уже вполне понятно, почему древнее язычество (и даже стоицизм) не могло произвести из себя действительного, организованного попечения о бедных, в виде тех филантропических учреждений, какие свойственны только христианству несмотря на все разглагольствования о равенстве и братстве людей и об обязанности благотворения. Свидетельство об этой невозможности мы имеем как в том изумлении, с которым сами язычники часто относились к совершенно чуждой им благотворительности христиан**, так особенно в попытке императора Юлиана в противовес христиа-

* Политика. Перев. Н. Скворцова. Изд. 2. М., 1893. VI, 3—4.

** Творения. Т. XII. Кн. 1. СПб., 1906. С. 265: «Ничему столько не удивляются неверные и все, как делам милосердия». В изумлении от такого благотворения христиан язычники невольно восклицали: «Смотрите, как христиане любят друг друга» (Iuv. IV, 153; Suet. Domit. 17).

нам привить и язычеству это новое отрадное явление, которое он не мог не признать важным преимуществом христиан и которое казалось ему как бы постоянным укором против язычников*. Древний языческий мир не мог выработать истинной благотворительности уже потому, что он признавал смысл только земной жизни и не знал о другой, высшей форме загробного бытия. Если человек должен исчезнуть вместе с своей телесной оболочкой, то помогать ему иногда действительно нет смысла; даже более того: помогать нередко значит вредить и ему, и другим. С своей чисто земной точки зрения правы были спартанцы, убивавшие слабых детей. Правда, против этой земной точки зрения на благотворительность можно бы было возразить, что если человеческая жизнь имеет свой смысл лишь здесь, на земле, и будущей жизни не существует, то тем охотнее надобно помогать друг другу, чтобы, по крайней мере, здешнюю жизнь по возможности сделать приятной для всех. Однако на практике это бывает совершенно иначе. Если каждый человек есть лишь преходящее явление без вечного предназначения, то непременно входит в силу такое соображение: да разве не все равно, существует ли человек или нет? почему же я должен делиться с ним своим добром? Тогда житейским правилом скорее становится то, как это и было в древнем язычестве, чтобы каждый устроился здесь, на земле, возможно удобнее и независимее и при этом, конечно, нечего заботиться о своих нуждающихся ближних, так как самое бытие или небытие их, в сущности, безразлично, а между тем такая забота о них только лишала бы его спокойствия и независимости**.

В другом положении, чем в языческом мире, находилось дело благотворительности в богоизбранном народе иудейском. Конечно, действительного, организованного попечения о бедных не было и у Израиля. Да и бедности в больших размерах среди него не было и не могло быть. Законы о землевладении, по которым поле через известный промежуток времени без всякой платы возвращалось прежнему его владельцу (Лев. 25 гл.), а также совершенно отличная от языческой оценка труда как возложенного Богом на каждого человека нравственного долга делали невозможными более тяжелые формы нищеты. Однако нельзя сказать, чтобы ее совсем не было. «Нищие всегда будут среди земли твоей, — говорит Господь Израилю, — потому Я и повелеваю тебе: отверзай руку твою брату твоему, бедному твоему и нищему твоему на земле твоей» (Втор. 15, 11). Следует ряд узаконений для облегчения нищенства в стране иудейской. В пользу бедных шло, что выраc-

* Галатийскому жрецу Арзакию Юлиан писал: «Не позорно ли что... богоненавистные галилеяне не только питают своих, но и наших, которых мы оставляем беспомощными?» (Эрмий Созомен. Церковная история. Перев. СПб., 1851. Т. I. Гл. 16. С. 350).

** О благотворительности в древне-языческом мире см.: Ульгорн. Новая заповедь Христова о любви и благотворительность в первые века христианства. Перев. А.П. Лопухина. Изд. 2. СПб., 1904. С. 9—44.

тало в субботний год (Исх. 23, 11). У вдовы запрещалось брать в залог одежду; вдов и сирот нужно было приглашать на пиршество (Втор. 16, 11, 14). Всякому бедному дозволялось срывать руками колосья, только чтобы не жать серпом (Втор. 23, 25). Не позволялось совсем отрясать маслину: «Пусть останется пришельцу, сироте и вдове» (Втор. 24, 20). Не дозволялось в тех же видах дожинать до самого края поле, подбирать оставшееся от жатвы, обирать дочиста виноградник и подбирать попадавшие при уборке ягоды (Лев. 19, 9—10). Запрещено было с обедневшего соотечественника брать рост и прибыль за данное в рост (Исх. 23, 25; Лев. 25, 35—37). То, что дано было взаем, должно быть прощено в субботний год, и особое правило внушало, чтобы близость сего года никого не удерживала от даяния взаймы нуждающимся (Втор. 15, 2 и след.). Было и особенное учреждение, рассчитанное на поддержку и пособие бедным, именно вторая десятина (первая десятина принадлежала левитам), которая так и называлась десятиной бедных, т. е. отделялась особая часть доходов, которые в известное указанное время шли на учреждение трапез для бедных в домах евреев (Втор. 14, 22, 28—29; 26, 12—13. Ср. 12,17— 18; 16, 11, 16—17; Лев. 27, 30—33; Чис. 18, 20—24; Мф.18. 12). Таким образом, по смыслу израильского законодательства, поясняет Иосиф Флавий, всякий «оставляющий без помощи человека, нуждающегося в ней, совершает преступление, не оказывая помощи, хотя и имея возможность оказать такую»*. Эти постоянные и строгие напоминания закона о помощи нуждающимся должны были воспитывать в народе дух милосердия, и это качество выступает как главное в образе израильского праведника. Он «всякий день милует и взаймы дает» (Пс. 37, 26; 111, 5). Иов, в котором воплощен образ ветхозаветного праведника, был «отцом для нищих» (Иов. 29, 16). Товит завещает своему сыну: «Из имения твоего подай милостыню, и да не жалеет глаз твой, когда будешь творить милостыню. Когда у тебя будет много, твори из того милостыню, и когда у тебя будет мало, не бойся творить милостыню и понемногу» (Тов. 4, 7—8). Напротив, немилосердие составляет отличительную черту нечестивого. «Сердце нечестивых жестоко» (Притч. 12, 10).

Так как Сам Бог милосерд, то у Него отечески-доброе, любвеобильное сердце, исполненное сострадания. Потому-то «чтущий Бога благотворит нуждающемуся» (Притч. 14, 31). Потому же милосердному обещается благословение Божие: «Благотворящий ближнему дает взаймы Богу, и Он воздает ему за благодеяние его» (Притч. 19, 17), воздает даже в том случае, когда получивший благодеяния не ответил должной благодарностью (Сир. 12, 2). Напротив, не помогающий бедному не может не страшиться гнева Божия. «Берегись, чтобы глаз твой не сделался немилостив к нищему брату твоему, и ты не отказал ему; ибо он возопиет на тебя к Господу, и будет на тебе великий грех» (Втор. 16, 9). Вот

* «De judaeorum vetustate sive contra Apionem», ed. Benedict. II, 27.

где заключается та глубочайшая причина, почему в жизни еврейского народа проявил себя дух милосердия, которого напрасно мы стали бы искать у язычников. Поэтому и на бедных в Израиле смотрели совершенно иначе, чем в язычестве. Здесь нет и следа языческого презрения к ним. «Вот пост, который Я избрал, — говорит Господь устами пр. Исаии, — разреши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу, и расторгни всякое ярмо; раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся» (Ис. 58; 6—7). Здесь заповедь милосердия, исключающая всякое презрение к бедняку, очевидно, мотивируется еще и тем, что он от плоти нашей, что мы родные ему.

Не смотря, однако же, на столь ясные заповеди, внушавшие древним евреям милосердие к бедным, злая сила действовала и здесь, и оттягивала людей с светлого и широкого поприща любви и справедливости на темный и узкий путь своекорыстия. Очевидно, в этом отношении, как и вообще, ветхозаветный «закон ничего не довел до совершенства» (Евр. 7, 19).

Предписание о призрении бедных простиралось и на неизраильтян*. Поселившийся в стране чужеземец уже не бесправен. Один и тот же порядок, один и тот же суд должен быть в Израиле для туземцев и пришельцев (Чис. 9, 14; 15, 15 и след.). Иноземец принимает участие в субботнем покое, его приглашают на пиршества. Закон увещевает быть кротким и по отношению к нему (Исх. 22, 21 и след.; 23, 9; Лев. 19, 9; 23, 22). Тем не менее чужеземец не вполне равноправен с природным израильтянином.

По отношению к нему допускается запрещенное в отношении к соотечественнику взыскание долга по прошествии года прощения (Втор. 15, 1—4), а равно взимание роста и прибыли (Втор. 23, 20). Израиль объявляется первородным сыном Бога (Исх. 4, 22), хотя и по отношению к неизраильтянину обнаруживается та великодушная черта, которая находит свое основание в надежде Израиля на Мессию. Соломон в своей молитве при освящении храма молится также и об иноплеменниках (3 Цар. 8, 41). Но понятие «ближнего», которому нужно было помогать, суживалось в Ветхом Завете не только национальностью нуждающегося в помощи, но и его нравственным поведением. Ограничение последнего рода мы находим в разделении лиц благочестивых и грешных, причем не считается обязательным помогать последним. «Давай благочестивому, — советует ветхозаветный нравоучитель, — и не помогай грешнику. Делай добро смиренному, и не давай нечестивому; закрывай от него хлеб и не давай ему... ибо и Всевышний ненавидит грешников и нечестивым воздает отмщением. Давай доброму и не помогай грешнику» (Сир. 12,

* Этим, между прочим, опровергается мысль гр. Л. Толстого, будто бы евреям предписывалось относиться ко всем другим народам не иначе, как к нестерпимым врагам (Worin besteht mein Glaube? Leipzig, 1885. S. 112—113).

4 – 7). Наконец, указание на границу милосердия, по-видимому, можно находить в следующем наставлении израильского мудреца: «Помогай человеку по силе твоей, и берегись, чтобы тебе не впасть в то же» (Сир. 29, 23), хотя пример Сарептской вдовы (3 Цар. 17, 12 – 16. Ср. Лк. 4, 26) наглядно показывает, что нет такого материального недостатка, который бы делал ненужной милостыню. И, быть может, призыв величайшего ветхозаветного пророка, чтобы имеющий две одежды дал одну неимущему и имеющий пищу делал то же (Лк. 3, 10 – 11), полнее выражал дух закона, чем приведенное наставление.

Как недоставало ветхозаветному взгляду на милосердие надлежащей широты, так недоставало ему и совершенной свободы: она еще связана была законом. Из приведенных нами раньше узаконений — давать десятины, не вполне подбирать колосья на поле, прощать долги и т.п. — ясно видно, что древнему еврею вменялось, так сказать, в религиозную обязанность подавать милостыню при определенном случае, в определенной мере и определенным способом. Таким образом, самое дело любви связано было предписаниями закона в отношении того, когда, как и в какой степени нужно было помогать неимущим. Но это не значит, чтобы в Ветхом Завете требовались только внешние, обязательные дела милосердия, а совсем не требовалось соответствующего внутреннего, свободного настроения (Втор. 15, 10. Притч. 19, 22; 22, 8; Сир. 4, 1 – 3, 8; 18. 15 – 18; 29, 11, 31).

Итак, при известных недостатках человеколюбия в древнем еврействе в последнем были и зародыши свободного и всеобщего милосердия. Но в образовавшемся после плена вавилонского иудействе эти добрые зародыши не только не развились, а, наоборот, были подавлены, и все то, что в ветхозаветном откровении служило для них ограничением, получило крайнее и одностороннее развитие. Это позднейшее послепленное иудейство характеризуется двумя признаками — мелочно-горделивою национальностью и крайним формализмом в исполнении предписаний закона. Презрение во всем иноземцам и иноверцам сделалось в нем своего рода правилом благочестия и возведено в доказательство «ревностного служения Богу» (Ин. 16, 2). Талмуд, говоря о подаянии милостыни, всегда разумеет милостыню в отношении к соотечественникам. Неверным, по нему, не должно ни подавать милостыни, ни принимать ее от них*. Если такой узко национальный партикуляризм суживал и ограничивал проявления любви, то слепая привязанность к делам закона извращала их, даже совершенно убивала (Мф. 15, 4 – 6; 23, 23; Мк. 7. 11; Лк. 11, 42 и др.). У евангельских фарисеев дело милосердия совершалось как отбывание повинности, без участия сердца. Раздавание милостыни сделалось средством самовосхваления. Фарисеи дают милостыню, но не по любви к бедному, а для своего прославления. Когда они подавали милостыню, то или приказывали трубить перед собою, чтобы все могли их

* См. Eisenmenger. Entdectes Iudentum. I, 617 и дал.

видеть (Мф. 6, 2), и при этом «поядали домы вдовиц» (Мк. 12, 40; Мф. 23, 14; Лк. 20, 47) или ради выполнения обета нарушали заповедь Божию о почитании и питании родителей (Мф. 15, 4—6; Мк. 7, 10). Такая показная милостыня фарисеев ясно говорит о том, что и Израиль времен земной жизни Спасителя, хотя имел все средства узнать и исполнить заповедь милосердия, но уклонился в понимании и исполнении ее на тот же путь самолюбия, по которому блуждали язычники. И для него долг милости и сострадания к бедствующим и обездоленным представлял собою нечто новое по сравнению с тем, как он явился «в исполнение времен» (Ефес. 1, 10), когда нищим было возвещено благое слово, проповедано пленным освобождение, слепым прозрение, отпущены измученные на свободу, проповедано лето Господне благоприятное (Лк. 4, 18)*.

Сам Бог обязывает христианина к добродетели милосердия. «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный», — говорит Господь наш Иисус Христос. (Мф. 5, 48). В чем же это совершенство? Ответ в следующих словах: «Будьте милосердны, как и Отец ваш Небесный милосерд» (Лк. 6, 36). Ап. Иаков самое христианское благочестие в отношении к Богу определяет как любящую заботливость о неимущих: «Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцом есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях», — говорит ап. Иаков (Иак. 1, 27. Ср. Иерем. 22, 16). «Не забывайте также благотворения и общительности; ибо таковые жертвы благоугодны, Богу», — пишет и ап. Павел (Евр. 13, 16). «Никакое служение так не угодно Богу, — говорит св. Григорий Богослов, — как милосердие; потому что оно всего более сродно Богу, Которому предходит милость и истина (Пс. 88, 15), и Которому должно приносить в дар милость прежде суда... Будь для несчастного богом, подражая милосердию Божию. Ибо ничто столько не уподобляет человека Богу, сколько благотворение»**. «Милосердие и сострадательность» — вот, по словам св. Иоанна Златоуста, «чем мы можем уподобиться Богу... Не сказал Господь: если будете поститься, то будете подобны Отцу вашему; не сказал: если станете соблюдать девство, или если станете молиться, то будете подобны Отцу вашему... Но что: будете милосерды, говорит, якоже Отец ваш, иже на небесех! Это — дело Божие»***. Итак, творить милостыню — долг христианина, потому что это дело Божие, Божественная заповедь.

---

* Из других сочинений о древнееврейском милосердии следует назвать: проф. о. А.А.Глаголев. Древнееврейская благотворительность. Киев, 1903; Попечение о бедных у древних евреев / Воскресное чтение. Ч. 32 (1868—1869). С. 750—758; Иос. Леман. Общественная и частная благотворительность по древнееврейскому законодательству / Восход. 1898. Март и апрель и др.

** Творения. Т. II. Слово о любви к бедным. С. 6—27. М. 1844.

*** Творения. Т. XI. Кн. 2. С. 799.

Но эта заповедь для нас, христиан, получает особый смысл и значение в лице Христа Спасителя, Который был не просто учителем или законоположником любви и милости (Мф. 5, 42; 25, 34—46; Лк. 10, 37; 16, 19—25), но Сам есть присносущая любовь, по слову Его наперстника: «Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 16). В лице Иисуса Христа явлен миру совершеннейший образец любящего участия в людском горе (Мф. 9, 36; 14, 14; Мк. 6, 34; Лк. 7, 13; Ин. 5,17; Деян. 10, 38). Подавая помощь неимущему, христианин не только благотворит по заповеди Божией, но оказывает милость и любовь Самому Христу, предавшему Себя за нас, соделавшемуся ради нас бедным (2 Кор. 8, 9), сострадающему бедным, алчущему и жаждущему в лице бедных: «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25, 40). «Почти Того, — говорит св. Григорий Богослов, — Кто претерпел за нас язвы и болезни. Почтешь же Его тогда, когда явишься милостивым и человеколюбивым к члену Христову... Доколе еще есть время, посетим Христа, послужим Христу, напитаем Христа, оденем Христа, примем Христа, почтим Христа»*. Но с каким неподражаемым красноречием и трогательностью раскрывает эту собственно христианскую точку зрения на долг милосердия св. Иоанн Златоуст, объясняя, как Сам Спаситель протягивает нам руку за подаянием в лице бедных!

«Нас ни Христос, — восклицает св. отец, — ни все Христово не отвлекает от житейских занятий, но, как змеи, как ехидны или свиньи, или как все это вместе, мы пресмыкаемся в грязи. Чем мы лучше этих животных, когда имея столь многие и великие примеры, все еще смотрим вниз и даже немного не можем посмотреть на небо? Бог за тебя предал Сына, а ты не даешь и хлеба Ему, за тебя преданному, за тебя убиенному. Христос не ограничился только смертью и Крестом, но благоизволил сделаться нищим, странником, бесприютным, нагим, быть заключенным в темницу, терпеть болезни, чтобы хотя этим привлечь тебя к Себе. Если ты не воздаешь Мне за то, что Я страдал за тебя, говорит Он, то сжалься надо Мною ради нищеты. Если не хочешь сжалиться над нищетою, тронься Моею болезнью, умилосердись ради уз; если же и это не склоняет тебя к человеколюбию, обрати внимание на легкость просьбы. Я не прошу ничего дорогого, но хлеба, приюта и утешительного слова. А если и после этого остаешься жестоким..., так склонись жалостью хотя бы к самому естеству, видя Меня нагим, и вспомни о той наготе, какую Я терпел за тебя на Кресте. А если не хочешь вспомнить о ней, представь наготу, какую терплю в лице нищих» и пр.**.

При таких основаниях христианского долга творить милостыню падают все его ограничения, какие воздвигал ей греховный эгоизм в мире языческом и у подзаконных иудеев. Заповедь о любви к ближним встречается и в Ветхом Завете (Лев. 19, 18), но здесь

* Слово о любви к бедным. Т. II. С. 37—39.

** Творения. Т. IX. С. 687—688.

она отделена от заповеди о любви к Богу (Втор. 6, 5). Фарисеи, которые «давали десятину с мяты, аниса и тмина» (Мф. 23, 23), но при этом «поядали домы вдовиц» (Мк. 12, 40), полагали, что любовь к Богу достаточно проявить пунктуальным исполнением обрядового закона, причем то собственно, в чем только и находит себе истинное подтверждение любовь к Богу, именно любовь к людям, они оставляли без исполнения. Поэтому было совершенно новым явлением, когда Господь обе указанные заповеди о любви к Богу и к ближним соединил в одну, как нечто целое, назвав вторую из них подобною первой (Мф. 22, 37—40); так что в христианстве любовь к ближним не есть нечто, стоящее вне и рядом с любовью к Богу, а составляет самое ее осуществление. Тьма проходит, — говорит ап. Иоанн, — и «истинный свет уже светит» (1 Ин. 2, 2). Теперь нельзя уже отклонить дел милости под предлогом якобы высшего служения Богу, как было у евреев (Мк. 7, 10—13). «Кто имеет достаток в мире — говорит ап. Иоанн, — но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, как пребывает в том любовь Божия»? (1 Ин. 3, 17; 4, 20).

Первое, что нужно отметить в новозаветном учении о свойствах милосердия, — это всеобщность христианского долга благотворить неимущему: «Всякому просящему у тебя давай», — учит Сам Спаситель (Лк. 6, 30; Мф. 5, 42; Иак. 2, 11—16). В христианстве не имеют значения никакие различия по народности, по состоянию, даже по полу, потому что в нем «нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского» (Гал. 3, 28). Национальные и всякие другие различия бледнеют перед сознанием того, что нуждающийся человек — наш ближний. Замечательно, что Иисус Христос в притче о милосердном самарянине (Лк. 10, 30—37) просто говорит: «Некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам», не характеризуя этого человека далее ни по его национальности, ни по положению, ни по религии. Всего этого нам и не нужно знать; довольно, если мы знаем, что человек этот нуждающийся и поэтому наш ближний, как и самарянин, увидевший в нем своего ближнего, ни на что другое не обратил внимания, как именно на это. Если ап. Павел наставляет нас делать добро «наипаче своим по вере» (Гал. 6, 10), то это наставление, имеющее в виду естественную ограниченность сил благотворящего, не было ограничением всеобщности христианского милосердия, подобно тому, как и особенная близость Иисуса Христа к Своему народу не помешала Его служению быть спасительным для всего мира.

Христианство приветствовало милостыню даже в лице язычников (Деян. 10, 4), и, конечно, не оно с его проповедью о братстве всех людей (Мф. 23, 8—9) полагало пределы милосердию в виде различия по национальности или же по нравственным качествам просящего. Если ветхозаветный нравоучитель советовал «давать доброму и не помогать грешнику» (Сир. 12, 4), то христианское

нравоучение предписывает просящих «не судить никак прежде времени» (и Кор. 4, 5) и требует соответственно этому благотворить, не рассуждая о том, заслуживает ли нуждающийся помощи по своему нравственному достоинству. «Если он, хотя бы был порочнее всех, нуждается в необходимой пище, — увещевает св. Иоанн Златоуст, — то утолим голод его»*. Так поступать повелел и Христос: будьте, говорит Он, подобны Отцу вашему, иже есть на небесах, яко солнце свое сияет на злые и благие, и дождит на праведные и на неправедные (Мф. 5, 45)... Иное — судия, иное податель милостыни. Милостыня потому так и называется, что мы подаем ее и недостойным. Так поступать увещевает и Павел: «Доброе же творяще, говорит он, да не стужаем си (русск. перев. «да не унываем»)» (Гал. 6, 9).

Не имея права отказывать в благотворении людям нравственно недостойным, христианин не может уклоняться и от благотворения тем, которые сами не приносят и не могут приносить пользы обществу: дряхлым старикам, неизлечимым больным и т.п. В греко-римском мире такие люди ставились ни во что, и то, что им давалось для поддержания их жизни, считалось как бы брошенным. И это совершенно понятно, потому что в то время не знали никакой высшей, лежащей за пределами настоящего бытия, жизненной цели. Христианин же в каждом человеке, даже в самом, по-видимому, бесполезном и даже обременительном для общества не перестает видеть образ Божий, существо, предназначенное Богом к вечной жизни. Эта мысль — излюбленная у св. отцов, когда они говорят о милосердии. Для примера приведем рассуждение св. Григория Нисского. «Видишь человека, от злой болезни получившего вид четвероногого, вместо копыта и когтей подвязавшего к ладоням деревяшки, отпечатлевающего необыкновенный след на человеческих путях. Кто бы по этому следу признал, что этими оттисками означил путь свой человек? Человек прямой по виду, взирающий на небо, получивший от природы руки, чтобы они служили его делам, этот человек склоняется к земле, становится четвероногим, и малого только ему недостает, чтоб стать бессловесным. От тяжелого и прерывистого дыхания из его груди невольно слышится мычание, и он делается несчастнее самых бессловесных. Здесь как будто переменилась самая природа, является какое-то иное, а не то, какое привыкли видеть, живое существо; руки у него заменяют употребление ног, колена становятся ступнями, а естественные ступни или совершенно отпадают, или, подобно лодкам снаружи прикрепленным к кораблю, бесцельно и как попало влачатся. Итак, видя человека в таких обстоятельствах, ужели устыдишься родства с ним, не выскажешь сострадания к ближнему, но возгнушаешься несчастием и возненавидишь молящего о помощи, убегая при приближении его, как от нападения какого зверя?»**

* Слово о Лазаре. С. 797.

** Слово 2 о нищелюбии и благотворительности. Т. VII. М., 1865. С. 416—424.

Но всеобщность христианского милосердия имеет силу не только в отношении того, кому нужно благотворить, но и в отношении того, кто должен быть благотворителем. Уже ветхозаветный праведник дает наставление своему сыну: «Когда у тебя будет много, твори из того милостыню; и когда у тебя будет мало, не бойся творить милостыню и понемногу» (Тов. 4, 8). Христианство бесконечно углубило эту мысль ясным указанием на то, что величина дара измеряется не количеством жертвуемого, но степенью усердия жертвователя: «Если есть усердие, — говорит ап. Павел, — то оно принимается смотря по тому, кто что имеет, а не по тому, чего не имеет» (2 Кор. 8, 12). И по Евангелию, не материальная ценность подаяния составляет главное достоинство его в очах Божиих, а то расположение и чувство, которые движут сердце дающего. Потому-то Спаситель ценит две лепты бедной вдовы выше, чем обильнее дары богатых (Мк. 12, 41). Хотя здесь говорится собственно о приношении Богу, а не о милостыне, но все-таки в этом изречении содержится правило, которое прилижимо ко всем доброхотным даяниям; притом же милостыня, по христианскому учению, есть также приношение Богу. Итак, каждый христианин обязан и может быть благотворителем. Даже «кто напоит одного из малых сих только чашею холодной воды, во имя ученика, истинно говорю вам, не потеряет награды своей» (Мф. 10, 42). Никакая бедность не может служить препятствием творить милостыню. Если иногда и отказывают просящим, ссылаясь на собственную нужду, то в этом случае таким людям уже не Господь дает законы, но они сами себе. «Если, — говорит св. Василий, — Господь предписывает нам сие (раздачу милостыни) как необходимое, а ты отвергаешь как невозможное, то не иное утверждаешь, а то, что ты разумнее Законодателя»*. Благотворить могут и бедные. «Беден ты, — рассуждает св. отец, — но, без сомнения, есть другой беднее тебя. У тебя хлеб на десять дней, а у него на один. Как человек добрый и благомыслящий, уступи свой излишек неимущему... Если даже у тебя в пищу остается один хлеб, но стоит у дверей просящий, то принеси из кладовой и этот один хлеб»**. С этой точки зрения св. Иоанн Златоуст даже находит, что бедность не только не препятствует нам подавать милостыню, но предрасполагает к ней.

Бедный, — говорит он, — «без труда идет в темницу, посещает больных, подает чашу холодной воды, а богач, надменный своим богатством, не допустит себя до этого. Итак, не сетуй на нищету, потому что нищета дает тебе большую возможность приобрести небо. Хотя бы ты и ничего не имел, но у тебя есть сострадательное сердце, и за это тебе готова награда. Потому Павел повелел плакать с плачущими (Рим. 12, 15), и с узни-

* Беседа к обогащающимся. Ч. IV. Сергиев Посад, 1892. С. 108–109.

** Беседа, говоренная во время голода и засухи. Ч. IV. С. 125.

ками обращаться так, как бы и мы были с ними в узах» (Евр. 13, 3)*. Ясно, таким образом, что долг творить милостыню есть общехристианский долг.

Хотя творить милостыню есть обязательный долг для каждого христианина, однако христианское милосердие в тоже время должно быть проникнуто духом совершенной свободы, неразрывно связанной с радушием и благорасположением к нуждающемуся. В христианстве нет и следа того внешнего юридического принуждения к милостыне, какое было иногда в религии подзаконного человечества. «Блаженнее давать, нежели принимать» (Деян. 20. 35): такова сущность настоящей свободы в благотворении, составляющей второе, после всеобщности, необходимое свойство христианского милосердия. Никогда еще никто не проповедовал с такой настойчивостью о долге каждого христианина служить, своему ближнему делами любви, как великий апостол языков — св. Павел (2 Кор. 7, 14; 8, 9; 9, 6), но никогда и никто еще не высказывал с такой силой принцип добровольности подаяния, как он. Нигде у него не встречается ни одного слова, которым бы вменялась в обязанность известная мера подаяния; напротив, везде он то и дело говорит о том, что совершенно доброй воле каждого, подает ли он что-нибудь и сколько именно. «Каждый уделяй по расположению сердца, не с огорчением и не с принуждением; ибо доброхотно дающего любит Бог» (2 Кор. 9, 7: Ср. Филип. 4, 10—18; Рим. 15, 26—27; Евр. 10, 34): вот девиз добровольной христианской благотворительности. Все здесь зависит от доброй воли, чтобы каждый имел усердие и благорасположение (2 Кор. 8, 11), чтобы милосердие творилось с радушием, чтобы «раздаватель раздавал в простоте» (Рим. 12,8; 2 Кор. 8, 2). Простота раздает охотно, потому что она не руководится сторонними соображениями, а просто и прямо имеет в виду одно дело любви и его цель. Апостол говорит о церквах Македонских, что «они отдали самих себя, во-первых, Господу» (2 Кор. 8, 5), и этим высказывает, что собственно придает милостыне ее истинное значение, именно то, что она не есть мертвая раздача подаяний, простое внешнее отречение от части своего имущества, а самопредание, добровольное принесение в жертву собственного личного интереса. Ап. Павел проявляет заботливость и о том, кому и как заведовать сборами подаяний. Он не один приносит их, а повелевает отрядить избранного от церквей для заведывания ими, чтобы никто не мог сказать о нем что-нибудь худое из-за этого обилия приношений и чтобы все производилось честно «не только пред Господом, но и пред людьми» (2 Кор. 7, 19—21), и это опять в связи с полной доброхотностью подаяния. Доброхотность предполагает доверие к тому, кто собирает и расходует подаяние. Где этого доверия нет, там не может быть и обильных даяний. Этот же характер добровольности подаяний ясно выражается в жизни христиан первенствующей церкви и в известных словах ап. Петра Анании (Деян. 4, 32; 5, 4).

* Творения. Т. I. С. 747.

Эту же свободу, благорасположение и радушие в благотворении с особенной силой подчеркивают и св. отцы Церкви. «Раздробляй алчущему хлеб твой, нищих и бескровных введи в дом твой (Ис. 58, 7); и все сие делай радушно, — пишет св. Григорий Богослов, — милуяй, сказано, с добрым изволением (Рим. 12, 8); таким образом готовность твоя усугубит цену доброго твоего дела. Ибо что делается с печалью или по нужде, то не может быть приятным и излишним; оказывая благодеяние, должно радоваться, а не сетовать»*. Особенно же рельефно оттеняет это свойство милостыни св. Иоанн Златоуст. «Зачем скорбишь, оказывая милосердие и тем лишаешься плода заслуг своих?» — вопрошает он. «Если ты скорбишь, то нет в тебе милосердия, но ты жесток и бесчеловечен. Ведь если ты сам скорбишь, то как можешь ободрить того, кто в горе? Приятно то, чтобы он не подозревал ничего дурного, а также и то, когда подаешь ему с радостью, потому что для людей ничто не представляется столько унизительным, как принимать что-нибудь от других, если только ты особенною веселостью не отвратишь подозрения»**. Само собою разумеется, что такое радостное настроение подающего милостыню, обусловленное совершенной внутренней свободой, должно обнаруживаться в терпении любви, в отсутствии всяких упреков просящему. «Подавай милостыню, — увещевает св. Иоанн Златоуст, — а не укоряй, не бей, не бранись; нищий, приходя к тебе, надеется получить врачевство, а не раны, милостыню, а не побои. Скажи мне: если в кого бросят камнем, и он с раною на голове, весь в крови, мимо всех других, пробежит под твою защиту: ужели ты кинешь в него другим камнем и нанесешь ему другую рану? Не думаю, чтобы ты так поступил; напротив, верно, постараешься и нанесенную ему рану исцелить. Для чего же ты с бедными поступаешь не так? Ужели ты не знаешь того, сколько и одно слово может или ободрить, или привести в уныние? Лучше, говорится, слово, нежели даяние (Сир. 18, 16)»***. «Смотри — говорит св. отец в другом месте, — какое наказание постигает оскорбляющих его» (просящего бедняка). «Оклеветаяй убогого, сказано, раздражает Сотворшего и» (Причт. 14, 31)»****.

Насколько христианская благотворительность является свободным влечением сердца помочь нуждающемуся, настолько она должна быть скромна и нелицемерна, не должна ожидать себе похвалы и благодарности (Мф. 6, 1—4; Лк. 6, 33—35; 14, 12—14; Рим. 12, 20; Кор. 13, 3), как это было в дохристианском мире. «Я весьма люблю милостыню, — говорит св. Иоанн Златоуст, — и скорблю, видя, как тщеславие портит ее и развращает... Представим себе, что кто-нибудь подает милостыню только напоказ пред людьми. Таким образом подающий милостыню выводит ее из чер-

* Слово о любви к бедным. Т. II. С. 38.
** Творения. Т. IX. С. 759.
*** Творения. Т. VII. Кн. 1. С. 393.
**** Творения. Т. XI. С. 611.

тога отеческого. В самом деле, Отец Небесный повелевает, чтобы даже левая рука не знала о ней, а подобного рода милостыня выставляет себя напоказ. Тщеславие и везде пагубно, но особенно в делах человеколюбия, так как здесь оно является крайнею жестокостью, извлекая себе хвалу из чужих бедствий и почти ругаясь над живущими в нищете... Милостыня есть тайна. Итак, запри двери, чтобы кто не увидел того, чего показывать не должно».* Но, говоря о тайной милостыне, св. отец имел в виду, конечно, соответствующее внутреннее настроение, а не внешнюю обстановку. «Когда ты делаешь не напоказ людям, то хотя бы весь мир знал о твоих делах, никто не знает, потому что ты сделал не с таким намерением. Не просто сказал Христос: не делайте пред людьми, но присовокупил: да видимы будете ими»**.

Если истинную душу христианского благотворения составляет совершенная свобода, то внешним необходимым выражениям полноты благотворящей любви является щедрость, готовая всем своим пожертвовать ради просящих и нуждающихся (Мф. 19, 21). Но если сразу нельзя всякому стать на такую высоту христианского благотворения, то, с другой стороны, нельзя же и тем довольствоваться, чтобы оделять нищих грошами, завалившимися в карманах, имея десятки и сотни тысяч рублей, и при этом считать себя серьезно исполняющими долг христианского милосердия. В Ветхом Завете, как мы знаем, определенно предписано было давать каждому на дела благотворения десятину от имений и прибытков своих. В Новом Завете внешняя обязательность закона о десятине отменена, но не в том, конечно, смысле, чтобы христиане делали добра менее древних иудеев. Напротив, Иисус Христос сказал: «Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф. 5, 20). Значит, в христианстве должно делать больше того, что делалось в Ветхом Завете. «Кто сеет скупо, — говорит ап. Павел, — тот скупо и пожнет; а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет» (2 Кор. 9, 6). И если, по нему, цель милостыни заключается, между прочим, в том, чтобы сглаживалось различие между избытком и недостатком, и таким образом достигалась равномерность в распределении жизненных благ (2 Кор. 8, 13—14), то вместе с тем он восхваляет македонян, которые были «доброхотны по силам (ср. 2 Кор. 8, 12—13; Мф. 25, 8—9) и сверх сил (Мф. 25, 2—3), т.е. давали охотно не только по состоянию, но и выше своего состояния, этим хотел побудить к подражанию и других. «Не подавать только, а подавать щедро — вот в чем, собственно состоит милостыня», — говорит св. Иоанн Златоуст. «Поэтому пророк ублажает не тех, которые только подают, а тех, которые подают щедро; он не просто говорит: даде, но как? Расточи, даде убогим. Что пользы, если ты, будучи бо-

* Творения. Т. VII. С. 723—725.

** О милостыне и страннолюбии. Т. XII С. 265.

гатым, подаешь столько, сколько тот, например, кто подал стакан воды из целого моря?.. Как будешь говорить ты: Господи, помилуй мя по велицей милости Твоей, и по множеству щедрот Твоих очисти беззаконие мое, когда сам не милуешь не только великою милостию, но, может быть, и малою»*. «Итак, — поучает святитель в другом месте, — не будем скупы, будем расточать щедрою рукою... Бог же многое и малое ценит не по мере подаваемого, а по достатку подающего. Поэтому может случиться, что, положивши сто золотых монет, ты положишь меньше того, кто положил один только маленький овол, потому что ты положил от избытка»**.

Кроме щедрости совершенная любовь благотворящего должна выражаться в сердечном участии в нужде просящего, в предупредительности, постоянстве и неотложности оказываемой ему помощи.

Мы не принимаем сердечного участия в нужде просящего, когда, например, подаем милостыню для того, чтобы поскорее отвязаться от надоедливо приставшего к нам нищего. Так хотели однажды поступить ученики Иисуса Христа: «Отпусти ее (жену хананеянку), — говорили они, — потому что кричит за нами» (Мф. 15, 23).

Истинный благотворитель не выжидает, пока станут просить у него помощи, но сам тщательно старается разыскивать скромную, от всех скрывающуюся и боязливую действительную нужду и предупредительно спешит ей на помощь, не оскорбляя в нуждающихся чувства стыдливости и сознания человеческого достоинства. «В те дни, когда собралось весьма много народа и нечего было им есть, Иисус, призвав учеников Своих, сказал им: «Жаль Мне народа, что уже три дня находятся при Мне, и нечего им есть», — так начинает евангелист свое повествование о чудесном насыщении Спасителем четырех тысяч человек семью хлебами и несколькими рыбами (Мк. 8, 1—9).

При совершении милосердия не надобно, как это было у язычников, выжидать особенных случаев, когда бедствия ближнего уже невольно трогают сердце и, так сказать, исторгают сострадание к несчастному, а должно постоянно разделять с другими тягость угнетающих их скорбей, не ослабевая в своем усердии ни от каких встречающихся затруднений при исполнении этого долга (Рим. 12, 8, 11, 13. Ср. 1 Кор. 13, 8). Милосердие должно быть не временным настроением, а постоянным расположением души христианина, и человеколюбие — не редкой помощью от избытков, а всегдашней готовностью приносить личные жертвы для бедных. Св. Иоанн Златоуст пишет: «Милостыня, сказано, и вера да не оскудевают тебе (Притч 3, 3). Не сказано: сделай (подаяние) однажды, дважды, трижды, десять, сто раз, но во всякое время... Итак — возлюбим сию добродетель, возжелаем ее не на один день

* Творения. Т X. С. 210.

** Творения. Т. X. С. 640—642.

и не на два, но навсегда, дабы она узнала нас. Если она узнает нас, то и Господь узнает, а если она не узнает, то и Господь не узнает, и скажет: не вем вас» (Лк. 13, 25).*

Надобно творить милостыню не откладывая. Вот что говорит св. Василий Великий о долге неотложности помощи нуждающемуся: «Голодный чахнет, нагий цепенеет, должник притеснен: а ты откладываешь милостыню до завтра! Послушай Соломона: не рци отшед возвратися, и заутра дам: не веси бо, что породит находящий день (Притч. 3, 28)**. Не следует оставлять бедного в положении нужды даже на самое короткое время. «Не медли,— убеждает и св. Григорий Богослов, — сделаться щедрым, но будь им теперь».***

В ряду других свойств христианского милосердия мы можем назвать и ту его черту, по которой должно благотворить из имущества, приобретенного честным трудом, а не путем хищения, обмана и неправды. «Дадите, — сказал (Господь), — милостыню, и се вся чиста вам будет» (Лк. 11, 41), — пишет св. Иоанн Златоуст; милостыню, но не то, что приобретено любостяжанием, потому что уделяемое от приобретенного любостяжанием не имеет значения, хотя бы ты подавал и нуждающимся. Так, истинная милостыня... все делает чистым»****. Лучше ничего не давать другим, чем чужое. Скажи мне: если бы ты увидел каких-нибудь двух людей, одного нагого, а другого имеющего одежду, и затем, раздевши имеющего одежду, одел нагого, не поступил ли бы ты несправедливо?»***** Но если мы должны давать не из чужого имущества, а только из своего, и притом честно и праведно приобретенного, то для этого нам надобно ограничивать себя даже в необходимом удовлетворении собственных нужд и потребностей, вплоть до воздержания в пище ради благотворения неимущим. «Я научу тебя, — говорится в «Пастыре» ап. Ермы, — какой пост совершенный и угодный Богу. Поступай так: в тот день, когда постишься, ничего на вкушай, кроме хлеба и воды; и исчисливши издержки, которые ты сделал бы в этот день на пищу по примеру прочих дней, остающееся от этого дня, отложи и отдай вдове, сироте и бедному; таким образом ты смиришь свою душу, и получивший от тебя насытит свою душу и будет за тебя молиться Господу».****** Указание на пост ради милостыни бедным, позднее вошедший в обычай древнемонашеской жизни, мы находим и у бл. Диодоха: «Воздержание в яствах, — говорит он, — так должно было бы соблюдать... чтобы... избыток наш был достаточным

* Творения. Т. XI. С. 7, 10.
** О любостяжательности. Ч. IV. С. 90. Изд. 3. Сергиев Посад, 1892.
*** Творения. Т. II. С. 153. М., 1844.
**** Творения. Т. VIII. С. 547.
***** О страннолюбии. Т. XII. Кн. 2. С. 592.
****** Пастырь. С. 287, 290. Перев. о. П. Преображенского.

сбережением для нищенствующих, что именно служит признаком искренней любви»*.

Наконец, к числу свойств христианского благотворения в противоположность древнеязыческому и иудейскому мы можем отнести и ту его особенность, по которой, помогая бедным, не нужно слишком много думать о своих благотворениях, потому что мы делали только то, что должны были делать (Лк. 17, 10). Нужно благотворить в смирении, с искренней молитвой о том, чтобы Сам Господь восполнил в нашем благотворении недостающее и очистил нечистое. «Ты никогда не будешь щедрее Бога, — говорит св. Григорий Богослов, — хотя бы и пожертвовал всем, что имеешь, хотя бы отдал вместе с имуществом и самого себя, ибо и то самое, чтобы отдать себя Богу, человек получает от Него же»**. Отсюда надобно благодушно переносить и неблагодарность от благодетельствованных нами, помня нашу собственную неблагодарность пред Богом (Лк. 6, 35—36; 17, 17—18).

Какие же побуждения к милосердию указывает христианство?

В Ветхом Завете одно из побуждений к милосердию указывается в земном благополучии благотворящего как награде за его благодеяния (Тов. 4, 7—11; Притч. 11, 24—28; 19, 17; 22, 7—9; Сир. 12, 2—7; 29, 14—16). Господь же Иисус Христос требует подавать милостыню без всякого отношения к ожидаемой награде. О фарисеях, которые в синагогах и на улицах трубили о своих благотворениях, Он говорит, что «они уже получают награду свою» (Мф. 6, 2). От Своих последователей Он требует, чтобы они творили милостыню сокровенно, так, чтобы левая рука не знала, что делает правая (Мф. 6, 3).

Но, с другой стороны, Он и Сам обещает тем, которые совершают милосердие, особую награду, только, конечно, взоры их при этом обращает к небесному и вечному. В этом смысле даже чаша холодной воды, поданная какому-нибудь из Его последователей, не останется без награды (Мф. 10, 42). «Придите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира» (Мф. 25, 34) — вот слова ответной Божественной любви милосердным. И всюду в Евангелии мы видим ясные указания на побуждение подавать милостыню ради небесной награды. «Смотрите, — учил Христос Спаситель, — не творите милостыни вашей перед людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного» (Мф. 6, 1). Богатому юноше Он обещает негибнущее «сокровище на небесах» при условии продажи им своего имения и раздачи его нищим (Мф. 19, 21). Подобным образом Он обещает Своим последователям «воздать в воскресение праведных» за приглашение на обед к себе или на ужин нищих, увечных, хромых, слепых (Лк. 14, 12—14). Такой же, только более общий смысл имеет совет Спасителя бла-

* Аскетическое слово. Гл. 43. С. 143—148. Перев. проф. К.Д. Попова.
** Слово о любви к бедным. Т. II. С. 25. М., 1844.

готворителям приобретать себе друзей богатством неправедным, чтобы эти последние приняли их в вечные обители (Лк. 16, 9). На это же побуждение к милосердию указывали и апостолы, когда призывали верующих благотворить нуждающимся (2 Кор. 9, 6 и др.). И св. отцы Церкви смотрят на обещание награды в Царстве Небесном как на сильное побуждение творить милостыню. Милостыня, по мысли св. Василия Великого, это посев на земле, который дает плод мног на небе. «Как хлебное зерно, — рассуждает он, — упав на землю, обращается в прибыль бросившего, так хлеб, поверженный алчущему, впоследствии приносит стократную пользу. Поэтому конец земледелия да будет для тебя началом небесного сеяния; ибо сказано: сейте себе в правду» (Ос. 10, 12)*. Подобные мысли много раз высказывает и св. Иоанн Златоуст. «Считай милостыню, — говорит он, — не за расход, а за приход... потому что через нее ты больше получаешь, чем даешь. Ты даешь хлеб, а получаешь жизнь вечную; даешь одежду, а получаешь одеяние бессмертия; даешь пристанище под своим кровом, а получаешь Царство Небесное»**. «Милуяй нища, взаймы даем Богови. Дадим же взаймы Богу милостыню, чтобы восприять от Него милосердное воздаяние»***. «Есть у тебя овол? Купи небо... Нет у тебя овола? Подай чашу холодной воды... Дай хлеб и возьми рай; дай малое и возьми великое; дай смертное и возьми бессмертное; дай тленное и возьми нетленное»****. Словом — через милостыню мы можем «заслужить венцы и похвалы»*****.

Итак, одно из побуждений к христианскому милосердию обусловливается верой христианина в будущую вечную жизнь, когда Господь воздаст благотворящему Своею милостью. Однако понимание этой связи милосердия и будущего вечного блаженства не одинаково: оно видоизменяется в зависимости от нравственного настроения верующего. Очень часто христианин благотворит из-за награды в вечности. И такое побуждение к милосердию не находится, как мы видели, в противоречии с волей Божией, имеющей в виду наше истинное благо, но тем не менее христианство считает рассматриваемое побуждение низшим по достоинству и старается довести верующего до иного, более возвышенного понимания самой награды небесной. Вот почему св. Иоанн Златоуст, особенно подчеркивающий тот мотив милостыни, по которому она ведет к небесным венцам, сам же относит этот мотив к низшим как свидетельствующий о некотором несовершенстве духовном благотворителя. «Сурова добродетель, — говорит он, — но будем представлять ее облеченною в величие будущих обетований. Люди с душою возвышенною находят ее и без этого, саму по себе, прекрасною и потому стремятся к ней, живут добродетельно не из-за наград, а для угождения Богу... Если же кто более немощен,

* Беседа о любостяжательности. Ч. IV. С. 83—84.
** Творения. Т. I. С. 561.
*** Творения. Т. II. С. 370—371.
**** Творения. Т. II. С. 324.
***** Творения. Т. II. С. 37.

тот пусть представляет себе и награды. Так будем поступать и по отношению к милостыне...

Если тебе тяжело будет подать нищему, то ты не останавливайся мыслию на издержке, а тотчас же представь себе жатву от этого сеяния»*.

Истинное благотворение не только совершенно чуждо своекорыстных побуждений, но и есть живое сочувствие, или сострадание, к чужому горю; более того, оно есть переживание в самом себе чужой нужды. Поэтому и говорит с такой силой ап. Павел, что «если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а (сострадательной) любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 3). «Помните узников, — заповедует он, — как бы и вы с ними были в узах, и страждущих, как и сами находитесь в теле» (Евр. 13, 3). Сострадая ближнему, человек уже тем самым обнаруживает высокое нравственное качество своей души, достойной вечной жизни. Сострадание смягчает его душу, заставляет его забывать о своих житейских интересах и уподобляет его милосердному Богу. «Иной служит больному, — говорит Авва Моисей, — для того, чтобы иметь награду; это неразумно. И потому, если с ним случится что-либо скорбное, то это легко удаляет его от доброго дела, и он не достигает конца его, потому что делает оное неразумно. А разумно служащий служит для того, чтобы приобрести чувство сострадания. Ибо кто имеет такую цель, тот, что бы ни случилось с ним, скорбь ли извне, или сам больной малодушествует против него, без смущения переносит все это, взирая на свою цель и зная, что более больной благотворит ему, нежели он больному»**. Это последнее соображение подчеркивает и св. Иоанн Златоуст, говоря, что «Бог предписал заповедь о милостыне не столько для бедных, сколько для самих подающих»***. Таким образом, побуждением к христианскому милосердию является не эгоистическое ожидание наград, а чувство сострадания к нуждающемуся ближнему. Награды же в таком случае, очевидно, служат только следствием сострадания. Да и в чем состоят эти награды? В том, чтобы находиться в живом, любящем, вечном общении с Тем, Кто есть любовь, сущность которой и состоит в общении с любимым.

Отсюда — обещанные награды отнюдь не связываются с милосердием как выражением христианской любви внешним образом, а заключаются в нем самом внутренне. Кто творит милостыню, тот этим самым повергает себя на милосердие Божие, от которого единственно зависит вечная судьба каждого из нас (Филип. 3, 12—14). Поэтому «блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф.5, 7). Кто живет милостью, тот и сам должен быть милостивым. Отсюда — «не оказавшему милости» предстоит «суд без милости» (Иак. 2, 13), а на таком суде не устоит ни один праведник.

* Творения. Т. VIII. С. 516—517.

** См.: еп. Петр. Указание пути ко спасению. М., 1872. С. 139.

*** Творения. Т. X. С. 211.

Сострадание есть чувство естественное, свойственное каждому человеку по самой природе. «Мы по самой природе имеем некоторую наклонность «к милосердию, — говорит св. Иоанн Златоуст. — Потому-то мы и скорбим об обиженных, болезнуем, смотря на убиваемых, плачем при взгляде на плачущих»*. Но если сострадание присуще всем людям, и христианам и язычникам, то что же привнесло в него христианство? На первый план в христианском нравоучении милосердие выдвинуто учением об истинном достоинстве и вечном назначении нашего ближнего... «Он, — говорит о бедняке св. Иоанн Златоуст, — человек, который с тобою в одном живет мире, одно и то же видит солнце, имеет такую же душу, одного и того же Владыку, приобщается одних и тех же таинств, к тому же призывается небу и совершенно в праве требовать от тебя призрения, будучи бедным и нуждаясь в необходимой пище»**. В самом деле, если ближний наш перед Богом имеет бесконечную ценность, предназначен ко спасению и вечному блаженству, если жизнь его на земле есть состояние испытания и приготовления к будущей, то, облегчая земное существование, мы не удлиняем его жалкой жизни, как это думали язычники, не имеющие упования, а даем ему возможность и средства, существенно необходимые для достижения истинного назначения и вечной жизни. «Душа в попечении о бедных — это попечение о душе», — говорит Мартенсен***. Как мы сами не можем достигнуть высшей цели своей жизни — совершенства духовного, если лишены необходимых в известной мере земных благ, так то же самое должно думать и о наших нуждающихся ближних. Поэтому тот, кто не накормит голодного, может погубить его душу. «Многие, — пишет Ерма, — не вынося бедственного положения, причиняют себе смерть. Посему, кто знает о бедствии такого человека и не избавляет его, тот допускает великий грех и делается виновен в крови его. Итак, благотворите, сколько кто получил от Господа, не медлите, чтобы не окончилось строение башни (т.е. Церкви); ибо ради вас приостановлено дело ее строения»****.

## LVIII

*Виды христианского милосердия. — Частная и общественная благотворительность. — Благотворительные увеселения. — Духовная благотворительность. — Добрый пример*

Главные виды материального благотворения исчисляет Сам Господь, когда изображает Страшный суд Свой над людьми.

* Творения. Т. VII. С. 542.
** Творения. Т. VII. С. 388.
*** Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 262.
**** Пастырь. В перев. Преображенского. С. 244.

Это известные шесть дел милосердия: напитать алчущих, напоить жаждущих, одеть нагих, приютить странников, призреть больных, посетить заключенных в темницах (Мф. 25, 35–36), к каковым добродетелям в средние века с целью уже заполнить священное число семь прибавлено было в качестве седьмой добродетели милосердия погребение умерших в убожестве*. Само собою разумеется, что этими добродетелями не исчерпывается исполнение закона о христианском милосердии. Здесь только вместо общего понятия о милосердии указываются частные его признаки или образы, в которых во всякое время может выражаться христианская благотворительность. Мы ограничимся указанием на нищелюбие, странноприимство и сострадание к заключенным в темницы.

Первый, самый простой и обычный вид благотворения, есть нищелюбие, обнаруживающееся в подаянии помощи всяким просящим нуждающимся, кто бы они ни были, где бы ни встречались нам, о которых Господь сказал: «Нищих всегда имеете с собою» (Ин. 12, 8). В настоящее время много говорят против христианского нищелюбия как такого вида благотворительности, который вместо пользы как будто приносит только вред обществу. Говорят, что раздача подаяния нищим не только не достигает своей цели — не содействует прекращению нищенства, но более способствует развитию его, как своего рода выгодной профессии, расплаживая тунеядство в общественной жизни. В этом нареканию, без сомнения, есть известная доля горькой правды, потому что произвольное нищенство в качестве выгодного ремесла или, что еще хуже, как плод бесстыдного желания попрошайничеством нажить себе большие состояния действительно существует у людей и составляет прискорбное противообщественное явление... Справедливо и то, что христианским нищелюбием можно злоупотреблять. «Но это, конечно, исключения, и да сохранит Господь всякого сколько-нибудь обеспеченного человека, который сам не голодал по целым дням, не оставался без приюта под открытым небом по целым месяцам, не дрожал в зимнее время от стужи без теплой одежды и обуви, не подвергался всевозможным униженим и осмеяниям, завидовать такому промыслу, на какой решаются совершенно уже обезумевшие — конечно, не от счастья и радости — люди»**... Св. Иоанн Златоуст по этому поводу замечает: «Поистине, нет человека, который бы без всякой нужды захотел сделаться бесстыдным; и хотя бы представляли тысячи доказательств, никогда не поверю, чтобы человек, живущий в изобилии,

* Тогда же все эти семь дел милосердия соединены были в своего рода versus memorialis: «Vestio, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo» (Ульгорн. Новая заповедь Христова о любви. Перев. Изд. 2. СПб., 1904. С. 58)

** Проф. прот. А.М. Иванцов-Платонов. О христианском благотворении. См.: За третье десятилетие священства слова, речи и некоторые статьи. Сергиев Посад, 1894. С. 151–152.

решился просить милостыню»*. При этом мы не должны еще забывать той известной нам истины, что долг творить милостыню имеет в виду не только улучшение материального положения получающих, но и нравственное усовершенствование подающих.

Говорят, что профессиональное нищенство есть сколько противообщественное, столько же и противонравственное явление. Сами нищие большей частью не заслуживают сочувствия вследствие своего недостойного поведения. Свою бедность, освященную Самим Господом Иисусом Христом, они позорят возмутительной леностью, притворством, хитростью и другими пороками. Может быть, и в этом обвинении есть — и, конечно, есть — некоторая доля печальной правды. Но не является ли самая порочность бедняков только отражением порочности богатых, не является ли она благовидным прикрытием их эгоизма, скупости и жестокосердия в делах благотворения? Так именно и смотрит на это дело св. Иоанн Златоуст. Св. отец, разумеется, не одобрял нищих за их праздность, притворство и хитрость, но вместе с тем он красноречиво и убедительно доказывал, что под предлогом их недостоинства не следует отказывать в помощи нуждающемуся ближнему. «Когда приходят к тебе в дурную погоду, — говорит он, — люди с флейтами и свирелями, будят тебя от сна, напрасно и без дела тебя беспокоят, то отходят от тебя о немалыми подарками..., а если придет к тебе бедный и станет просить хлеба, то ты наговоришь ему множество ругательств, будешь злословить, укорять в праздности и не подумаешь о себе, что и ты живешь в праздности, однако же Бог дает тебе Свои блага... Будь только готов оказывать милосердие, тогда бедный тотчас оставит праздность»**. «Но скажешь: он притворяется дрожащим и немощным. И ты не боишься такими словами навлечь на себя молнию свыше? Простите, я дрожу от гнева. Ты пресыщаешься, продолжаешь упиваться до глубокой ночи, нежиться на мягких коврах и не думаешь давать отчета в таком беззаконном употреблении даров Божиих..., а от бедного, несчастного, который ничем не лучше мертвеца, ты требуешь строгого отчета и не боишься грозного и страшного суда Христова? Если он и притворяется, то притворяется по бедности и по необходимости, по причине твоего жестокосердия и бесчеловечия, требующего такого притворства и иначе не преклоняющегося на милость... Что я говорю о плоти и дрожании от холода? Скажу нечто еще более ужасное: некоторые должны были ослеплять малых детей, чтобы тронуть ваше бесчувствие. Вы не привыкли сострадать бедности, а забавляетесь несчастием, поэтому они и удовлетворяют вашему ненасытному желанию»... «Есть бедные, которые, неоднократно приступая к вам с жалким видом и жалостливыми словами, но, не получив никакой помощи, наконец, оставляют просьбы и прибегают к хитростям не хуже кудесников: одни жуют кожу изношенной обуви, другие вбивают в голову ост-

* Творения. Т. VII. С. 390–392.

** Там же. С. 388–390.

рые гвозди, иные ложатся на замерзшую от холода воду голым желудком, а иные подвергают себя еще более нелепым мучениям, чтобы представить жалкое зрелище. Между тем как это делается, ты стоишь и смеешься, удивляясь и утешаясь бедствием других, подвергающих посрамлению общую нашу природу»*.

Говорят, наконец, что если уж нельзя отказывать просящему то, по крайней мере, милостыня должна подаваться с тщательным исследованием и с строгой разборчивостью в нуждах просящих. Различать истинно нуждающихся от нуждающихся по обманчивой внешности с исключительной целью узнать, кому лучше и справедливее можно помочь своим благотворением, это, конечно, не противоречит христианскому милосердию и может даже способствовать умножению плодов его (ср. 2. Фесс. 3,10—13). Но для этого, по словам св. Василия Великого, «нужна опытность, чтобы различить истинно нуждающегося и просящего по любостяжательности»,** нужна преимущественно в тех случаях, когда принимают на себя обязанность особенного благотворения*** или когда, по крайней мере, требуется значительное вспомоществование; но в обыкновенных подаяниях, в простой милостыне нищему, уместно ли такое исследование! Не христианское то сердце, которое слишком рассчитывает самые мелочные благотворения свои****. Осуждая такую мелочную рассчетливость в ежедневных подаяниях, св. Иоанн Златоуст замечает: «Мы не только не имеем жалости к нищему, но еще присовокупляем такие жестокие слова: не получал ли ты раз и два? Так что ж? Ужели не нужно ему опять есть, потому что однажды ел? Почему же ты не положил такого правила и для своего чрева, и не говоришь ему: ты сыт был вчера и третьего дня, так и не проси ныне?»*****. Вообще, чтобы разборчивость наша относительно бедных не была противна чувству христианского милосердия, нужно знать с точностью, насколько тот или другой из них нуждается в нашей помощи и как он воспользуется ею; иначе, остерегаясь подать мнимо нуждающимся, можем отказать истинно нуждающемуся, а лучше подать нескольким негодным нищим, нежели отказать хотя одному действительно нуждающемуся. Да и кому из нас доступна такая непогрешимая разборчивость? Св. Иоанн Златоуст, объясняя, почему «хорошо благотворить с простотой и не быть слишком разборчивым относительно принимающего бла-

---

* Творения. Т. X. С. 207.

** Творения. Изд. 3. Ч. VI. С. 293. Сергиев Посад, 1892.

*** Так, например, св. Иоанн Златоуст (Т. 1. С. 432) и особенно св. Амвросий Медиоланский (об обязанностях священнослужителей. Кн. II. Гл. 16. С. 249—251. Ср.: Гл. 21. С. 270 и др.) говорили о необходимости для священника, являвшегося благотворителем от имени Церкви, внимательной разборчивости при раздаче бедным милостыни из имущества, пожертвованного другими.

**** Проф. прот. Н. Фаворов. Очерки нравственного православно-христианского учения. Киев, 1863. С. 143.

***** Творения. Т. VII. С. 389 – 391.

годеяния, говорит: «Благочестивый не хочет казаться благочестивым и не принимает на себя такого вида, хотя бы ему грозило подвергнуться за это презрению, а обманщик, у которого обман составляет ремесло, представляется весьма благочестивым, так что его трудно распознать. От этого бывает, что тот, кто делает добро людям, по-видимому, неблагочестивым, попадает на благочестивых, а кто ищет почитаемых благочестивыми, часто попадает на неблагочестивых»*. Но св. отец смотрел еще глубже на это дело. По нему, самое желание скорее рыться в совести бедняка с целью отыскать в его жизни какие-нибудь пороки, чем помогать ему, свидетельствует о неискренности расположения к милостыне. Между тем, говорит святитель, истинный благотворитель «должен не жизнь бедного исследовать, но помочь бедности и удовлетворить нужде. Одно оправдание у бедного — недостаток и нужда; ничего больше не спрашивай у него... Если мы станем расспрашивать и разведывать о недостойных, то и достойные не скоро попадутся нам; а если будем подавать и недостойным, то и достойные... попадут в наши руки, как и случилось с блаженным Авраамом, который, не расспрашивая и не разведывая о приходящих, сподобился принять некогда и ангелов**». Вместе с нищелюбием высоко ценится христианством и тот вид милосердия, который именуется страннопримством. Впрочем, попечению странников уже в глубокой дохристианской древности придавалось весьма важное значение. Это, между прочим, потому, что тогда, особенно у племен не оседлых, не имевших у себя не только гостиниц, но и постоянных жилищ, для путешествующих не было почти никаких удобств в более или менее трудном их путешествии. Если присоединим к этим трудностям пути тогдашнюю разобщенность между отдельными племенами и народами, в силу которой всякий пришлый иностранец был чужаком, лишенным всякого покровительства,*** то поймем, почему, например, Авраам сидит у порога своей кущи и выжидает, не появится ли странник, чтобы принять его, умыть ему ноги, утолить его голод и жажду и дать ему у себя приют и отдых. И в законе Божием, не только ветхозаветном, но и новозаветном, такое страннолюбие настойчиво вменяется в высокую нравственную обязанность. «Будьте страннолюбивы друг к другу без ропота», — увещает ап. Петр (1 Петр. 4, 9). Апостол Иоанн воздает Гаю особенную похвалу за то, что он милостиво относится к братиям и странникам и достойно принимает их у себя ради Бога; напротив, Диотрефа строго укоряет за пренебрежительное отношение к этим обязанностям. (3 Ин. 1, 5—11). Ап. Павел прямо заповедует: «Ревнуйте о страннопримстве» (Рим. 12, 13), в частности от вдов требует, чтобы они, принимая странников, «умывали ноги святым» (1 Тим. 5, 10), а в послании к евреям напоминает о той великой награде за страннолюбие, что через не-

* Творения. Т. XI. С. 231—233.

** Слово 2 о Лазаре. Т. I. С. 797—798.

*** Ξένος, hostis, Gast — вот наглядное выражение этой разобщенности.

го некоторые, не зная, оказали гостеприимство ангелам» (13, 2). Совершенно понятно, почему у первых христиан считалось одной из важнейших обязанностей к ближним именно это проявление милосердия. Помимо известных неудобств древнего странствования, здесь действовала причина и особого рода. В то время не только апостолы, но и все вообще христиане находились под живым благодатным воздействием слов Спасителя: «Шедше убо научите вся языки» (Мф. 28, 19–20). Каждый почти верующий во Христа почитал своим долгом идти проповедовать Евангелие. Поэтому не удивительно, что мы в жизни первенствующих христиан наблюдаем необычайную подвижность, по которой они постоянно переходили с места на место, чтобы распространять христианство. Так, мы встречаем Акилу и Прискиллу сначала в Коринфе, куда они прибыли из Рима, затем в Ефесе, потом опять в Риме. Аполлоса мы находим в Ефесе, в Коринфе и наконец на острове Крите. Если прибавить к этой необычайной миссионерской подвижности христиан первого времени строгое отчуждение их от враждебно уже по местам настроенного к ним язычества, то легко понять, почему именно так настоятельно предписывалось тогда странноприимство и в таких широких размерах осуществлялось. Странствующих собратьев не только принимали в дом и окружали их заботами, но и провожали их «так, чтобы у них ни в чем не было недостатка» (Тит. 3, 13). Не только отдельные христиане оказывали такое гостеприимство странникам, но и сама Церковь в лице своих представителей должна была заботиться о них. Вот почему к качествам, которые требовались от епископа, относилось и то, чтобы он был «страннолюбив» (1 Тим. 3, 2).

В настоящее время страннолюбие в буквальном смысле, конечно, не может иметь такого значения, какое имело оно в древние времена, однако же бывают случаи, когда оно может быть буквально соблюдаемо и теперь. Но к видам странноприимства по справедливости можно относить и другие, весьма сродные с ним добродетели. Таково, например, призрение вдов и особенно сирот, которые с утратой родителей остаются иногда как бы чужими для всех. Подобные лица уже в Ветхом Завете, как мы знаем, были особенным предметом Божественного попечения и также пользовались особенным попечением благочестивых людей. Правильное попечение о таких людях, и прежде всего о так называемых «истинных» вдовах входило в круг забот и христианской Церкви. На это указывает уже и самый их возраст (не менее шестидесяти лет) (Тим. 5, 9), и требование апостола, чтобы никакая вдова, пользующаяся еще пособием от своих «верных» сродников, не принималась в число призреваемых Церковью, дабы не обременять последней ввиду необходимости «довольствовать действительно нуждавшихся вдов» (Тим. 5, 16). О вдовах, поступавших на содержание Церкви, требовалось, между прочим, свидетельство, что они «воспитывали детей» (Тим. 5, 10), конечно, не своих только, но и чужих, и особенно сирот. Отсюда следует, что в век апостоль-

ский частные лица заботились о воспитании находившихся на попечении Церкви сирот и вообще чужих детей. Не могла иначе относиться к детям св. Церковь. Ибо и Сам Господь был некогда младенцем и как младенец воспитывался в доме праведного Иосифа, который не был Его отцом, а только благодетелем (Лк. 2, 61). Так и для Его последователей жизнь детей, и особенно чужих детей и сирот, должна быть святыней.

К симпатичнейшим видам христианского милосердия с первых времен христианства* относится сострадание к заключенным в темницы, так как трудно представить себе несчастие ужаснее того, которое постигает человека, отлученного от общества и утратившего права гражданские. По-видимому, эти люди, попиравшие сами права других, нарушавшие их мир и благосостояние, теряют право на участие в их тяжелом положении со стороны других людей. Но если они не перестали быть людьми, а человек, пока живет на земле, несмотря на свое самое глубокое падение в нравственном отношении не перестает быть человеком, т.е. существом, обладающим вечным достоинством своей человеческой природы, то могут и должны возбуждать к себе чувство христианского сострадания, или желание облегчить, чем и насколько можно, их хотя и заслуженную ими тяжкую участь. Если же прибавим к этому, что между узниками могут быть и действительно бывают и невиновные в преступлении, за которое страдают (ведь человеческое правосудие не всеведуще и не всесвято), то легко поймем, почему эти несчастные, отверженные от общества люди, невольно возбуждают к себе сострадание в каждом человеке, который не утратил в себе всякого сочувствия к подобным себе существам.

Этим христианским взглядом на заключенных в темницы обусловливаются современные усовершенствования в системе обращения с узниками. На тюремное заключение теперь стали смотреть не как на одну кару, но и как на меру исправления, и если в этой мере не может не быть более или менее тяжкого наказания, то во всяком случае последнее не должно быть жестоким, не должно иметь характера мести. Известный знаток тюремного дела, проф. Адольф Принс, так говорит о лучших тюрьмах нашего времени: «В настоящее время тюрьма является учреждением исправительным. Правительства начали в этой области с жестокости, и затем ограничивались равнодушным отношением, чтобы окончить человеколюбием. Без насилия и строгости, единственно путем нравственного воздействия, стараются они добиться исправления виновного»**. Между тем, Л. Толстой устами героя своего романа «Воскресение», кн. Нехлюдова, утверждает, будто наличную тюремную систему «нельзя усовершенствовать»***.

* Заключенные в темницы в первенствующих христианах находили, по словам Фаррара, наилучших для себя радетелей и печальников (См.: Первые дни христианства. СПб., 1888. С. 132).

** Преступность и репрессии. М., 1898. С. 125.

*** Воскресение. 4 изд. Черткова. 1900. Т. II. С. 324.

Неосновательность этого утверждения доказывается бесспорным фактом постепенного улучшения тюрем. Если сравнить ужас прежних тюремных вертепов с удобствами теперешних тюрем, наглядно свидетельствующими о гуманитарных началах современной тюремной системы, то получится поразительная разница. Есть основания думать, что и в будущем благодетельные преобразования в этой области не прекратятся. Но Нехлюдов заявляет, что тюрьма не исправляет, но еще более развращает заключенных*. В этом заявлении есть доля горькой правды, почему с этим всем известным злом надобно бороться, и с ним уже борются. Желание парализовать или, по крайней мере, ослабить развращающее влияние тюремного заключения и сообщить ему исправляющее воздействие на преступников создало, как известно, различные режимы: одиночного заключения, ночного разъединения, денежных штрафов и т.п.**.

Если так гуманно правительство и общество поступают по отношению к заключенным в темницы, то частные лица с тем большим сочувствием должны относиться к этим все-таки своим ближним, одержимым тяжелой болезнью духовной, которая, хотя нажита ими самими, но грозит им страшной опасностью. Посещение узников с целью помочь им чем-нибудь в их материальных или духовных нуждах есть одно из прекрасных дел христианского милосердия. Трогательный и назидательный пример в этом отношении представляет св. Тихон Задонский, который часто в простой монашеской одежде отправлялся в ближайший город Елец, чтобы посетить заключенных в тамошней тюрьме, утешить их, расположить к покаянию и затем оделить милостыней. По мысли покойного митрополита Антония (Вадковского), в «Петербурге учрежден христианский союз образованных женщин и девиц, соединившийся под руководством пастырей Церкви для чтения слова Божия в тюрьмах, больницах, богадельнях. Пример человеколюбия, достойный подражания!»

Критерием сравнительной моральной ценности различных видов христианского милосердия служит степень личного участия благотворителя в нужде неимущего. «Когда подаешь, — говорит св. Иоанн Златоуст, — то получишь награду только за подаяние, а когда сам подаешь, то за это тебе будет другая награда. Так и патриарху дивимся потому, что он, имея триста восемнадцать домочадцев, сам побежал в стадо и взял тельца» (Быт. 14, 14; 17, 7)... Дать деньги — дело довольно обычное; но самому оказать помощь нуждающемуся и сделать это с усердием, для этого нужна великая и любящая душа»***. Христианская благотворительность — не хвастливые или как попало разбрасываемые «подачки» классического мира; она, вступая по возможности в личные отношения к получающим благотворения, не довольству-

* Там же.

** А. Принс. Преступность и репрессии. С. 125. Ср. 3.

*** О милостыне и страннолюбии. Т. XII. С. 660.

ется временным облегчением их нужд, но дает им силы и средства к предотвращению этих нужд. «Когда люди, — пишет проф. Фр. Г. Пибоди, — приближались ко Христу и умоляли Его избавить их от временного бедствия, то часто случалось, что Христос оставлял это бедствие совершенно в стороне и глубже брался за лежащую в основе этого бедствия продолжительную нужду, об избавлении от которой они уже перестали думать»*. Так, слепому от рождения, который, кажется, ежедневно сидел на улицах в Иерусалиме и просил милостыни (Ин. 9; 1, 8), Иисус Христос милостыни не дает, но, помазав его глаза брением, сообщает ему силу зрения (Ин. 9, 6—7), отчего ему уже нет более нужды нищенствовать. Другие двое слепых следовали за Ним и кричали: «Помилуй нас, Иисус, Сын Давидов!» (Мф. 9, 27), и опять Христос показывает Свою благость не в подаянии милостыни, а в даровании необходимой им в видах самопомощи способности зрения. «Веруете ли, что Я могу это сделать?» — спрашивает Он; те сказали Ему: «Ей, Господи!» — и Он, коснувшись глаз их, отвечал: «По вере вашей да будет вам» (Мф. 9, 28—29). Такое же милосердие обнаруживали ученики Христовы. Ап. Петр говорит расслабленному: «Исцеляет тебя Иисус Христос: встань с постели твоей. И он тотчас встал» (Деян. 9, 34). Совершенно в духе учения своего Божественного Учителя поступают апостолы Петр и Иоанн, когда встречают хромого от рождения при дверях храма, называемых красными; его каждый день носили сюда и сажали просить милостыни у входящих в храм (Деян. 3, 2). Когда он увидел Петра и Иоанна, то «надеялся получить от них что-нибудь» (Деян. 3, 5), но Петр сказал: «Серебра и золота нет у меня; а что имею, то даю тебе: во имя Иисуса Христа Назорея встань и ходи!» (Деян. 3, 6). Точно так же даяние ап. Павла мужу, не владевшему ногами от рождения, было не столько помощью беспомощному, сколько средством к самопомощи. «Тебе говорю во имя Господа Иисуса Христа: стань на ноги твои прямо, — сказал апостол, — и он тотчас вскочил и стал ходить» (Деян. 14, 8, 10). Итак, встань с постели твоей, встань и ходи, стань на ноги твои прямо! — вот великие слова христианской благотворительности. «Ее попечение», по словам проф. Пибоди, «хочет не костыли дать слабому, но проложить пути, на которых слабый может исполнить повеление: встань и ходи»**. То есть «наивысшее стремление благожелательного человека — иметь хотя совне и незаметное участие в созидании человека», — говорит Спенсер***, быть может, не сознавая, что он повторяет слова Христовы.

Существует два вида частной благотворительности, прямо противоположных друг к другу, если рассматривать их с точки зрения личной помощи в нужде ближнего. В одном из этих видов,

* Иисус Христос и социальный вопрос. Перев. Изд. 2. М., 1907. С. 213.

** Цитир. соч. С. 218.

*** Principles of Ethics. II. S. 433.

именно так называемой посмертной благотворительности, т.е. по завещанию, почти отсутствует элемент личного служения нуждающемуся, присущий истинному благотворению. Вот почему св. отцы Церкви не иначе как отрицательно относились к такой благотворительности. «Насладившись богатством в продолжении всей жизни, — говорит от лица богача св. Василий Великий, — по смерти сделаю бедных наследниками своего имения, письменно и в завещаниях объявив их владетелями всего моего». «Когда не будешь уже в кругу людей, — отвечает св. отец на такое размышление, — тогда сделаешься человеколюбцем... Великая тебе благодарность за щедролюбие, что, лежа в гробнице и разрешившись в землю, стал ты щедр на расходы и великодушен... Пока был ты жив... тебе несносно было и взглянуть на бедных; а у умершего какая деятельность?.. Для чего же обманываешь сам себя?.. Обещаешь то, над чем не будешь уже господином»*. «Смерти благодарность, а не тебе», — говорит и св. Иоанн Златоуст о надежде богатого загладить свою алчность и скупость составлением перед смертью завещания в пользу бедных. Впрочем, Златоуст значительно смягчает свой взгляд на такую милостыню, выражая даже готовность видеть в этом последнем добром движении воли начало добродетели**.

Прямую противоположность этому виду частной благотворительности составляет тот, когда благотворители вместо розничной раздачи пособий по каждому представляющемуся случаю, при первой встрече с нуждающимися, избирают себе одно или несколько ближе известных им лиц, нуждающихся на постоянное попечение. Это, можно сказать, идеальный способ благотворения. Здесь благотворящий действительно становится в ближайшие личные отношения к получающим благотворения, имеет полную возможность нравственно влиять на них, поддерживать их, утешать и т.д. Но, однако, при наших столь сложных общественных отношениях и при громадной массе бедных нередко бывают случаи, когда необходимость оказывать вспомоществование, хотя бы и временное, ясно бросается в глаза всем и каждому. В таких случаях необходимо помогать бедному, где бы и как бы ни случилось, хотя, конечно, при такой обычной у нас чисто случайной благотворительности, спускающейся на степень простой, уличной подачи милостыни, о личном воздействии на принимающих пособие и о наблюдении за правильным употреблением его не может быть и речи.

Поэтому весьма важно, чтобы попечение о бедных было организовано. Впрочем, к чести христианского общества нужно сказать, что это отчасти уже и осуществилось и с каждым годом осуществляется все более и более в разных благотворительных учреждениях, направленных к оказанию помощи как неспособных к труду (приюты для глухонемых, слепых, калек и т.д., богадельни для престарелых, больницы, санатории, детские приюты, ясли,

* К обогащающимся. Ч. IV. С. 109—110. Сергиев Посад, 1892.

** Творения. Т. XI. С. 154. Ср. Т. VIII. С. 583—584.

воспитательные дома, школьные колонии, общества для предупреждения жестокого обращения с детьми и др.), так и способных к нему, но не могущих найти себе работы (рабочие колонии, дома трудолюбия, бюро для доставления работы, станции, дающие приют и пищу передвигающимся рабочим, биржи труда, дешевые квартиры, ночлежные дома, дешевые столовые, чайные и пр.). Поскольку такие учреждения действуют правильно и в духе истинной любви христианской, постольку каждый должен считать своей обязанностью поддерживать их по мере своих сил и средств. Лишь организованное в форме благотворительных учреждений милосердие может совершаться более, так сказать, методически и систематически, может знать более или менее действительные размеры существующей в обществе нищеты и большую или меньшую нужду того или другого бедного человека. Общественная благотворительность в этом отношении настолько же выше благотворительности частной, насколько целое общество превосходит единичное частное лицо. Благотворительные учреждения, создаваемые обществом, располагают большей возможностью собрать нужные сведения, требуемые целесообразной благотворительностью, чем каждый в отдельности человек. Так как общественная благотворительность может ближе примыкать или к Церкви (церковные попечительства), или к гражданскому обществу (к государству, к земству и пр.), то поэтому она бывает либо церковной, либо общественно-гражданской (государственной, земской и т.п. ). Объяснение такого различия между этими видами общественной благотворительности, равно как и их взаимоотношения, мы находим в истории христианства.

Господь Сам творил милостыню и уже поэтому был основателем благотворительности в Своей Церкви. Он Сам первый заботился о больных, слепых, прокаженных, глухонемых и т.д., и все это Он делал на глазах Своих учеников, которые и сами принимали участие в этих Его делах. Они должны были по Его повелению подавать нищим (Ин. 13, 29), разделять и раздавать хлеб и рыбу голодным в пустыне (Мф. 15, 36). Именно таким путем они научились благотворить от Самого Господа. Но круг учеников и верующих, окружавших Иисуса Христа, составлял не что иное как зарождавшуюся Церковь, и в этой Церкви, следовательно, уже зарождалась благотворительность. В иерусалимской церкви продолжалось то, что уже начато было, в ней заботились о бедных и нуждающихся (Деян. 2, 45; 4, 35). Когда Церковь распространилась дальше Иерусалима и за пределы Иудеи, то и во всех других местных церквах христиане стали совершать дела милосердия (Деян. II 29—30; Рим. 15, 25—27; 1 Кор. 16, 1—4; 2 Кор. 8, 2—4, 12—15; 9, 5—7; Филип. 4, 15—16); 1 Тим. 5, 16). Христианская община в Антиохии, по словам Фаррара, «несмотря на свою незначительную численность содержала на свой счет три тысячи бедных»*. Совершение вечерей любви, где все верующие



* Первые дни христианства. СПб., 1888. С. 128.

имели братское общение в пище, являлось для бедняков своего рода милостыней от лица Церкви (Иуд. 1, 12; 1 Кор. II, 21 и дал.). На агапы, или общие трапезы после богослужения, как на способ древне-церковной благотворительности мы встречаем указание и в творениях св. Иустина Мученика* и особенно Тертуллиана**. Здесь же указывается на ту сторону благотворительной практики древней Церкви, по которой предстоятели были посредниками между благотворителями и получающими пособие. По словам св. Иустина, «достаточные и желающие, каждый по своему произволению, дают что хотят, и собранное хранится у предстоятеля; а он имеет попечение... о всех находящихся в нужде»***. Тертуллиан более подробно описывает такого рода организацию церковной помощи неимущим. «В наш ящик, — пишет он, — каждый в первый день месяца или когда хочет, если только хочет и если может, делает небольшое подаяние... Деньги, собранные в этот ящик, тратятся... на питание и погребение бедных, на мальчиков и девочек, лишившихся имущества и родителей, и на стариков..., также на потерпевших кораблекрушение; и если кто-либо находится или в рудниках, или на островах или под стражею, то и он делается воспитанником своего исповедания»****. Из последующего времени особенно высоко ценил и широко развивал церковную благотворительность св. Василий Великий, как об этом свидетельствует св. Григорий Богослов в своем надгробном слове Василию*****. И из творений св. Иоанна Златоуста, настоятельно убеждавшего жертвовать в церковную сокровищницу, ясно видно, как широко была развита и строго организована церковная благотворительность. Церковь, по его словам, «принуждена производить издержки на общества вдов, на сонмы дев, на прием странников, на вспомоществование пришельцам, на утешение узников, на облегчение больных и на другие подобные нужды».

Таким образом, благотворительность с самого начала была присуща Церкви. Но церковная и общехристианская благотворительность не вполне совпадали друг с другом; благотворительность выходила и за пределы Церкви. Уже с самого начала несмотря на благотворительность отдельных христиан и всякое христианское семейство служило почвой, на которой она развивалась, и в той мере, как мало-помалу и все другие человеческие общества, включая сюда и государство, проникались христианским духом, и они также развивали благотворительность в кругу своих членов. Но в христианской древности в лучшие времена христианства общественная благотворительность развивалась неразрывно рука

* Первая апология. Гл. 67. С. 98. Перев. о. Преображенского.

** Апология. Гл. 39. Перев. И. Щеглова / Труды Киевской духовной Академии. 1909. Октябрь. С. 175.

*** Цитир. соч. С. 99.

**** Цитир. соч. С. 172—173.

***** Григорий Богослов. Творения. Т. IV. М., 1844. С. 52—140; Творения. Т. X. Кн. I. С. 210—212.

об руку с благотворительностью церковной. Первые благотворительные учреждения в христианских обществах устраивались при храмах Божиих, и пастыри Церкви были ближайшими распорядителями благотворений, поступающих от большинства христиан. Тем не менее, нельзя не считать своего рода крайностью того, если в средние века благотворительность была исключительно церковной, вследствие того что тогда несправедливо противопоставляли церковь государству. Но мы впали бы в противоположную крайность, если бы, как это позволяют себе некоторые, стали оспаривать у Церкви совершение благотворительности, и во всем ее объеме хотели бы предоставить ее другим органам. Если следствием исключительно церковного характера средневековой благотворительности было некоторое искажение ее, то не меньшим, а еще большим искажением было бы то, если бы Церковь была совершенно устранена от дела благотворения. С прекращением благотворительности Церкви скоро замерла бы благотворительность во всех других человеческих обществах, так как истинное милосердие имеет свой источник в любви Божией во Христе Иисусе, о которой свидетельствует Церковь не словами только, но и делами милосердной любви. От нее как особой силы исходят побуждения к благотворению и во все другие сферы человеческой жизни. Общехристианская благотворительность шире по своему объему церковной, но Церковь, с которой она неразлучна, есть и остается ее средоточием.* Вот почему благотворительность общественно-гражданская тогда только и установится в обществе на твердых и широких началах, когда станет развиваться в тесной связи с благотворительностью Церкви, и Церковь в свою очередь тогда получит подобающее уважение и влияние среди гражданского общества (теперь значительно ослабленное), когда она сделается центром общественной благотворительности.

Но как ни целесообразна общественная благотворительность, как ни хорошо знает она, особенно по сравнению с частной благотворительностью, кому, где и как нужно благотворить, это, однако же, не значит, чтобы одна благотворительность исключала другую, исполнение одной из них вело к отрицанию другой. Дело благотворения само по себе есть дело доброе, каким бы способом оно ни совершалось. Чем больше способов благотворения, тем больше возможности делать добро. Какой способ более нравится кому, тот тому и следуй. Наконец и то нужно сказать, что кто имеет средства помочь целому обществу, тот наверное в состоянии помочь и некоторым особенно нуждающимся в обществе.

В наше время вошло в обычай давать представления и концерты, устраивать лотереи или базары в пользу бедных. Об этой форме благотворения, известной под названием увеселительной благотворительности, или благотворительных увеселений, надобно сказать, что она есть весьма несовершенный способ осуществле-

* Ульгорн. Новая заповедь Христова о любви и благотворительность в первые века христианства. С. 68—69.

ния якобы христианской заповеди о милостыне. Это своего рода вторжение своекорыстия в то внутреннее святилище христианского сердца, из которого исходит чистая, неосквернённая эгоистическим мотивом жертва любви. Благотворительные увеселения в силу преобладания в них эгоистических мотивов, как показывает самое название их — «увеселения», совершенно извращают идею христианской благотворительности, по которой мы должны служить бедным и нуждающимся в нашей помощи, руководствуясь исключительно сознанием всеобщего братства людей и вытекающим отсюда чувством братской любви. Благотворительность без этой любви то же, что форма без содержания, тело без души, светильник без елея. Такой именно является увеселительная благотворительность; от нее остается одно христианское название. Трудно вообразить себе большую степень извращения Христовой заповеди о благотворении ближним, чем какую предоставляет собой подобная благотворительность. Человек не хочет дать бедному, что может, во имя Христово; его надобно соблазнить на доброе дело обещанием столь любимых им наслаждений плоти. Христианская любовь не только утешает горе и плач, но и сама плачет с плачущими; не только доставляет радость и благодушие, но и сама радуется с радующимися и благодушествует с благодушествующими (Рим. 12, 15). А увеселительная благотворительность не только не плачет с плачущими и обездоленными, но, наоборот, радуется и веселится, как бы смеясь над тем, от чего должна избавить их. В такого рода благотворительности, как видим, нет и не может быть ничего христианского; смех и веселие там, где льются слезы и раздаются вопли и стоны — не только не христианство, но и бесчеловечие. Господь поучает: «У тебя, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая» (Мф. 6, 3). Здесь же, напротив, одной рукой передают бедному подаяние, а другую уже протягивают для получения награды за то. Любители этого способа благотворения забывают, что благотворитель делает дело Божие, что он заменяет Самого Бога, являясь во имя Его с милостыней к бедствующему, и что Бог называет Себя «должником его» и уготовляет ему воздаяние в будущей жизни (Притч. 19, 17). Возражают: «Путем такого благотворения рубли все-таки набираются, и бедным помощь оказывается». Но на это нельзя не заметить, что хотя бедным помощь оказывается, однако самая-то благотворительность получает крайне сомнительную моральную ценность. Так возражающие не помнят даже того, что цель никогда не может освящать средства, что из зла на может происходить добро. «Не собирают, — говорит Иисус Христос, — с терновника виноград и с репейника смоквы» (Мф. 7, 16). Еще говорят: «Во всем образованном мире приняты благотворительные увеселения». Но и всемирный обычай не делает заблуждения истиной и порока добродетелью. Нельзя же отдавать на поругание прекраснейшую из христианских добродетелей, хотя бы и всем миром усвоенному безумию. Хотя многие принимают в благотворительных увесе-

лениях искреннее участие, однако должно помнить и сознавать несовершенство этого способа благотворительности и стремиться заменить рассматриваемую не совсем чистую форму милостыни другой, более чистой, ничего себе не ожидающей (Лк. 6, 35). Вместе с тем каждый должен с своей личной моральной точки зрения решить, может ли он и насколько может участвовать в подобных делах благотворения без противоречия с своею совестию*.

Доселе мы говорили о милосердии, проявляющемся в помощи ближним в их лишь вещественных нуждах. Но благотворительность простирается не на одни только материальные нужды ближних, а и на духовные. И если даже материальная христианская благотворительность в противоположность дохристианской своей конечной целью, как мы знаем, имеет нравственное совершенствование и спасение души ближнего, то понятно, какую заботу должен прилагать христианин при совершении дел собственно духовной благотворительности; ибо бессмертная духовная природа ближнего, каков бы он ни был, заслуживает того, чтобы о ней позаботиться. «Какая милость, — вопрошает преп. авва Дорофей, — более той, чтобы помиловать душу? И как душа драгоценнее тела, так и милость, оказанная душе, больше оказанной телу»**. Милосердная помощь Самого Господа людям в их духовных нуждах и немощах была так велика, что навлекла даже на Него укор в сообществе с мытарями и грешниками, хотя, конечно, Он не хотел через это поблажать пороку, а только желал из сострадания к недужным духовного их обращения (Мф. 9, Ю—13; Лк. 19, 7—10). Потому-то апостолы так настоятельно увещевали верующих принимать сердечное участие в судьбе нравственно немощных. «Братия, — говорит ап. Иаков, — если кто из вас уклонится от истины, и обратит кто его, пусть тот знает, что обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов» (Иак. 5, 19—20). «Братия! — наставляет ап. Павел, — если и впадет человек в какое согрешение, вы, духовные, исправляйте такового в духе кротости» (Гал. 6, 1).

Из всех дел духовного милосердия*** самое важное и высокое, это неведущего научить истине и добру, т.е. содействовать его духовному преспеянию. В целях прямого, благотворного в нравственном отношении воздействия на наших ближних мы должны поощрять их к добру, увещевать, назидать. «Будем внимательны друг к другу, — говорит ап. Павел, — поощряя к любви и добрым делам» (Евр. 10, 24). «Увещевайте друг друга и назидайте

* Подробно и обстоятельно раскрыт этот предмет в известных четырех письмах архиеп. Амвросия (тогда протоиерея) к О. Н-е. см. Полн. собр. проповедей. Т. I. Прилож. Харьков, 1902. С. 330—398. Ср.: К. Перевозников. Увеселительная благотворительность // Церковный вестник. 1898. № 43—45.

** Поучение 14. О созидании добродетелей. Русск. перев. Изд. 5. М., 1885. С. 177.

*** См.: Правосл. исп. каф. цер. вост. Ч. II. Вопр. и отв. 38 и дал.

один другого» (1 Фесс. 6, 11). В отношении к скорбящим и малодушным наше милосердие проявляется в том, что мы утешаем их «тем утешением, которым Бог утешает нас самих» (2 Кор. 1, 4. ср. 1 Фесс. 5, 14). Естественная филантропия, или гуманность, конечно, может помочь временно, может оказать сострадание и принять участие в чужом горе, но не может доставить истинного утешения; самое большее, что она может дать, это внушить пассивное чувство зависимости или смирения пред слепым случаем и судьбою. Правда, страждущий может находить для себя действительное утешение в своем глубочайшем смирении, но не пред роковой необходимостью, а пред «крепкою рукою Божией, да вознесет его в свое время» (1 Петр. 5, 6). Чтобы истинно утешить горюющего, надобно действовать на него не только силой утешительного слова, но и успокоительной силою самой личности своей. Иногда тихое, молчаливое участие, выказываемое нами глубоко опечаленным, может принести больше утешения, нежели слова. Друзья Иова утешали его в первые семь дней гораздо лучше, сидя возле него молча, чем после, когда словесные утешения их перешли в явные обвинения. Уже в том, что скорбящий не один со своей скорбью, а и другие искренно разделяют ее, сидят возле него и плачут вместе с ним, уже в этом заключается действительное утешение, что именно и подтверждает ап. Павел, убеждая: «плачьте с плачущими» (Рим. 12, 15).

Если прямое воздействие посредством слова на нравственное совершенствование ближнего, как мы сейчас видели, иногда подвержено некоторым ограничениям, то существует в этом отношении непрямое воздействие, доступное для каждого человека. Это воздействие добрым примером, назидательным образом жизни. Добрый живой пример действительнее и сильнее всяких слов. Представляя отвлеченную идею добра в наглядном и привлекательном виде, он возбуждает и поддерживает в человеке веру в возможность истинной добродетели и тем увлекает его (exempla trahunt). Добродетельная жизнь — вот что способно сильно, почти непреодолимо действовать даже на грубое сердце и малочувствительную совесть. Действие это тихо, медленно и едва заметно, но рано или поздно оно производит благодетельный переворот в душе того, на кого простирается. Таким же точно образом т.е. тихо и незаметно, но в то же время весьма сильно действует на окружающих и порочный образ жизни. Поэтому-то св. псалмопевец и говорит: «Со избранным избран будеши, и со строптивым развратишися» (Пс. 17, 27).

Сам Господь Иисус Христос требует от Своих учеников, чтобы они служили людям примером доброй жизни: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5, 16). И ап. Петр требует от пастырей, чтобы они «подавали пример стаду» (1 Петр. 5, 3); а, обращаясь ко всем верующим, просит их «провождать добродетельную жизнь между язычниками, дабы они.., увидя добрые

дела (христиан), прославили Бога в день посещения» (1 Петр. 2, 9—12). Ап. Павел увещевает верующих: «Подражайте, братия, мне и смотрите на тех, которые поступают по образу, какой имеете в нас» (Филип. 3,17). Высочайший образец совершенной жизни, всех к себе влекущий и всех удовлетворяющий, конечно, только один, именно Бог христианский: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Но этому нисколько не противоречит то, что есть у нас и относительные образцы в лице святых Божиих, значение которых в данном отношении основывается на том, что Сам Иисус Христос называет их «друзьями Своими» (Ин. 15, 14—15. Ср. Мф. 10, 40), а св. Церковь чтит их как представителей духовных совершенств, каких по благодати Божией может достигать человек, искупленный Сыном Божиим и освященный Духом Святым. Отсюда вся честь, оказываемая святым как образцам относительного совершенства, воздается собственно Богу, «дивному во святых своих». Так как без величайшего самообольщения ни один христианин не может признать себя достигшим божественного совершенства, а может только в своем стремлении более или менее приближаться к нему, то все значение святых Божиих как назидательных примеров сводится к тому, что они при жизни стремились к христианскому идеалу. Даже вышеприведенное изречение ап. Павла: «Подражайте, братья, мне» (Филип. 3, 17), — надобно понимать не столько в смысле указания на себя как на образец для подражания, сколько в смысле приглашения верующих к соревнованию с собой в следовании за Христом. Что именно такой смысл заключается в данном изречении апостола, следует из предшествующих его слов: «Говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершился; но стремлюсь, не достиг ли я, как достиг меня Христос Иисус» (Филип. 3, 12). Такое христианское стремление к идеалу не только имеет значение назидания для других, но одновременно действует и критическим образом на окружающее общество. Уже самый факт существования и обнаружения его в жизни христианина необходимо становится как бы укором для людей, забывающих Бога и преследующих одни свои земные цели. (Ефес. 5, 11—13; Прем. 2, 12—16).

Здесь легко может возникнуть вопрос, может ли быть предметом особой обязанности — подавать добрый пример, или же о такой обязанности не может быть и речи? Если мы взглянем на то, что должно быть сделано, то никак не может произойти обязанности делать что-нибудь ради простого примера, потому что мы должны делать только то, что само по себе уже есть обязанность. Добрый пример является сам собой, как естественное следствие исполнения обязанностей, хотя бы его мы и не имели при этом в виду. Мало того, добрый пример действует тем сильнее, чем менее сознает это дающий его, так как поступающий таким образом всецело предан своему делу. Преднамеренное же делание чего-нибудь только для примера повело бы к суетному лицемерию фарисеев, которые молились и раздавали милостыню лишь для того,

чтобы показать народу пример святости. Но хотя нам ничего не следует делать ради простого примера, тем не менее у нас может быть речь и об обязанности подавать добрый пример, поскольку мы непременно должны иметь в виду нравственное состояние окружающего нас общества, на которое простираются наши действия, чтобы таким образом эти действия могли служить ему в назидание, а не во вред и соблазн (Мф. 18, 7; Лк. 17, 2. Ср. Мф. 11, 16– 19; 12 и дал.). Итак, если на внутреннее содержание или материю наших действий не может иметь влияния внимание к нравственным интересам окружающих нас, то зато оно должно определять форму, образ или способ наших действий, могущих влиять на других, как в «созидательном», так и в «разорительном» (2 Кор. 13, 10) направлении*.

## LIX
## Любовь к усопшим (предкам) и к потомству

Любовь христианская к нашим ближним, которая, по апостолу, «николиже отпадает» (1 Кор. 13, 8) и для которой «несть закона», т.е. запрета (Гал. 5, 23), не ограничивается своими благотворными действиями в отношении только к живым людям, но простирает их и на усопших, и между последними как на тех, с кем мы сами были тесно связаны, так и тех, кого мы никогда не видели; и прежде всего она простирается на тех, с кем мы связаны узами веры (Гал. 6, 10), узами крови (1 Тим. 5, 8) и проч. В силу этого свойства бессмертной любви, соединяющей нас с нашими усопшими, обязанности наши к ближним не прекращаются и со смертью их, хотя уже они не могут быть теми же, какими были прежде. Смерть наших ближних прекращает только видимое, земное и чувственное общение с ними, но в Царстве Христовом смерти собственно нет (Лк. 20, 38; Рим. 14, 8–9), то, что называется смертью, есть только переход из временной жизни в вечную**.

* Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 274–276. Кроме цитируемых сочинений о благотворительности можно назвать следующие издания: о. Иоанн Лабутин. Характер христианской благотворительности. СПб., 1899.; Суворов. Христианская благотворительность в языческой римской империи. Ярославль, 1889; В.М.Духовской. О личной деятельности в общественной благотворительности. М., 1887; N. Сравнительный очерк разных видов христианской благотворительности. СПб., 1884; прот. А.Н.Кудрявцев. Исторический очерк христианской благотворительности. Одесса, 1883.; Ульгорн. Die christiche Liebensthatigkeit in Mittelalter. Stuttgart, 1884 и др.

** Таким именно взглядом на смерть объясняются общеупотребительные названия мест христианского погребения. Так, места погребений

В отношении к умершим первая обязанность любви христианской состоит в том, чтобы тело всякого вообще умершего в вере и покаянии предаваемо было погребению с надлежащей честью и по обряду церковному. На эту обязанность, хотя и не так ясно, указывает слово Божие (Быт. 3, 19; Ин. 12, 24; 1 Кор. 15, 44). Приличные похороны в Ветхом Завете считались великой честью для почившего; напротив, лишение достойного погребения считалось великим бесчестием и нередко наказанием для него (Втор. 28, 26; 1 Цар. 17, 46; 4 Цар. 9, 10, 33–37; Ис. 14, 18–21; Иерем. 16, 4–12; 22, 18–19 и др.). В христианской Церкви погребение издревле совершается не только прилично, но и с особой торжественностью, свойственной духу христианства. Великое значение, приписываемое учением христианским телу почившего христианина, бывшему жилищем на земле его бессмертного духа, служившему проводником в его душу бескровной жертвы Христовой и имеющему некогда воскреснуть для вечной жизни совместно с душой (1 Кор. 6, 15, 19; 15, 52) — вот причина, почему христиане вменяют себе в священный долг оказывать самим бренным останкам своих братьев о Христе надлежащее уважение, предавая их честному погребению.

Самым достойным видом погребения христианство с древнейших времен считает предание тел умерших земле, или так называемую, ингуманацию (от humus, земля), согласно с самой природой человека и твердо установившимся обычаем в народе еврейском. Евреи останки усопших своих искони предавали земле согласно тому откровенному учению, по которому тело, образованное из земли, через смерть должно возвратиться в землю (Быт. 3, 19; Екклез. 12, 7). У древних патриархов почиталось особенным счастьем покоиться вместе с предками — в гробах и пещерах отеческих (Быт. 23, 2–4; 25, 8–10; 35, 29; 47, 29–31; 50, 25). Что погребение в земле практиковалось у евреев не только в патриархальные времена, но и потом, видно из того, что у них существовали частные и общественные кладбища (Суд. 8, 32; 2 Цар. 21, 14; Иерем. 26, 23). Эти кладбища находились всегда в самых живописных местах, в садах (4 Цар. 21, 18) и проч. Лучше всего говорит в пользу всеобщего обычая погребения у евреев (Ср. I. Нав. 24, 32 и 1 Цар. 31, 12; 3 Цар. 13, 22–32; Макк. 12, 39) то, что этот обычай считался даже в среде богоизбранного народа священной обязанностью (Сирах. 38, 16). Отсюда понятно, почему Иосиф Аримафей-

возле церквей известны под именем усыпальниц (греч. coemeteria, dormitoria), потому что христиане смотрят на смерть, как на сон, после которого умершие должны пробудиться к вечной жизни (Лк. 8, 52). Вообще же места христианского погребения именуются кладбищами, потому что на них, как на полях Божиих, подобно семенам, сеются (кладутся) тела — храмы Духа Святого, члены Христовы, дабы в свое время действием всемогущества Божия восстать к новой жизни (Иезек. 37, 1–14; Ин. 12, 24; 1 Кор. 15, 12).

ский похоронил Господа Иисуса Христа в новой погребальной пещере в скале, и ученики, верные своему Учителю, подражали Ему в этом способе погребения. И везде в новозаветном Писании предполагается предание усопших земле, когда оно своим образным языком говорит о смерти и воскресении мертвых (1 Кор. 15, 44), о пшеничном зерне, падающем в землю и умирающем (Ин. 12, 24). Во всех Своих речах, во всех притчах, во всех случаях, когда говорил Христос о погребении, Он имел в виду именно предание умерших земле (Мф. 8, 22; 23, 27; Лк. 9, 50; 16, 22 и др.). Он, видимо, и не допускал другого способа погребения, что видно из следующих Его слов: «Наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия, и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения» (Ин. 5, 28–29). Что христианская Церковь с самого своего основания освятила зарывание умерших в землю как ненарушимый обычай, за это говорит решительно все — и существование в древней Церкви особого класса могильщиков, и совершение на гробах мучеников евхаристии в римских катакомбах*, и процветание церквей и монастырей среди кладбищ (усыпальниц), и древние церковные молитвы в чине погребения мертвых и мн. др.

Предание тела умершего земле занимает средину между двумя взаимно противоположными видами человеческого погребения — бальзамированием и трупосожиганием, или кремацией (от cremo, сожигать). Бальзамирование человеческих трупов, практикуемое у богатых китайцев, но возведенное в закон у древних египтян, иногда находило доступ и у христиан. Здесь особенно выразительно обнаруживается стремление посредством человеческого искусства сохранить бездушное тело согрешившего человека вопреки Божественному определению (Быт. 3, 19) поддержать в нем хотя бы вид жизни, вырвать, так сказать, у смерти ее добычу и тем обеспечить праху умершего видимое бессмертие. Сожигание человеческих трупов, введенное в употребление на Западе Европы, особенно во Франции, а также в Северной Америке и в Японии**, напротив того, стремится не сохранить мертвое тело, а возможно скорее уничтожить его искусственным способом. Предание усопшего земле свободно от этих двух крайностей. Мы не дерзаем самовольно прибегать здесь к помощи человеческого искусства ни для того, чтобы сохранить трупы, ни для того, чтобы их уничтожить с возможной поспешностью, а предоставляем их разлагающей силе самой природы, которая, по мысли Франца Баадера, совершает процесс разложения тела в недрах земли в такой же тиши и сокровенности, в какой совершает она и процесс образования его в лоне матери***. Зная, что смерть есть «возмездие за грех»

* См.: Православное обозрение. 1860. Июнь.

** И. Баженов. К вопросу о сожигании трупов как погребении / Христианское чтение. 1898. Август. С. 207–210.

*** Биография и переписка Баадера. Изд. Гофмана. С. 130.

(Рим. 6, 23), а не простое естественное явление*, мы страшимся произвольно вторгаться в закон природы, определяемый Божественным словом: «Прах ты, и в прах возвратиться» (Быт. 3, 19), чем бесспорно указывается не на сожигание трупов, а на процесс разложения их в недрах земли**.

Но и трупосожигание, говорят сторонники этого своеобразного способа уничтожения человеческих тел, нисколько не противно христианскому учению о воскресении мертвых (1 Кор. 15, 35—53), как не противно ему и уничтожение их по закону разложения в недрах земли. Для всемогущества Божия, говорят, воскресение человеческого тела, превратившегося посредством огня в пепел, не менее возможно, как и воскресение тела, которое обратилось в прах, сделавшись снедью червей***. Однако в упорной надежде на это самовольно прибегать к трупосожиганию не значит ли некоторым образом искушать Господа, дерзко и преступно испытывать Его всемогущую силу? Не скрывается ли здесь у защитников сожигания трупов сомнение в самом учении о воскресении человека, желание сделать до осязательности очевидным полное небытие, которое, по ним, будто настает по смерти?

Вместе с тем введение трупосожигания встречает великое для себя затруднение в православном учении о нетлении тел святых и чудодействиях через их останки. Скольких сокровищ веры и благодати лишилась бы православная Церковь, если бы из христианской древности мог быть введен обычай сожигать тела усопших! И как нельзя между людьми живыми в настоящее время различить, кто из них праведник, так нельзя узнать и между усопшими телами, чье тело мы назначаем к сожжению. Поэтому сожигание тел, с православной точки зрения, должно быть признано кощунством, по меньшей мере своеволием, противным воле Божией. Протестанты, отрицающие в принципе почитание св. мощей, конечно, не находят никаких препятствий к введению этого вида погребения. Почти то же самое надобно сказать и относительно некоторых членов римско-католической церкви, которая со времени отделения

---

* Отсюда надгробный памятник, увенчанный св. крестом, напоминает нам о грехе и смерти, а вместе с тем вселяет в нас надежду на пробуждение почившего в общее воскресение.

** Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 281—282.

*** Еще у Минуция Феликса язычник, не верующий в воскресение мертвых, нечто подобное говорит по адресу христиан: «Они гнушаются костров для сожигания мертвых и осуждают такой обычай погребения, как будто тело, если не будет предано огню, через несколько лет не разложится в земле само собой; и не все ли равно — звери ли разорвут тело, или море поглотит его, в земле ли сгниет оно или сделается жертвою огня? Всякое погребение для тел, если они чувствуют, есть мучение, а если не чувствуют, то самая скорость истребления их полезна» (Октавий. Памятники древней христианской письменности. М., 1866. С. 63—64).

своего от православной по особенному Промыслу не удостаивается знамений Божиих в виде прославления на земле тел праведников!* Не так обстоит это дело в православной Церкви, где до последних времен видимо не оскудевает сила Божия, чудодейственная через честные останки св. людей.

С религиозной стороны есть еще одно препятствие к тому, чтобы ввести трупосожигание. С отменой погребения усопших в земле и с введением у нас сожигания трупов пришлось бы отменить и церковный чин отпевания, так как при новом способе погребения все молитвословия и песнопения, обряды и обычаи, входящие в этот чин, как приспособленные к христианскому погребению, а не к трупосожиганию, потеряли бы свое значение. Церковь должна была бы создавать новый чин отпевания, на что, конечно, она как верная хранительница св. предания и священных обрядов никогда не решится.**

Вот по каким религиозным основаниям православные христиане издревле ревностно восставали против языческого обычая сожигать тела умерших. Так, в речи христианина у Минуция Феликса слышим следующие слова: «Всякое тело — обращается ли оно в пыль или влагу, в пепел или пар, исчезает для нас, но Бог сохраняет его элементы. Мы вовсе не боимся, как вы думаете, какого-либо вреда от сожигания покойников, но держимся древнего и лучшего обыкновения зарывать умерших в землю»***.

Сторонники трупосожигания в защиту этого способа похорон обычно приводят и другие, кроме религиозных, доводы, не отличающиеся также надлежащей убедительностью.

Так, они ссылаются на данные истории библейской и языческих народов, говорящие, по-видимому, в пользу сожигания человеческих трупов. Обращаясь к истории древнейшего из народов, еврейского, мы должны сказать, что трупосожигание никогда не было в обычае у этого народа, чем, конечно, объясняется решительный и всеобщий протест нынешних евреев против западного нововведения****, протест, исходящий из желания согласовать современный способ погребения с ветхозаветным. И только трупы блудниц и преступников предавали сожиганию, как бы позорной казни, да и то не всегда, а только в исключительных случаях (Быт. 38, 24; Лев. 20, 14, 21, 9; Ис. 30, 30; 33, 12; 66, 24). Защитники трупосожигания склонны находить в некоторых фактах из истории погребения еврейских царей указание на то, будто сожигание

* Впрочем, нынешние представители католической церкви в противоположность индифферентной снисходительности протестантов относятся враждебно к сожиганию трупов. Одним определением римской курии, одобренным папой Львом XIII, прямо воспрещается «варварский и отвратительный обычай сожигания трупов.

** О. Ал. Введенский. Что предпочесть? (К вопросу о сожжении трупов) / Странник. 1911. Октябрь. С. 365—366.

*** Октавий. Памятники. С. 104.

**** И. Баженов. Цитир. соч. С. 212.

трупов считалось у евреев весьма почетным погребением, которого удостаивались только цари да знатные граждане. Но едва ли справедливы и точны эти указания. Так, если трупы первого еврейского царя Саула и его сыновей были сожжены со всеми почестями ночью в Бефсане жителями города Иависа Галаадского, то, очевидно, этот необычный у евреев скорейший способ погребения был применен в настоящем случае по нужде, именно из опасения дальнейших издевательств над трупами со стороны филистимлян. Когда же миновала эта «опасность и когда устранены были препятствия к погребению, кости царя Саула и его сыновей с подобающими почестями были погребены в дубраве, что в Нависе (1 Цар. 31, 11—13). В рассказе о почетном погребении иудейского царя Асы указывается на обряд сожигания не самого тела умершего, а лишь обычных при царском погребении благовоний (2 Паралип. 16, 14). И о великом поношении для умершего царя Иорама замечается так: «И не сожег для него народ его благовоний, как делал то для отцов его» (2 Паралип. 21, 19). О царе Седекии пр. Иеремия предсказывал, что последний долг его смертным останкам будет отдан через сожжение благовоний, говоря: «Ты умрешь в мире и как для отцов твоих... сожигали при погребении благовония, так сожгут их и для тебя» (Иерем. 34, 5). Можно ли на основании этих фактов утверждать, что сожигание трупов было у евреев общеупотребительным способом погребения?

Что же касается языческих народов древности, то хотя у некоторых из них сожигание трупов и практиковалось даже в широких размерах*, преимущественно в последнюю эпоху язычества, однако большая часть их первоначально не были трупосожигателями, а торжественно погребали умерших через предание земле. За наибольшую древность погребения в земле у классических народов, кроме свидетельств Цицерона (De legibus 11, 22, 26) и Плиния (VII, 43), говорят как древнегреческие названия умершего — в роде δημήτριος, материнский (т.е. принадлежащий матери-сырой земле), так и прекрасные пословицы древних римлян: «sit tibi terra levis! Tu levis ossa tegas! Molliter ossa cubent!» («Да будет тебе земля легким покрывалом! Ты не будь тяжела (земля), чтобы тебе легко покрыть кости! Да покоятся кости нежно»!)** Замечательно, что у римлян и в эпоху сильного развития обычая трупосожигания при сожжении и после сожжения трупа обязательно совершались похоронные обряды, символически изображавшие погребение в собственном смысле слова, как, например, посыпание трупа землей, закапывание какой-нибудь отрезанной части его в землю и т.п.; и в этом опять нельзя не видеть указания на древнейший обычай погребения в земле***.

* В том числе и у наших предков — древних славян (см.: Росс. Летописец по Кенигсбергск. списку. Изд. 1863. С. 13).

** Проф. И. Цветаев. Погребальные обычаи римлян / Русский вестник. 1877. Январь. С. 193 и др.

*** И. Баженов. Цитир. соч. С. 212—214.

В современных требованиях европейских вождей «кремационной агитации»* ввести во всеобщее употребление этот языческий прием погребения, стоявший в близком отношении к культу огнепоклонническому, можно усматривать лишь выражение новейшего язычества. Смотря на смерть как на простой процесс природы и потому не имея серьезных религиозных побуждений к введению трупосожигания, они в доказательство необходимости этого нововведения указывают, главным образом, на санитарные или гигиенические основания. Но, с точки зрения данных самой же гигиены, об этих основаниях можно без конца спорить pro и contra. Если, например, сожигание бренных останков наших, происходящее не более часа, не может принести никому вреда в гигиеническом отношении, то, говорят, газообразные продукты (аммиак, сероводород, углекислота, болотный газ и мн. др.) медленного, по причине отсутствия кислорода, разложения в земле трупов могут причинить громадный вред здоровью живущих, заражая воздух своими болезнетворными выделениями. Но едва ли обычное погребение умерших в земле представляет уж такую опасность для общественного здоровья, в особенности если трупы зарываются достаточно глубоко**, в грунте земли, вдали от человеческого жилья, и если кладбища не переполняются трупами и свободны от общих, братских могил, куда трупы полагаются целыми сотнями, как это было в свое время на парижских кладбищах***. Сама земля поглощает множество вредоносных газов, образующихся от разложения трупов; и если вследствие сильного давления почвы тем не менее все-таки выделяется из могил некоторое количество испарений, то они поглощаются элементами растений или же постепенно рассеиваются в воздухе. Потому-то «состав атмосферы кладбищ, — говорит один довольно известный французский доктор (D. Maout), — одинаков с составом атмосферы городов, к которым они имеют отношение, и никакого зараженного воздуха не может быть на кладбищах, которыми пользуются согласно принципам гигиены, равно и воздушный слой, обнимающий их, не может служить приемником зародышей патогенных, более ядовитых, чем в другом месте»****.

---

* Отголоски этой агитации по временам слышатся и у нас в России. (Наука и жизнь. 1891. М№ 24—26; 1892. № 7). По сообщению «Колокола» от 19 авг. 1908 года, в Третьей Думе один из депутатов намеревался внести на обсуждение Думы вопрос об устройстве крематориума хотя бы в С.-Петербурге (нынешнем Петрограде).

** Требуемая русскими законами глубина могил в два с половиной аршина исключает всякую возможность перехода микроорганизмов из почвы в воздух, особенно если принять во внимание фильтрующую способность самой почвы.

*** Ф.Ф.Эрисман. Кладбища / Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. 29 полутом.

**** Dictionnaire de Theologie Catholique. A. Vacant et Margenot 1908. Cremation. C. 2322.

Совсем иначе обстоит дело с сожжением трупов. Тут, по-видимому, больше вреда и опасности для здоровья людей. И вот почему. При сожжении трупов производится огромное количество газов, которое сразу появляется в окружающей атмосфере, и эти газы заражают воздух и производят опустошительные эпидемические болезни*.

Но новый способ похорон может причинить громадный вред и в других, не менее важных отношениях. С допущением трупосожигания по совершенно понятной причине наносится ничем не вознаградимый ущерб нашему правосудию при раскрытии преступлений против жизни ближнего, чего, однако же, легко можно избежать при обыкновенном способе погребения, при котором всегда имеется возможность вырыть труп для исследования и таким образом удостовериться в характере смерти погребенного. Рассеять же возникшие подозрения относительно естественности смерти почившего через лечившего его врача, на что указывают защитники трупосожигания, как всякому известно, едва ли всегда возможно. Не говорим уже о том, что сожигание трупов, как справедливо выражается даже такой французский писатель, как Эмиль Золя, «оскорбляет наше представление о нашем долге любви к покойным»**. И действительно, пока мы будем людьми с человеческим сердцем, мы можем вверять бренные останки любимых нами существ именно земле, а не страшной, мгновенно все истребляющей огненной стихии, находя землю стихией более постоянной и надежной для осуществления нашего естественного желания возможно долее (как бы) удержать их при себе и, опираясь на определенный пункт упокоения их в земле, чаще и с отрадой воспоминать дорогие нам существа***.

Но независимо от всего сказанного в защиту древнейшего, освященного веками и христианскою церковью обычая — погребения умерших в земле, тем не менее нельзя думать, как думали некоторые из язычников, будто от такого или иного способа погребения зависит окончательная судьба усопших. «Блаженны мертвые, умирающие в Господе» (Апок. 14 13): вот от чего зависит их судьба.

Как смотреть с нравственно-христианской точки зрения на так называемое вскрытие (обдукцию) и расчленение (анатомирование) человеческих трупов? Так как для успешного развития врачебной

---

* И. Баженов. Цитир. соч. С. 216—217.

** См.: Новое время. 1890. № 5273.

*** Кроме цитированных сочинений о сожигании трупов см.: проф. В. Богословский. О кремации как рациональном способе борьбы с эпидемиями. М., 1897; он же. Погребение или сожигание? М., 1898; Смирнов. Новый способ погребения умерших на Западе / Радость христианина. 1898. Июль—август; Баженов. Жечься или в земле тлеть? Кострома, 1909; М. Блауберг. Сожигание трупов / Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 60. 1909; Церковный вестник. 1906. № 20; 1909. № 45; Церковные Ведомости. 1909. № 22 и др.

науки, направленной к облечению человеческих страданий, требуется основательное знакомство с человеческим организмом, а это знакомство приобретается только путем такого рода экспериментов, то последние как нечто необходимое для достижения временного блага людей могут быть допущены с нравственной точки зрения. Однако христианское уважение к достоинству человеческого тела требует, чтобы эти эксперименты с телами умерших ограничивались пределами необходимости. Да и вообще следовало бы отдавать тела умерших людей под анатомический нож лишь в том случае, когда заранее, при жизни, получено от них согласие на то, или, по крайней мере, предварительное согласие их родственников. Исключение здесь может быть сделано только для самоубийц и тех, кто умер смертью преступника, т.е. человека, уже отчасти потерявшего свои человеческие права. В отношении же всех других, в том числе и бедных людей, это было бы насильственным и прямо оскорбительным посягательством на чужую собственность, так как и по смерти человек не перестает принадлежать жившему в нем бессмертному духу*.

Следующую, высшую и главнейшую обязанность христианской любви в отношении к умершим составляют молитвенное поминовение усопших, особенно же принесение бескровной жертвы Христовой за спасение их, а также разные благотворения, совершаемые в память их. Молитва за умерших так целесообразна и естественна, что она без всяких сторонних соображений и внушений, сама собою возникает в душе каждого истинно верующего человека, особенно же близкого к усопшему. Потому-то и сами умирающие при отшествии из земной жизни просят своих друзей и знакомых, согласно церковной песни, «непрестанно молиться о них Христу Богу, да не низведет их на место мучений, но да вчинит, идеже свет животный».

При всем том нужно признать, что в Священном Писании нет прямо выраженной заповеди о молитве за усопших, но это сделано «всепроницательною премудростию Божиею», как замечает один из выдающихся отечественных богословов, «может быть для того, чтобы в надежде на пособие, не обленились живущие ранее телесной смерти со страхом свое спасение соделывать»**.

Быть может на почве этой же сдержанности Откровения в данном пункте появились древние*** и новые**** противники учения о молитве за умерших, а также развилось римско-католическое учение о чистилище (промежуточном состоянии между смертью и днем

* Проф. А.А.Бронзов. Наши отношения к умершим / Церковный вестник. 1896. № 14. С. 444.

** Филарет, митр. Московский. Слова. Изд. 1873—1885. Т. III. С. 213. Бл. Августин. De haeres 53.

*** Арианин Аэрий. См.: Епифаний. Против Аэрия. С. 75, 3, 7.

**** Сектанты мистико-рационалистического направления (см.: прот. Н. Малиновский. Православное догматическое богословие. Т. III. Сергиев Посад, 1909. С. 681—700).

всеобщего суда) и чистилищных наказаниях для душ грешников, претерпеваемых ими с целью удовлетворения правде Божией. Злоупотребления, связанные в римской церкви с учением о чистилище, исказившем истинный смысл и значение молитвенного поминовения усопших, послужили одним из поводов к отвержению, хотя и нерешительному*, реформацией XVI века обычая молиться за умерших.

Хотя в Священном Писании и нет прямой заповеди о молитвенном поминовения усопших, однако это не значит, что в нем не имеется положительных данных для убеждения в необходимости и благотворности такого поминовения. Так, еще в Ветхом Завете было в обычае преломлять над умершими хлебы (Втор. 26, 14; Иерем. 16, 17) и при гробах их раздавать неимущим (Тов. 4, 17), а также по случаю смерти ближнего налагать на себя пост (1 Цар. 31, 13; 2 Цар. 1, 12; 3, 15), что, конечно, сопровождалось и соответственными молитвословиями. В книге Маккавейской рассказывается, что за павших на поле сражения воинов была принесена жертва (2 Мак. 12, 42—45). Иисус сын Сирахов наставляет: «Милость даяния (или дар алтаря, т.е. жертва Богу, или подаяние нищему)** да будет ко всякому живущему, но и умершего не лишай милости» (Сир. 7, 36). В книге пр. Варуха приводится и образчик молитвы за усопших: «Господи Вседержителю, Боже Израиля! услышь молитву умерших Израиля и сынов их, согрешивших пред Тобою... Не вспоминай неправд отцев наших» (Вар. 3, 4—5). Есть образцы подобной молитвы и в Новом Завете. Сам Иисус Христос, молясь пред крестною смертью Своею об оставляемых Им учениках, молил Отца Своего Небесного и о ниспослании им благ в будущей, загробной жизни, т.е. о том, что составляет предмет и наших молитв об умерших: «Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою» (Ин. 17, 24). Да и в молитве Своей словами: «Да приидет Царствие Твое» (Мф. 6 10) Он научает нас молиться, чтобы Царство Божие пришло во все области

---

* Сам Лютер признавал «законность благотворений за усопших, молитв о них и литургии за них». (См. у архим. Иннокентия «Облич. богословие». Т. III. § 292). В «Апологии аугсбургского исповедания» после отрицания евхаристической жертвы также говорится: «Мы знаем, что древние говорят о молитве за умерших, которую и мы не запрещаем» (non prohibemus) (см.: Libri simbolici ecclesiae evang. Ed. C.A.Hase. Lips. 1827. P. 274), хотя такая молитва реформацией не поощрялась и не поддерживалась. В современной еванг.-лютеранской церкви (См. «Краткий молитвослов». Изд. А.В. Ферман. М., 1906), а равно и в англо-американской (См. у Ал. Рождественского «Символ. и богослуж. кн. англ. церкви». Киев, 1908. С. 455—459; Пр. В.А. Керенского «Американск. еписк. церковь». Казань, 1908. С. 130), нет закона и обычая совершать общественную молитву за усопших; допускается и употребляется лишь частная молитва.

** См.: Филарет, митр. Московский. Слова. 1848. Ч. II. С. 23.

создания, стало быть и в царство умерших, до дня завершения. И если мы, ежедневно читая прошение молитвы Господней: «Да приидет Царствие Твое», молимся и за души всех неверующих в истинного Бога, умерших в неведении христианства, чтобы и к ним пришло Царство Божие, то не можем ли мы тогда просить об этом и за тех, с кем еще здесь, на земле, связаны были узами веры Христовой? Св. ап. Павел советует молиться за вся человеки (1 Тим. 2, 1). Он же, вспоминая о расположении к нему Онисифора, который, как догадываются на основании хода апостольской речи, к тому времени уже умер, молит Господа оказать дому его милость «в день он» (2 Тим. 1, 16—18).

Что же касается самого начала, или основания, христианского поминовения умерших, то таковым могут служить заповедь Христова о совершении таинства св. причащения в Его воспоминание (Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 23—26) и заповедь апостольская о молитвах друг за друга и за всех людей, без обозначения места, времени и обстоятельств их жительства, каковую заповедь, следовательно, можно относить и к молитвам за живущих в удалении от нас, за гробом. Ап. Иаков заповедует «молиться друг за друга, чтобы исцелиться: много может усиленная молитва праведного» (Иак. 5, 16). Ап. Павел увещевает «совершать молитвы за всех человеков», так как Бог хочет, чтобы все люди спаслись, и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 1 4). Не сказано: за всех людей, во плоти сущих, т.е. в этой земной жизни, а «за всех человеков»; к этому еще прибавлено: «Ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись, и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 3—4). Ап. Иоанн свидетельствует: «Мы знаем, что Он (Сын Божий) слушает нас во всем, чего бы мы ни просили, знаем и то, что получаем просимое от Него» (1 Иоан, 5, 15). По молитвам нашим Он дает, в частности, живот и брату, согрешающему «грехом не к смерти» (1 Иоан, 5, 16—17). А все, умершие с истинным раскаянием во грехах и с верою во Христа, свободны от смертного греха уже по тому одному, что они раскаялись, и, следовательно, молиться о них можно и должно, и молитва может быть благотворной для них. Что возможна молитва об усопших грешниках, а, следовательно, возможно и соответственное облегчение их участи, это подтверждается и словами Самого Спасителя. Говоря, что «хула, на Духа Святого не простится ни в сей век, ни в будущий» (Мф. 12, 31—32; Мк. 3 39), Он тем самым дает понять, что другие грехи могут быть прощены людям не только в здешней жизни, но и в будущей, загробной. Если же возможно прощение грехов в загробной жизни, то и должно молить о прощении таковых отшедшим братиям нашим, не повинным в хуле на Духа Святого.

Если в Священном Писании нет прямой заповеди о молитвах за умерших, то ее может заменять обычай молиться за усопших, существующий в Церкви от дней апостольских. Древние литургии, это средоточие христианского общественного богослужения

всех времен, начиная с литургии ап. Иакова, согласно свидетельствуют о молитвенном поминовении умерших как о древнейшем апостольском предании*. В древнейших чинах литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста, составленных по образцам литургий еще более древних, также находится моление об усопших, одинаковое или сходное с содержащимся в нынешних литургиях этих святителей**. В молитвах на день Пятидесятницы св. Василия Великого читаем: «Упокой души рабов Твоих, прежде усопших, на месте светле, на месте злачне, на месте прохлаждения: отоудуже отбеже всякая болезнь, печаль и воздыхание и учини духи их в селениях праведных, и мира и ослабления сподоби их: яко не мертвии восхвалят Тя, Господи, ниже сущии во аде исповедание дерзнут принести Тебе, но мы живии благословим Тя и молим, и очистительные молитвы и жертвы приносим Тебе о душах их»***. И св. Иоанн Златоуст в одной из бесед своих говорит: «Не напрасно установили апостолы, чтобы при совершении страшных тайн поминать усопших. Они знали, что от этого много им выгод и много пользы. Когда весь народ и священный лик стоит с воздеянием рук и когда предлежит страшная жертва, то как не умолим Бога, прося за них» (умерших).**** В другой своей беседе св. отец говорит собственно о пользе благотворения, совершаемого в память умершего грешника: «Но о нем ли не будем плакать, скажи мне? Его ли не постараемся исхитить от опасностей? Есть, подлинно есть возможность облегчить его наказание, если пожелаем. Так, если будем совершать за него частые молитвы; если будем подавать милостыню, то, хотя он сам был и недостоин, Бог услышит нас...

Из собственного его имения, из твоего, из чего хочешь, окажи помощь!.. Он не может предъявить собственных дел милосердия? Пусть будут хотя родственные... Таким образом, жена может ходатайствовать за него, с дерзновением предъявив за него потребное для спасения. Чем в больших он виновен грехах, тем более необходима для него милостыня. И не потому только, но и потому, что теперь она уже не имеет такой силы, но гораздо меньше. Не все равно, творит ли ее кто сам, или за него... Многие получили пользу от милостынь, совершаемых за них другими. Если они и не совершенно помилованы, то, по крайней мере, получили некоторое утешение»*****.

Впрочем, св. отцы и учители церкви, говоря о благотворности молитв и приношений наших за усопших, всегда предполагают в

---

* См.: Собрание древн. лит. восточных и западных. В русск. перев. Вып. 1. СПб., 1874. С. 182—183. Вып. III. СПб., 1876. С. 34. Вып. V. СПб., 1878. С. 62.

** Собр. древн. лит. Вып. II. СПб., 1875. С. 72, 88, 128.

*** См.: Цвет. Триодь. Послед. на день Пятидесятницы.

**** Беседа III на посл. к Филипп. Т. XI. С. 248. Изд. СПб дух. Академии.

***** Бес. 21 на Деян. Апост. Т. IX. С. 205—207. Изд. СПб дух. Академии.

последних восприимчивость к этому, правую веру, истинное раскаяние и хотя некоторые начатки добра, которые под влиянием нашего молитвенного поминовения их могут мало-помалу развиться и принести свои плоды. Так, св. Дионисий Ареопагит пишет: «Молитвы святых и в сей жизни, а не только по смерти, действительны для тех, кои достойны святых молитв».* Бл. Августин особенно боролся с тем грубым пониманием очистительного значения милостыни, творимой в память умерших, по которому как бы забывают самое важное во всякой добродетели — душевное расположение, и все внимание сосредоточивают на мысли об искупительном значении подаяния самого по себе. «Само собою понятно, — пишет бл. отец, — что те, которых праведники принимают в вечные обители, не бывают настолько добродетельны, чтобы самая жизнь их могла заслуживать помилования без ходатайства святых, и потому на них тем очевиднее милость превозносится над судом. Однако на этом основании не следует думать, чтобы в вечные обители принимался человек самый преступный, нисколько и никогда не изменивший своего образа жизни на лучший или более терпимый, благодаря тому, что снискал благоволение святых маммоною неправды, т.е. деньгами, или богатством».**

Естественно, поэтому иногда спрашивают: о всех ли умерших можно и должно творить молитвенное поминовение с надеждой на благотворность поминовения или не о всех? «У Господа милость, — говорит св. псалмопевец, — и многое у него избавление» (Пс. 120, 6). Поэтому общий ответ на поставленный вопрос может быть один: в воле Божией находится — принять или не принять молитвы за тех или других из усопших. Что же касается того, за всех ли умерших можно и должно молиться, то Церковь как особого рода общественная организация с своим собственным жизненным миросозерцанием, с своими порядками, правилами (дисциплиной) и целями, отличающими ее от всех других организаций, может возносить свою всенародную молитву лишь за тех усопших, которые умерли в раскаянии и общении с нею. Не касаясь здесь вопроса о возможности спасения для умерших вне общения с Церковью, мы во всяком случае должны признать, что путь спасения нам указан христианством через Церковь и совершенно ничего не открыто о каком-либо ином пути для человека после его смерти. Поэтому-то Церковь и прекращала свои общенародные молитвы за лиц умерших вне общения с ней, не обрекая, впрочем, этим их на вечное осуждение и погибель, но только предавая их суду, а паче милосердию Божию***; ибо, по слову ап. Павла,

* Дионисий Ареопагит. Церк. иерархия. Гл. VII.

** О граде Божием. Кн. XXI. Гл. 27. С. 337—338.

*** Филарет, митр. Московский. Разговор между испытующим и уверенным. Ср.: Никанор, архиеп. Херсонский. Послание / Чтение любителей дух. просвещения. 1891. Май—июнь. С. 284. Есть, впрочем, в нашей богословской литературе попытки и противоположного решения данного вопроса. (См.: В.А.Соколов. Можно ли и должно ли

«внешних судит Бог» (1 Кор. 5, 13). Замечательно, что тот же самый св. Иоанн Златоуст, который весьма настойчиво выяснял возможность и даже необходимость церковных молитв за людей живых, находящихся вне Церкви,* рассуждает иначе, когда идет речь о таких людях уже умерших. Сказав о спасительности возносимых Церковию молитв за усопших, св. отец прибавляет: «Но это говорим о тех, которые скончались в вере». Даже умершие в состоянии еще оглашения, по нему, лишены такой молитвенной помощи, и он советует подавать за них бедным в надежде, что это может доставить им некоторую отраду**. Св. Феодор Студит воспретил поминать в церковных молитвах одного еретика, умершего вне общения с Церковью***. И в разных древних литургиях, содержащих обычно молитвы за живых заблудших об их обращении, мы совершенно не встречаем молитв о людях умерших вне общения с Церковью. Со времен глубокой древности на литургии возносится церковно-общественная молитва лишь «о иже в вере почивших»... и о всяком дусе праведном, в вере скончавшемся», за «всех усопших о надежде воскресения живота вечного»****. Но не совершает и не может совершать св. Церковь заупокойной общественной молитвы ни за тех, которые никогда не имели веры в Искупителя (Мк. 16, 16), ни за тех, которые при жизни явно и сознательно отпали от Церкви и умерли вне общения с ней (Евр. 6, 4—16; 10, 26—29), каковы отступники от христианства, повинные в хуле на Духа Святого (Мф. 12, 30—32; Мк. 3, 29; Лк. 12, 9—10) и в грехе к смерти (1 Ин. 5, 16), вообще — все те, к которым относятся как слова Спасителя: «...если и Церковь не послушает, то да будет он тебе как язычник и мытарь» (Мф. 18, 17), так и заявление ап. Павла, что если бы даже апостолы или ангел с неба стал благовествовать людям не то, что они благовествовали, да будет анафема (Гал. 1, 8)*****. Открытое объявление человека

---

молиться в церкви за усопших инославных / Богословский вестник. 1906. Январь).

* См.: Беседа 6 на 1 посл. к Тимофею. Т. XI. Кн. 2. С. 658—659. Изд. СПб дух. Академии. 1905. Ср.: св. Ириней Лионский. Пять кн. против ересей. Кн. 3. Гл. 25. Соч. СПб., 1908. С. 316; св. Иустин Философ. Разговор с Трифоном иудеем. Гл. 18. Памятники древн. христианской письменности. Т. III. М. 1862. С. 172. Правила св. соборов с толкованиями. Вып. V. М. 1903. С. 591. Православное Исповедание кафолич. и Апост. Церк. Восточной. Ч. I. Ответ на вопрос 92.

** Беседа 3 на посл. к Филипп. Т. XI. С. 248.

*** Добротолюбие. Т. IV. М. 1889. С. 643.

**** Чин литургии Иоанна Златоуста. То же и в чине литургии Василия Великого.

***** Это указание апостола, по словам преосвящ. Феофана, служило и служит для Церкви правилом и руководством, как поступать с благовествующими иначе, или лучше с зловещающими и с теми, которые сами охотно им последуют. Смысл анафемы тот, что подвергшийся

отпавшим от Церкви может иметь большое значение не только для него самого, разумеется, еще при его жизни, но и для других людей. «Обличение нечестия», по разъяснению св. Афанасия Великого, «служит и желающим дает повод к благочестию здоровой о Христе вере»... Осуждение нечестия есть достаточное уже ко благочестию ведение»*. Наконец, не совершает Церковь молитвенного поминовения и за вольных самоубийц, не отказывая, однако же, в своих молитвах тем из них, которые лишают себя жизни в душевном расстройстве и безумии, но не в грехе малодушия, под влиянием обиды или по какому-либо другому случаю**.

Но если вообще не допустимы в Церкви общественные молитвы за умерших вне общения с ней, то не возможны ли за таких людей молитвы частные, или домашние? Для частной молитвы, исходящей от «милующего сердца» великих подвижников христианства***, нет и не может быть никакого запрета. Опытные в духовной жизни люди находили такую молитву за умерших, не принадлежащих к Церкви, возможной, сами так молились и такие же наставления давали другим. Известный подвижник Востока, св. Макарий Великий, совершал молитву даже за языческих жрецов. В «Синоксаре» мясопустной родительской субботы рассказывается, что однажды преп. Макарий, найдя по пути в пустыне сухой череп языческого жреца, спросил его: «Бывает ли когда во аде какое-либо чувство утешения?» — и череп ответил ему: «Большое облегчение имеем, когда ты, отче, молишься за усопших», — и св. отец стал еще более молиться о них.**** Каково было содержание его молитвы за язычников и когда она совершалась, об этом в рассказе ничего не говорится. Но во всяком случае, если бы это была общецерковная молитва, пригодная для исполнения всеми, то о содержании ее должны были сохраниться сведения, и сам Макарий, естественно, научил бы ей других, как это сделано им, например, относительно молитв утренних и на сон грядущий, вошедших во всеобщее употребление. Очевидно, что это была частная молитва, совершаемая в тайной клети сердца преподобного. По вопросу о частных молитвах за людей, умерших вне общения с Церковью, высказывался в благоприятном смысле и преосвящ. Феофан. Одно лицо обратилось к нему с вопросом, как поминать умерших

---

ей извергается из Церкви и, становясь вне Церкви, не только лишается ее благодати, но и подвергается всем последствиям безблагодатия, которое вне Церкви. (Толкование послания св. ап. Павла к Галатам. М. 1880. С. 64).

* Творения. Ч. II. Изд. 1902. С. 104.

** 14 канонич. ответ св. Тимофея Александрийского. Правила св. отцов с толкованиями. М., 1884. С. 530—532. См. др. цитаты. С. 343, прим. 2.

*** Св. Исаак Сирин. Творения. Слово 48. Сергиев Посад, 1911. С. 205—206.

**** Ср.: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 1845.

в сектантстве родителей. «В своей частной молитве, — писал ему еп. Феофан, — поминайте их и молитесь о них, обращаясь к беспредельной милости Божией и ей предавайте их участь. В церкви же нечего их поминать. Церковь молится о чадах своих, да сохраняют веру свою и преуспевают в ней, о сущих же вне Церкви молится — обратить их к вере и присоединить к Церкви. Как обращение сие должно совершиться здесь на земле, то и сила сей молитвы ограничивается пребыванием на земле тех, о коих идет молитва... Предайте Богу участь родителей своих и молитесь о них в своей частной молитве — сотворить с ними по Божию милосердию и по вере вашей в сие милосердие»*. Другой великий русский подвижник, оптинский старец о. Амвросий, имел случай дать подобный же совет по поводу молитвы за самоубийц. Одной монахине он писал, что по церковным правилам поминать самоубийцу в церкви не следует, а сестра и его родные могут молиться о нем келейно, как оптинский же старец Леонид (в схиме Лев, сконч. в 1841 году) разрешил одному из почитателей своих, Павлу Тамбовцеву, отец которого кончил жизнь самоубийством. Выпиши эту молитву и дай ее родным несчастного. Нам известны, прибавляет о. Амвросий, случаи, когда молитва Леонидова многих успокаивала и утешала, и оказывалась действительною перед Господом**.

В рассуждениях о молитве за усопших нередко задают еще вопрос: возможна ли церковно-общественная молитва за усопших — инославных христиан? В нашей русской церкви действующими распоряжениями св. Синода разрешается православным священникам провожать до кладбищ в ризах и опускать в землю при пении «Святый Боже» тела умерших инославных исповеданий (католического, реформатского и лютеранского), если не окажется вблизи их духовных лиц, в уважение к тому, что люди этих исповеданий «учение евангельское содержат и надежду полагают в Христе Спасителе всего мира»***. Отпевание иноверных христиан по чину православной Церкви может быть совершаемо только в случае обращения их в православие и после исповеди их пред православным священником****. Такая практика нашей Церкви согласна

---

* Собр. писем еп. Феофана. Вып. III. М., 1898. Письмо 479. С. 128—129.

** Собр. писем Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. Вып. II. Сергиев Посад, 1909. Письмо 338. С. 106. Самая молитва старца Леонида напечатана в 1 приложении к его жизнеописанию / Душеполезное чтение. 1901. Т. 1. С. 332.

*** Указ св. Синода от 24 августа 1797 года. 1-е Полное Собрание законов. № 18110. Это распоряжение Синода с теми или иными дополнениями повторялось затем в его определениях 20 февраля 1890 года, 3 августа 1817 года, 10 июня 1818 года, в определении 10—15 марта 1847 года с дополнениями, предложенными митр. Филаретом и, наконец, в определении 28 января 1904.

**** Указы св. Синода 1727 года, июля 20, и 1730 года, мая 22.

с заповедью ап. Павла, не дозволяющей иметь религиозного общения с людьми, не следующими истинному учению Христа (Тит. 3, 10) и заветам апостольским (2 Фесс. 3, 14—15), и подтверждается многими правилами древне-вселенской Церкви (10 и 45 апост. пр.; 6 и 33 прав. Лаодик. соб. и др.)*.

Недопущение Церковью общенародной молитвы за усопших иноверцев-христиан происходит не от недостатка веротерпимости и любви к ближним с ее стороны, как это некоторым представляется, а оттого, что, по словам св. Григория Богослова, она не должна «заключать мира во вред учению истины, уступая что-нибудь ради славы именоваться снисходительными»**. Ни одна Церковь (не только православная) не может допустить к общению с собою лиц, к ней не принадлежащих, в таинствах и священных обрядах, без отрицания самой себя***. Допустить полное безразличие в церковном общении между людьми разных исповеданий со стороны церкви значило бы самым делом признать, что для спасения совершенно безразлично, к какому бы вероисповеданию кто ни принадлежал. Такое признание было бы не выражением любви к ближним, а холодно-равнодушным попустительством, только прикрывающимся именем христианской любви. «Иное дело терпеть вблизи себя заблуждающихся, — пишет преоовящ. Иоанн, — ожидая их добровольного обращения и заботясь о том, чтобы иметь с ними внешнее (гражданское) общение, иное — вступать с ними в безразличное общение в вере, что уже значит не их обращать в православие, а самому сомневаться в нем»****.

Надобно принять в соображение и то, что совершение церковных заупокойных служб по скончавшимся иноверцам было бы неуместным и бесцельным. Чин церковного погребения есть сознательная молитва определенного содержания, и уже в силу этого она не может быть применяема к усопшим всех без различия исповеданий. Применение церковного отпевания ко всякому христианину независимо от его вероисповедания показало бы, что самому содержанию заупокойных молений не придается никакого значения, и Богу можно петь что угодно, не справляясь с смыслом молений. По словам одного из историков церковного богослужения, в православном обряде погребения среди умиленнейших молитв

---

* Прав. св. Апостол. с толкованиями. М., 1901. С. 10—11; 84—85. Прав. св. поместн. соб. с толков. М., 1880. С. 213,243—246.

** Творения. Ч. IV. М., 1844. С. 36.

*** «Дорожа своим достоинством, — пишет, например, один из лучших католических канонистов, — церковь, предоставляя окончательную участь почивших суду Божию, не может, однако, изменить своему основоположению, состоящему в том, чтобы не предлагать своих услуг даже и в случае смерти тех, которые отвергали общение с нею (церковью) при своей жизни» (Walter. Lehrbuch d. Kirchenrechts. Bonn. 1871. S. 722).

**** Опыт курса церковного законоведения. Т. 1, СПб., 1851. С. 191—192.

ко Христу происходят трогательные обращения к собравшимся на гроб иногда от лица умершего*.

Конечно, под формой этих обращений в уста почившего вкладываются мысли и чувства, которые он мог высказать в качестве члена своей Церкви им — своим собратьям по вере, а не иноверцам. Но обращения от лица скончавшегося члена Церкви в погребальных песнопениях происходят не только к оставшимся живым ее сочленам, но и к Самому Христу Богу и к предстательству перед Ним Богоматери, чтобы Она умилостивила Его за душу, в православной вере отшедшую. Неужели же можно обращаться с подобной молитвой к Божией Матери относительно усопших иноверцев, особенно таких, которые отвергают и самые молитвы за умерших (лютеране и реформаты). «Не странно ли было бы, — пишет митр. Филарет, — навязывать им духовную помощь, которой они не требуют и которой они и существования не признают? Какую цель могут иметь молитвы о таких усопших, разве глумление лютеранских и реформатских догматиков?»**

Впрочем, по отношению к некоторым отдельным лицам из усопших инославных христиан, именно «имевших уважение и веру к православной Церкви, но скончавшихся вне единения с нею, в утешение «присных верных», церковной властью дается разрешение творить молитву и по чинопоследованию православному, но «не открытую в церкви, с которой они открыто не соединились в жизни, а поминовение на проскомидии и панихиды в доме»***.

В православной Церкви от времен апостолов существует обычай поминать умерших преимущественно в третий, девятый, сороковой день по смерти, а также по окончании года (в день кончины)****. Объяснение этого обычая одни из церковных учителей

---

* О. Флоринский. История богослужебных песней православной восточной Церкви. М., 1860. С. 162.

** См.: Правила о действовании православных священников при погребении умерших р.-католического, лютеранского и реформатского исповедания. 1847. 25 февраля. Собр. мнений и отзывов митр. Филарета. Т. VI.

*** См.: Собр. мнений и отзывов Митрополита Филарета. Т. VI. С. 277—278. Ср.: определение св. Синода 1904 года / Церковные ведомости. 1906. № 28. Подробнее сказано о молитвах за умерших инославных христиан у прот. Н. Малиновского (Православное догматическое богословие. Т. III. С. 692—700). Здесь же указана и литература этого вопроса (С. 692, прим. 2). В дополнение к этой литературе мы можем назвать статью в «Церковных ведомостях» 1911 года под заглавием «О молитвах православной Церкви за умерших инославных христиан» и на брошюру Е.Н. Воронеца «Как и где молить Бога об усопших христианах неправославной церкви?». Харьков, 1914.

**** Св. Иоанн. Дамаскин. Слово об усопших / Христианское чтение. 1827. С. 323. Ср.: Камень веры. Ч. I. Гл. 3. Обычай поминать усопших в известные дни по своему началу восходит даже ко временам

находят в постепенном разложении тѣла умершего по законам естества*; другие — в состоянии души, в продолжение сорока дней странствующей по мытарствам, пока, наконец, в сороковой день Небесный Судия не определит ей известной участи до последнего суда**; еще другие — в других весьма важных событиях и обстоятельствах. Так, третины напоминают нам о тридневной смерти Первенца из мертвых; девятины — о девяти чинах ангельских, предстательством коих душа усопшего по молитвам Церкви может быть сопричислена к лику святых и ангелов. Сороковины, или сорокоусты, установлены по особенному уважению к сороковому дню, в который оплакивал Израиль Моисея, и в который Сам Господь по воскресении Своем из мертвых в последний раз явившись апостолам, вознесся на небо, дабы и усопший удостоился светлых обителей блаженства. Годины, наконец, установлены в память кончины самого умершего как для рождения его для новой жизни, и, следовательно, для напоминания нам, чтобы наша любовь к нему не старелась, а с каждым годом обновлялась***.

При поминовении умерших по древнему обычаю употребляется коливо, или кутия, приготовляемая из пшеничных зерен, подслащенных медом и украшенных разного рода плодами****. Пшеничные зерна, как и всякие зерна и семена, служащие символом жизни (Ср. Ин. 12, 24; 1 Кор. 15, 36—38), указывают на то, что умерший жив душою и некогда, подобно посеянному в земле зерну, снова восстанет и телом; а зерна подслащенные означают сладость вечной жизни для людей добродетельных, внушая нам, чтобы мы не прилеплялись к земному, но стремились к небесному*****.

Мы скорбим у могил своих присных, но позволительно ли с христианской точки зрения скорбеть и плакать об умерших?

---

дохристианским (См.: С. Карпов. Исторический обзор поминальных дней у древних и новых народов. Тамбов, 1874). Древние евреи поминали и оплакивали своих умерших в течение трех, семи и тридцати дней после их смерти (Чис. 19, 11—12; 20, 29; Втор, 34, 8; 1 Цар. 31, 13; Сир. 22, 13).

* Триодь Пост. Синаксарь на субботу мясопустную.

** Макария Алекс. Слово об исходе души / Христианское чтение. 1831. Ч. 43. С. 126—131.

*** Постан. Апостольские (Кн. VIII. Гл. 42) и Новая Скрижаль. Ч. IV. Гл. 23. § 2.

**** О древности этого обычая можно судить из читанной за умерших молитвы св. Афанасия Великого, хотя не дошедшей до нас, но упоминаемой Вальсамоном, патриархом Антиохийским XII века (см. толков. Вальсамона на 4 правило Апостольское. Прав. св. Апост. М., 1901. С. 7).

***** Кроме цитир. сочинений о молитвенном поминовении умерших можно указать еще на следующие: С. Потехин. О молитвах за умерших / Миссионерское обозрение. Прилож. Кн. 4. 1900; О необходимости и спасительных плодах поминовения усопших. 1892. Изд. Афон. русск. Пантел. мон. и др.

«Касательно родных, — замечает по этому поводу преосвящ. Феофан, — надо не скорбеть, подобно неимущим упования, хотя и нельзя быть равнодушным»*. Скорбеть об умерших и оплакивать разлуку свою с ними — дело естественное. И слово Божие не возбраняет плача по усопшим, умеряемого духом веры (Сир. 38, 16 —23. Ср. Ин. гл. 14), напротив, представляет пример сетования даже праведников над своими близкими покойниками (Быт. 23,2; 50,1—3, 10). Сам Иисус Христос отдавал дань этой скорби и проливал слезы, и евангелист свидетельствует, что Он плакал у гроба друга Своего Лазаря, и не осуждал ни скорби Марии, сестры его, когда она плакала о брате своем (Ин. 11, 33—36), ни печали Марии Магдалины, когда она в пасхальное утро стояла у гроба своего Учителя и плакала (Ин. 20, 11, 15). При погребении Стефана, первого христианского мученика, «мужи благоговейные сделали великий плач по нем» (Деян.8, 2).

Но мы не должны «скорбеть, как прочие не имеющие надежды» на вечную жизнь (1 Фесс. 4, 13). «Наклонные к излишней печали не должны», по словам св. Василия Великого, «указывать на слезы Господа. Ибо слезы предложены нам не в закон, предписывающий плакать, но в самую пристойную меру и в точное правило, по которому должны мы, оставаясь в пределах естества, переносить скорбное честно и благопристойно... Душе слабой и ни мало не укрепляемой упованием на Бога свойственно через меру надрываться и падать под тяжестью скорби... Предоставь поступать так не имеющим упования»**.

Черезмерность горя и отчаяния в этом случае может, так сказать, наносить удар самой вере и представляет нечто в роде открытого отречения от нее. Если когда, то именно в этот скорбно-торжественный момент, пред лицом смерти, и нужно христианину показать, что он достоин своей веры. «Я не запрещаю печали, — говорил св. Иоанн Златоуст, — но запрещаю только черезмерность скорби»***. Уже во избежание всяких нареканий со стороны язычников мы должны воздерживаться от черезмерных внешних проявлений скорби. Мы плачем, а язычники говорят: какой же смысл имеет то учение о воскресении, которое у них постоянно на устах»?**** Допуская законные проявления скорби, Златоуст настойчиво изобличал такие выражения ее, которые отзывались язычеством. «Будем плакать, — говорил он, — но без нарушения благопристойности, как-то не будем рвать себе волос, обнажать рук, терзать лицо, надевать черные одежды, а только будем в душе тихо проливать слезы... Сии слезы — следствие нежной любви, а те происходят от безумной страсти»*****. В другом месте св. отец пишет:

* Начертание христианского нравоучения. С. 419.

** Творения. Изд. 3. Ч. IV. Сергиев Посад, 1892. С. 56—57.

*** Беседа об усопших.

**** Беседа об усопших. Ср. на посл. к Евр. IV.

***** Беседа 4 на посл. к Филип. Т. XI. Не допускал черных одежд в знак траура и св. Киприан в «De Moralitate», 20.

«Даже и еллинские мудрецы (стоики), хотя не знают ничего о воскресении, однако же находят для себя утешение, говоря: переноси мужественно, случившегося нельзя переменить и исправить плачем. А ты, слушая высочайшие и назидательнейшие истины, не стыдишься малодушествовать больше оных? Мы не говорим тебе: переноси мужественно, поелику случившегося переменить нельзя; но говорим: переноси мужественно, ибо несомненно, что умерший воскреснет»*. В этом случае нужно подражать тому, как относятся к смерти истинные отшельники в монастырях. «И в монастырях, — говорит св. Златоуст, — также умирают; иноки так же умирают, как и другие люди, но смерть для них не есть уже смерть. При звуке песнопений сопровождают они умерших, и самого погребения они даже не называют тем именем, под каким оно известно у нас. Они называют его не выносом (ἐκφορὰ), а своего рода торжеством — προπομπὴ (т.е. торжественным шествием, направляющим к месту вечного упокоения со святыми). Когда им возвещают о кончине одного из них, они исполняются радости и счастья; что я говорю? никто из них даже и не осмелится сказать: такой-то умер. Они, говорят: он упокоился — τετελείωται, совершил свой путь»**. Вот истинный образ христианской кончины.

Долг христианской любви и уважения к умершим выражается и в некоторых других благочестивых действиях. В этом отношении наш долг «или совсем не говорить об них, или говорить одно хорошее, но никак не злословить и не осуждать»*** (aut bene, aut nihil de mortuis dicere). «Щади своих ближних, особенно же мертвых, — говорит св. Григорий Богослов, — которые все оставили и не могут ничего тебе сделать»****. Тем более мы должны сохранять добрую их память в потомстве (Пс. 111, 6—7; Притч. 10, 7; Сир. 44, 13; Мф. 26, 13), защищать их честь в случае несправедливого нападения на нее, продолжать их дело к преуспеянию Царства Божия на земле, с благодарностью вспоминать об их добре и стараться подражать их добрым качествам (Евр. 13, 7), свято исполнять посмертную волю их, выраженную или словесно, или в письменном завещании, если только в этом нет ничего противного чувству совести и требованиям добродетели (Гал. 3, 15). И все это в надежде свидания с ними в вечных обителях, где мы при известных условиях будем встречены и приняты друзьями, которых мы приобрели себе на этом свете (Лк. 16, 9).

Так как мы состоим в тесной духовно-физической связи не только с предшествующими нам поколениями, но и с последующими, то наша любовь должна обнимать и потомков, и в числе их как тех, которые растут на наших глазах, так и еще имеющих

* Беседа 31 на Матфея. Т. VII.

** На 1 Тим. XIV.

*** Еп. Феофан. Начертание христианского нравоучения. С. 419.

**** Творения. Ч. I. С. 363.

родиться. Ведь всем известно, что нынешнее поколение во многих отношениях, с одной стороны, живет наследством (материальным и духовным), полученным им от прежних поколений, с другой — обязано уплачивать долг, оставленный ему последними. Отсюда мы должны заботиться каждый о своем потомстве, чтобы передать ему доброе наследство.

Первая забота наша в отношении к детям и потомкам состоит в том, чтобы сохранить и приумножить для них силы — физические и духовные. Только народ, передающий из поколения в поколение крепость телесную и даровитость духовную, может надеяться на свою долговечность, на самостоятельность и видную деятельность в истории человечества. Опыт веков говорит, что унаследование потомством этого народного богатства обусловливается правильной и простой жизнью, трудолюбием, умеренностью, воздержанием и нравственной чистотой предков.

Не менее усердно нам следует заботиться и о том, чтобы сохранить для нашего потомства святую веру и благочестие, добрые нравы, назидательные обычаи и предания. Не эту ли заботу по отношению к потомкам имел в виду и св. псалмопевец, когда в пророческом созерцании своем говорил: «Потомство мое будет служить Ему (Господу), и будет называться Господним во век. Прийдут и будут возвещать правду Его, которые родятся, что сотворил Господь» (Пс. 21, 31—32). Образец же подобной заботливости о тех, кто будет жить после нас, представляет нам ап. Петр, когда говорит: «Справедливым почитаю, доколе нахожусь в этой телесной храмине, возбуждать вас напоминанием, зная, что скоро должен оставить храмину мою, как и Господь наш Иисус Христос открыл мне. Буду же стараться, чтобы вы и после моего отшествия всегда приводили это на память». (2 Петр. 1, 13—15). По примеру апостола и мы, вместе с ним унаследовавшие ту же самую веру Христову, должны заботиться о том, чтобы оставить своим детям нечто такое, чего они могли бы твердо держаться (Ср. 2 Фесс. 2, 15) к своему вечному и временному благополучию (Ср. 1 Тим. 4, 8), когда нас самих уже не будет с ними. И если бы мы совершенно ничего другого не могли оставить детям в наследство, кроме христианского наставления и честного имени, то и это уже будет им в благословение Божие, споспешествующее всякой доброй деятельности и всякому преуспеянию. «Ибо Бог в роде праведных (Пс. 13, 5), — говорит псалмопевец; «Я Господь, Бог твой.., творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои», — сказал еще в пустыне Аравийской Сам Бог народу Израильскому (Исх. 20, 5—6).

Но, стараясь передать своим потомкам самое лучшее наследство, мы в то же время должны остерегаться, чтобы через свои многочисленные и разнообразные пороки, физические и нравственные, не впасть в тяжкий и неоплатный долг перед потомством,

которое поневоле обязано будет уплачивать его. Еще в Ветхом Завете Сам Бог говорил Израилю: «Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня» (Исх. 20, 5). И действительно, нередко случается, что последующие поколения страдают за грехи отцов своих, «Сколько прошло этих поколений, и сколько еще пройдет, — замечает по этому поводу архиеп. Амвросий, — мы счесть не можем, но пора иметь и жалость к ним»*. Поэтому ко многим безбожным словам, какие когда-либо произносились на земле, надобно отнести и пресловутое изречение из эпохи Людовика XV: «После нас хоть потоп»**.

## LXI
## Любовь к безличной твари

Спрашивают: возможна ли любовь к безличной твари? Хотя, конечно, о любви к безличным тварям не может быть речи в том же самом смысле, как о любви к личным созданиям, однако никто не станет оспаривать возможность и любви к неразумной природе, вовсе не почитая поэтому твари выше Творца.

Христианское учение о природе и отношении к ней человека составляет противоположность древне-языческим религиозным и философским учениям, по которым безличная природа признавалась то божеством (языческий оптимизм), то самобытным нравственно-злым существом, служившим источником греха и страданий на земле (языески-аскетический пессимизм).

По богооткровенному учению (в противоположность этим учениям древних языческих религий и философских систем) Творец природы отпечатлел Себя на всем создании Своем. Но в видимой природе Он отпечатлел Себя так, как, например, художник отпечатлевает себя в своих произведениях. Образы художественных произведений находятся в душе художника и, воплощаясь вне его в известные формы, указывают на свойства таланта его. Подобным образом идеи Творца выражаются в Его творениях, почему весь видимый мир в своих красотах и относительных совершенствах (Быт. 1, 31) носит на себе отражение, хотя и бессознательно,*** Его невидимых бесконечных совершенств, Его вечной силы и Божеского достоинства (Рим. 1,20). Но человек не есть только воплощение идеи Творца своего.

Он отображает в себе самое существо Божие. Бог создал его по образу Своему (Быт. 1, 27). А так как «Господь праведен во всех Своих путях и благ во всех делах Своих» (Пс. 144, 17. Ср. ст.

* Архиеп. Амвросий. Слово о наших обязанностях в отношении к потомству. Полн. собр. проповедей. Т. III. Харьков, 1902. С. 104.

** Мартенсен. Т. II. С. 285.

*** Проф. А.Беляев. Любовь Божественная. Изд. 2. М., 1884. С. 122.

9), то и человек, поставленный Творцом господином и владыкой внешней природы (Быт. 1, 26, 28; Пс. 8, 7—8), в своих отношениях к ней должен подражать своему Создателю, образом Коего он является на земле, полагая в основу этих отношений те же начала справедливости и любви Божией. Следуя этим началам, он не может поступать с природой по произволу, но обязан относиться к ней в согласии с мыслями Творца, т.е. согласно с данным ей при творении назначением, а равно и со своим собственным человеческим достоинством.

Как же, в частности, человек должен относиться к земным тварям? Человек создан для высокой цели — для богоуподобления (Ср. Мф. 5, 48). Внешняя природа, а в том числе и животные и пр., все это создано для человека как венца творения, высоко поставленного над остальными тварями (Ср. Мф. 16, 26; Лк. 12, 7, 24). Следовательно, все животные и вся вообще природа прежде всего служат человеку как бы некоторым средством для его нравственных целей. Но справедливый и добрый человек и к орудиям своей деятельности, и к средствам своей жизни относится бережно, осторожно, любовно, не злоупотребляя ими, не направляя их туда, куда не следует. Иначе эти средства не только не помогут ему в его нравственном развитии, но даже могут испортить, развратить его сердце. Один русский князь, в детстве для забавы мучивший домашних животных, в зрелом возрасте стал играть жизнью людей. Бог не хочет смерти и мучения тому, кто живет, а каждому из живых существ соизволяет короткую жизнь, короткую радость и наслаждение жизнью, к каким кто способен (Иов. 4,10—11; 38,41; Пс. 49, 10—12; 103,10—30; 114,15—16; 146, 9; Мф. 16, 26; 10, 29), и это при всей суете, при всем взаимном стенании и «мучительстве», каким покорилась тварь, при том «рабстве тлению», от которого она освобождена будет не ранее, как когда откроется величественная «свобода славы детей Божиих» (Рим. 8, 21). Особенное применение находит это в нашем обращении к животным, к которым мы должны иметь естественное сострадание, насколько они, хотя и не с самосознанием, но все же с сознанием, могут чувствовать как удовольствие, так и боль. Св. Иоанн Златоуст о милосердии к животным говорит: «Что удивительного, если мы оказываем милосердие людям? Мы и зверей милуем... И если при виде львенка мы несколько трогаемся, то гораздо более при виде однородного»*. На вопрос «что такое сердце милующее?» преп. Исаак Сирин отвечает: «Возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы. От великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и от великого страдания сжимается сердце его, и не может оно вынести или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпевае-



* Беседа 4 на посл. к Филип. Изд. 1857. С. 79—80.

мых тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и были помилованы, а также и о естестве пресмыкающихся молится с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его до уподобления в сем Богу»*.

Впрочем, что уже говорить о христианстве, если еще в Ветхом Завете ясно сознавалось, что человек должен правильно пользоваться дарованными ему правами господства над природой и бессловесными, не злоупотребляя этими правами. Целесообразность законов Моисея об обращении с животными и всеми вообще земными тварями, дышащих гуманностью и кротостью, для охранения жизни на земле очевидна для всех и каждого: ни полезные растения, ни скот не должны подвергаться уничтожению от взаимной вражды между людьми (Исх. 23, 45; Втор. 20, 19), не должно ослаблять животных и растений через скрещивание разных пород (Исх. 19, 19), не должно убивать птиц в период деторождения (Втор. 22, 6—7), не должно пахать на паре животных разной силы (Втор. 22, 10) и проч. Эта ветхозаветная точка зрения не устарела и в настоящее время, и ее не худо применять к вопросам об охоте за хищными и дикими животными, о держании животных в неволе, о вивисекции и тому подобных явлениях, сплошь и рядом встречающихся в обыденной жизни.

Вопрос об охоте при свете христианства без труда разрешается. Вообще говоря, надобно щадить даже и диких животных (вышедших из повиновения человеку по вине его же самого — Рим. 8, 20). Однако насколько охота имеет целью удовлетворение человеческих потребностей или уничтожение вредных и опасных для нас животных, она нравственно позволительна, хотя и в таких случаях требуется от нас благоразумие, умеренность и разборчивость как в видах сохранения молодых и потому не могущих приносить нам пользы животных, так и ввиду того, что даже те из животных, какие кажутся нам вредными, сотворены с доброй целью — для пользы целого; вредные для нас полезны для других и составляют необходимое звено в цепи творения Божия, где нет ни одного животного, которое было бы напрасно призвано к жизни (Быт. 1, 31. Сир. 39, 19—22; 30—33; 37—41). Поэтому тот поступает безрассудно и недостойно человека, кто убивает и истребляет их более, нежели сколько нужно для его самосохранения и безопасности (Исх. 21, 28—29; 35—36)**. Но вовсе нельзя уже оправдать, с

* Слова подвижнические. М., 1858. С. 299.

** «В Бозе почивший великий архипастырь, московский митр. Филарет, — пишет архиеп. Амвросий, — после служения в одном монастыре вошел в келию архимандрита и увидел на окне тарелку с отравленными мухами, и, указав на нее архимандриту, сказал ему: «Вот ты попробуй оживить их!» Что он хотел сказать этим? «То, — отвечает архим. Амвросий, — что не надобно равнодушно отнимать жизнь

христианской точки зрения, охоты единственно ради ее самой, ради потехи или для пустого времяпрепровождения, что особенно приложимо к так называемой псовой охоте, травле петухов, боям быков и некоторым другим грубым удовольствиям. Люди, не совсем загрубелые, способны чувствовать укоры совести при виде последних судорог убитых ими животных. Вальтер Скотт признавался на закате своих дней: «Теперь я уже не хожу на охоту; хотя прежде я был хорошим стрелком, но в некотором отношении я чувствовал себя при этом удовольствии не совсем хорошо. У меня было всегда неприятно на душе, когда я убивал какую-нибудь бедную птицу, которая, когда я поднимал ее, устремляла на меня свой умирающий глаз, как будто желая упрекнуть меня в убийстве ее...

И никакая привычка не могла загладить во мне этого чувства совершенной жестокости»*.

Точно так же едва ли можно оправдать как достойное человека-христианина удовольствие, и глубоко укоренившийся обычай держать в неволе птиц (в клетках)**, золотых рыбок (в комнатных аквариумах) и т.п. Человек не извлекает отсюда никакой для себя пользы, кроме разве не особенно понятного иногда развлечения, а между тем эти живые существа, вырванные из той среды, какая является для их природы наиболее соответствующей и родной, принуждены жить в совершенно чуждой им обстановке, без свободы, терзаться, мучиться и т.д.***

Что же касается вивисекции (разрезывание животных), при которых живое существо (например собака, кролик или лягушка) в страшных истязаниях замучивается до смерти с целью приобретения научных выводов, могущих быть полезными для жизни людей или для человеческого здоровья, то, конечно, они могут быть допущены, но лишь в тех крайне редких случаях, когда от них ожидаются весьма вероятные и

---

ни у какого создания Божия, которой мы ему не дали, и отнявши не можем возвратить». (См. его слово «О кротком и жалостливом обращении с животными» в Полн. собр. проповедей. Харьков. Т. V. С. 278—279).

* См.: Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 289.

** Шопенгауэр высоко превозносит буддистов пред христианами за то, что они по праздникам скупают на рынке птиц, чтобы потом у городских ворот выпускать их из клеток на свободу. Но говорит ли это об особой любви их к животным? «Даже в душах членов монашеского ордена, — замечает о буддистах Келлог, — гордость до того сильна, что они считают унизительным для своего достоинства платить вежливостью за вежливость, благодарить за милостыни, какие народ подает им» (Буддизм и христианство. Изд. 2. Киев, 1894. С. 274). Если эти эгоисты до такой степени ненавидят людей, то едва ли они могут особенно любить неразумных тварей.

*** Проф. А.А. Бронзов. Отношения между человеком и животными / Христианское чтение. 1895. Июль—август. С. 119.

необычайно важные результаты для науки, а не для удовлетворения только обыкновенного любопытства или ради суетной, низменной охоты к экспериментированию*.

Само собою разумеется, что было бы вопиющей несправедливостью и грубым насилием подвергать домашних животных безвинно какому-либо страданию, даже с издевательством и злорадством, как это, к несчастью, практикуется людьми развращенными, принуждать их к непосильным и изнурительным работам ради большей корысти, бить их нещадно, чем и во что попало и т.п. Если животные не понимают раздельно и ясно этой человеческой несправедливости в отношении к себе, то все же они «стенают и мучатся» (Рим. 8, 22) от смутного чувства господства насилия над собою. Вот как укоряла бессердечного человека как бы от лица всех беззаконно мучимых им тварей некая ослица, когда однажды Господь отверз ей уста: «Что я тебе сделала, что ты бьешь меня вот уже третий раз? Не я ли твоя ослица, на которой ты ездил сначала до сего дня» (Чис. 22, 28, 30). Такое жестокое и безжалостное обращение с животными тем более заслуживает порицания и осуждения, что оно не вызывается и не поддерживается в человеке никакими соблазнами и искушениями, как это можно сказать о других пороках, например о пьянстве воровстве, лености и проч. Ничто не заставляет такого человека мучить несчастных животных, кроме его дикого какого-то удовольствия и зверской жестокости. Для противодействия этому бессмысленному и тупому жестокосердию людей учреждаются особые общества «покровительства животных», члены которых обязываются при случае останавливать от зверских поступков этих бессердечных людей.

Но на нас лежат и положительные обязанности по отношению к хотя и неразумным, но одушевленным орудиям нашей нравственной деятельности. Домашние животные, данные нам от Бога в услужение, — наши сотрудники, помощники и, так сказать, товарищи во всех обстоятельствах и трудностях земной нашей жизни (Рим. 8, 19—22): они переносят нас на далекие расстояния и перевозят тяжести, служат нам, доставляют удобства жизни, составляют наше богатство. Не должны ли мы эти дары Божии, сообщаемые нам в облегчение нашей земной жизни, принимать с чувством благодарности к Богу как величайшему нашему Бла-

* В этом именно смысле высказывались о вивисекциях и такие истинно великие естествоиспытатели, как Блюменбах (см.: Мартенсен. Христианское учение о нравственности. Т. II. С. 291). Германский моралист Брегенцер не допускает вивисекций, если животное предварительно не усыплено каким либо образом (Bregenzer. Thier—Ethik. Darstellung der sitlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Thier. Bamberg, 1894. S. 396—408). Но такая оговорка не имеет смысла, так как наблюдение над усыпленным животным не может дать желательных в научном отношении результатов.

годетелю, а к животным, через которых мы их получаем, относиться со вниманием и заботливостью? Мы должны заботиться о чистоте, об удобстве помещения животных, об их здоровье, лечить их болезни, защищать их от хищных зверей, уменьшать их страдания при перевозке тяжести, при работе, кормить и поить их, заботиться об удобстве сбруи и ковки, о сохранении птичьих гнезд и т.п. (Исх. 20; 4—5, 11; Лев. 22, 27—28; 25, 4—7; Втор. 22, 4—7; 25, 4; Сир. 1, 24; Мф. 12, 11; Лк. 14; 5; 15, 4—6 13, 15). Замечательно в этом отношении 88-е правило Трулльского собора. «Случалось иногда, — говорит толкователь этого правила Вальсамон, — некоторым во время жесточайшей зимы останавливаться в храме, и большой снег заставлял входить внутрь храма с их конями и таким образом избегать смертельной болезни от простуды. Но благоговение к храму не дозволяло им этого делать; и они сами, входя во храм, избегали опасности простуды; а животные их, стоя вне храма, делались жертвою холода». Во избежание этого «св. отцы и позволяли в подобных случаях входить в храм и животным», «дабы, — говорит другой толкователь правила, Зонара, — животное, оставшись вне крова, не погибло»*. Эти обязанности в отношении к животным настолько важны, что несоблюдение их служит признаком нравственной распущенности, нечестия. «Праведный, — говорит Премудрый, — печется о жизни скота своего, сердце же нечестивых жестоко» (Притч. 12, 10).

Из труда, который человек затрачивает на исполнение своих обязанностей попечения о надлежащем содержании домашних животных, вытекает его право собственности над ними, право на их труд, на получение от них продуктов и, наконец, наиболее ответственное право употреблять их мясо в пищу. В этом последнем праве нельзя не видеть как бы некоторого противоречия справедливости и благости, которыми должен руководствоваться человек в своих отношениях к природе, а, следовательно, и к животным. Корень этого противоречия лежит в человеческой греховности, бремя которой несет вся тварь, но право остается правом. Сам Бог облек согрешивших прародителей в одежды кожаные при изгнании их из рая (Быт, 3, 21), а после потопа по случаю оскудения плодородия земли сказал Ною и его сыновьям: «Все движущееся, что живет, будет вам в пищу» (Быт. 9, 3). Потому-то ап. Петр называет «бессловесных животных рожденными на уловление и истребление» (2 Петр. 2,12). Но это истребление или избиение известных животных для пищи человеку не составляет греха, подобного истязаниям и мучениям животных. Животные не имеют бессмертной души, и для них нет вечной будущей жизни, со смертью для них все кончается, лишь бы только смерть их была мгновенная и без истязаний. Так, особенно в последнее

* Правила св. вселенских соборов с толкованиями. М., 1900. С. 328—329.

время, и стараются закалать животных без мучительных для них страданий. Не запрещает человеку убивать животных для употребления их мяса в пищу и православная Церковь, а лишь старается ослабить противоречие человека его задаче быть заботливым охранителем жизни на земле, предписывая во дни поста воздержание от пищи мясной и воспрещая совершенно таковую лицам монашествующим.

Между тем, существует целый ряд мыслителей пантеистического и эволюционно-материалистического направления, которые оспаривают все дарованные нам от Бога права над животными и в особенности, конечно, право убивать некоторых из них в пищу человеку на основании соображения, что будто бы нет существенного различия между человеком и животными ни в каком отношении, ни в физиологическом, ни в психическом, ни в моральном, ни даже в религиозном, различие между ними будто бы только по степени объема и ясности сознания, количественное, а не качественное. «Только по своему высокомерию человек, — говорит, например, Шопенгауэр, — не узнает более своих братьев, а, напротив, воображает, что животные нечто в основе совершенно другое, чем он, и чтобы укрепиться в этом безумии, называет их бестиями; все их общие с ним жизненные отправления обзывает ругательными именами и выдает их за бесправных, преднамеренно ожесточаясь очевидным тождеством существа в нем самом и в них»*. Но существенное

* О четвертом корне закона дотстат. основ. Перев. А. Фета. М., 1886. С. 96. Такие же соображения по данному вопросу высказывают Густав Егер (Lehduch der allgemeinen Zoologie... Leipzig, 1880), Э.П. Эванс (Эволюционная этика и психология. Перев. с англ. СПб., 1899), Брегенцер (Thier-Ethik. Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Thier. Bamberg, 1894), В. Вундт (Душа человека и животных. Перев. с немец. СПб., 1865), сравнительно умеренный, впрочем, в своих воззрениях, пользовавшийся и пользующийся у нас авторитетом выдающегося психолога и др. В свое время была сделана попытка даже провести воззрения этого психолога в жизнь нашего народа через посредство начального народного образования. Так, например, известный педагог, барон Н.А.Корф, научил наших школьников находить в свинье душевные качества (см. его «Наш друг» С. 213). Из мыслителей, утверждающих, что и в религиозном отношении человек в сущности не отличается от животных, можно назвать Дарвина (см.: Apologetik Эбрарда, Bnd I. S. 132—133), О. Каспари (Die Urgeschiohte der Menscheit. 1873. Разобрано это сочинение проф. Буслаевым в «Русском вестнике» 1873 года, октябрь), и особенно Эд. Гартмана (Das religiose Bewusstseia der Menschheit. 1882. По Гартману, почтение, с которым собака смотрит на человека как на своего господина и благодетеля уже есть род религии (ср.: Катрейн. Die katholische Weltanschauung. S. 219).

или качественное различие между человеком и животными есть такой факт нашей непосредственной уверенности в этом различии, что не нуждается, кажется, ни в каком опровержении направленных против него возражений*.

Но справедливость и любовь, лежащие в основе отношений человека к видимой природе, побуждают его, как мы знаем, поступать с ней не только как с средством для своих нравственных целей, но в известной степени и как с целью, как с чем-то таким, что имеет некоторые права существовать и само по себе. Должно помнить, что всякая жизнь, являясь средством для другой, есть вместе с тем и цель сама для себя. Отношение человека к природе как именно к относительной самоцели сводится к тому, что он, по откровенному учению, должен быть ее царем, пророком и первосвященником**.

Царственное положение человека в природе, прямо указываемое словами Творца: «Да владычествует он над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над зверями, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. 1, 26, 28), состоит не столько в том, что он имеет известные огромные права над природой, которыми и может во всякое время пользоваться***, сколько в том, что он во исполнение заповеди, данной ему Богом еще в раю (Быт. 2, 15), должен содействовать развитию ее сил, оберегать землю от опустошения, насаждать и украшать ее лучшими растениями, осу-

---

* Впрочем, соображения, достаточно подтверждающие справедливость такой уверенности нашей в существовании качественного, а не количественного только различия между человеком и животными, можно найти в журнальных статьях: проф. А.А.Бронзова (Отношения между человеком и животными / Христианское чтение. 1895. Июль—август), М. Побединского (Душа человека и животных / Вера и разум. № 12), проф. прот. Т.И. Буткевича (Рассудочные силы животных / Вера и разум. 1886. №№ 5 и 23); проф. А. Шостьина (Имеют ли религию животные? / Вера и разум. 1884. № 15) и др. Литература по вопросу об отношении человека собственно к животным обильно указана в книге Фишера «Человек и животное» (СПб., 1898).

** Записки митроп. Московского Филарета на книгу Бытия. С. 38.

*** «Человек, облеченный столь малым и немощным телом, — пишет проф. прот. Ф.А.Голубинский, — владычествует над природой и держит в своей власти животных, несравненно сильнейших» (Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека. Изд. 2. С. 42). «В глазах каждой твари, — говорит известный английский эстетик и моралист Рескин, — есть какое то смутное отображение человечества, искра какого-то непонятного света, в котором сказывается внутренняя жизнь тварей, полная желания постичь великую тайну нашего господства и превосходства над ними» (см.: С. Смальс. Долг. СПб., 1872. С. 353).

шать болота, противодействовать движениям песка* — словом, возводить ее к тому совершенству, которого лишилась она после грехопадения наших прародителей (Быт. 1, 31; 3, 17–19). Но внешнее культивирование природы не всегда приближает ее к идеалу первобытного совершенства, нередко нарушая и портя ее первоначальную красоту и поэзию. Самое действительное улучшение или одухотворение человеком природы — как своей собственной, т.е. своего тела, так и внешней — может совершаться через его собственное нравственное самоусовершенствование, в чем, главным образом, и заключается царственное назначение человека на земле. Факты подтверждают, что здоровье и болезненность, физическая привлекательность и отталкивающее безобразие нашего тела безусловно зависят от того или другого состояния нашей нравственности. По свидетельству Библии, братоубийство Каина настолько обезобразило его лицо, что всякий встретившийся отворачивался и бежал от него (Быт. 4, 16). Наоборот, высота нравственной жизни человека не только делает лицо его привлекательным, но, согласно библейскому учению, может сделать его тело даже нетленным (Пс. 15, 10; Сир. 46,14). И отношение человека к внешней природе определяется тем или другим нравственным его состоянием. Для праведника мир представляется гораздо более прекрасным, чем для грешника. Для злодея, имеющего на своей совести немало преступлений, или для истасканного развратника тяжело и стыдно смотреть на мир Божий. Напротив, для таких чистых и праведных душ, как старец Зосима у Достоевского, каждое биение пульса природы может служить источником огромного наслаждения. Святые подвижники не были чувствительны ни к голоду, ни к жажде, ни к тем разрушительным влияниям природы, которые обычно служат для человека причиной страданий, болезней и самой смерти. Но если святые, препобеждая своей богоугодной жизнью «естества уставы», доходили до такого состояния, что так называемое физическое зло для них как бы не существовало, то не в праве ли мы предположить, что чем совершеннее будет человек, тем лучшей будет и природа, и что если бы он возвратился к первобытной праведности, то и природа пришла бы в то состояние, в котором она вышла из рук Творца**.

Видимая природа, открывая в себе совершенства Божии (Рим. 1, 20) и представляя собою чудную гармонию жизни, не сознает того, что являет, хотя и в ней одушевленные существа чувствуют жизнь и наслаждаются ее благами. Поэтому человек, поставленный на высшей ступени ее, объединяя в себе низшие твари, должен быть для них не только царем, но

* Прот. Остроумов. Отношение христианина к неразумной природе / Вера и разум. 1897. № 23. С. 669.

** П.Б. Левитов. Библейское учение о природе и отношении к ней человека / Христианское чтение. 1907. Ноябрь. С. 608.

и пророком, перелагая их бессознательные вещания о Боге на разумный молитвенный язык славословия и благодарения Ему (Пс. 18, 48, 50, 103, 148, 150; Сир. 42, 23—26). В молитвах православной Церкви изображается, как Господа воспевает «солнце, славит луна», как Его «восхваляют звезды, слушает свет и трепещут бездны», как и водное естество ведает своего Владыку и, видя Его гневающимся на людей, служит для них орудием наказания, а видя Его смиловавшимся, уготовляет им милость Божию* (Ср. Исх. 8, 2—14, 16—17, 21; 10, 4; Втор. 28, 4, 18; Прем. 11, 16—17; 16, 1, 5, 9—10. Сир. 39, 36—37; Иерем. 15, 3).

Затем, исполнение человеком своей пророческой обязанности по отношению к природе может иметь и чисто моральное значение. Он должен подражать в ней достойному подражания и избегать недостойного. Если низшие твари обладают добрыми свойствами и расположениями, то человек, которому стыдно быть хуже скотов, тем более должен позаботиться о своем нравственном очищении. Сам Господь указывает нам на многие хорошие качества животных, располагая нас к подражанию им (Мф. 6, 26; 10, 16, 29; Ин. 10, 3—5; 21, 15—17). С тою же целью Он иногда сравнивает Себя с некоторыми живыми тварями (Мф. 23, 37; Апок. 5, 6—14) и Сам совершил торжественный вход Свой в Иерусалим «на жребяти осли». Действительно, животные научают нас многим прекрасным добродетелям, побуждают к точному исполнению своих обязанностей (Иов. гл. 39—42), научают любить себе подобных (Сир. 13, 19—20; 27, 9) и т.п. Если же, наоборот, известному животному свойственны дурные качества и расположения, то человек, смотря на них, и сознавая, как они могут быть для него вредны и опасны, должен почувствовать отвращение к подобному пороку и устыдиться тех недостатков, которыми он низводит себя в разряд бессловесных. Сам Господь, осуждая в Ироде хитрость и коварство, уподобляет его лисице (Лк. 13, 32), обличая пороки саддукеев и фарисеев, называет их змиями и порождениями ехидны. Ап. Петр уподобляет грешника, по принятии благодати снова возвращающегося к прежним грехам, псу, возвращающемуся на свою блевотину, и вымытой свинье, идущей валяться в грязи (2 Петр. 2, 22). В «Беседах на Шестоднев» св. Василия Великого мы находим прекрасные образцы полезных нравственных уроков, извлекаемых из внимательного отношения к природе**.

Остается сказать несколько слов о назначении человека по отношению к природе как ее первосвященника. Хотя она сама по себе неразумна, бессознательна, несвободна и совершенно безразлична в нравственном отношении, однако в известном смысле

* См. 1-ю водоосвятительную молитву в чине крещения и 4-ю молитву в последовании во время бездождия.

** Творения. Изд. 3. Ч. I. М., 1891. С. 61—80, 102—145 и друг.

можно говорить об освящении и ее человеком. Земля, по учению слова Божия, была проклята за грехи Адама (Быт. 3, 17). Отсюда священническое призвание его по отношению к природе сводится к тому, чтобы через свою святую жизнь освящать и ее. По учению Церкви, материя в некоторых случаях может становиться как бы святою. Таковы, например, святые мощи, иконы, св. вода, благословенные хлебы, св. места и в особенности Палестина. В таком таинственном смысле возможно освящением всей земли — этого жилища человека, достигаемое его религиозно-нравственной жизнью.?*

После изложенного христианского учения об отношении человека к природе едва ли может пресловутый Геккель видеть и порицать в христианстве принципиальное пренебрежение к природе, причину которого он усматривает в антропистическом характере христианской доктрины, в том исключительном положении, которое она определяет человеку как подобию Божию в отличие от всей прочей природы. Этот антропизм привел, по его словам, в «католических странах Южной Европы к возмутительным мучительствам над животными». Помимо того принципиальное презрение к природе будто бы лишает христианина множества возвышенных наслаждений, в особенности облагораживающего наслаждения природой**. Что христианство принципиально не пренебрегает природой, это, как мы видели, не подлежит никакому сомнению, почему оно само по себе нисколько неповинно ни в возводимом на него обвинении, ни в католических жестокостях (если верить Геккелю) к животным. Ссылка здесь на католические страны по меньшей мере странна: если мучат животных католики или кто другой из так называемых христиан, то это едва ли может иметь какое-либо отношение к существу затронутого вопроса. В не нравящейся Геккелю «антропистичности» христианства мы должны видеть не ложь, а, наоборот, его сущую правду. Действительно, все создано для человека как для подобия Божия, чтобы он, единственный из всех тварей с самосознающим разумным духом, через созерцание красот природы прославлял Творца. И такой «антропизм» нисколько не ответствен за возмущающие Геккеля безобразные явления***. Что же касается того обвинения, направленного «немецким Дарвином» против христианства, по которому последнее будто бы лишает христиан облагораживающего наслаждения природой, то несправедливость его открывается из того, что в своем месте нами сказано было по вопросу об эстетическом образовании с христианской точки зрения. Здесь же в дополнение к сказанному приведем прекрасные слова о И.А. Янышева об отношении Самого Божественного Основателя христианства к

* Левитов. Цитир. соч. С. 611.

** Проф. А.А. Бронзов. Современный антихрист / Христианское чтение. 1912. Январь. С. 36.

*** Мировые загадки. Перев. Ф. Капелюша. СПб., 1906. С. 186.

наслаждению красотой природы. «Мы видим, — говорит покойный о. протопресвитер, — что Спаситель небезразлично относился к красотам природы. Он Сам пользовался ее благами настолько, насколько это служило цели Его призвания на земле, и другим содействовал в обладании и пользовании ими. Земля и ее произведения доставляли Ему любимый материал для притчей (поле, сеяние и жатва, семя горчичное, драгоценный жемчуг, птицы небесные, голубь и змия, овцы с пастухом и т.п.); полевая лилия производила на Него впечатление красоты, какого не могла бы произвести вся роскошь Соломоновых одежд; Он не только не пренебрегал драгоценным благовонием, которое расточала для Него благодарная любовь помилованной грешницы, но и защищает эту трату от упрека расточительности».*

* Православно-христианское учение о нравственности. Изд. 2. СПб., 1906. С. 316.