Из библіотеки протоіер
И. Н. Скворцова

ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТІАНСКОЕ

УЧЕНІЕ

О НРАВСТВЕННОСТИ.

Изъ лекцій по Нравственному Богословію, читанныхъ студентамъ С.-Петербургской Духовной Академіи

бывшимъ ея ректоромъ и профессоромъ, нынѣ протопресвитеромъ

І. Л. Янышевымъ.

2-е изданіе.

Ант 371

Исключено 1995 г.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія М. Меркушева, Невскій просп., 8.
1906.

Отъ С.-Петербургскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета печатать дозволяется. С.-Петербургъ, 27 сентября 1905 года.

Старшій цензоръ Архимандритъ *Филаретъ*.

Оглавленіе.

Стр.

Нѣсколько словъ къ читателямъ pro domo sua . . . . . V—XII

Введеніе въ православно-христіанское ученіе о нравственности. Недостатокъ опредѣлительности въ различныхъ названіяхъ науки. Этимологическое понятіе о нравственности Задача нравственнаго богословія или ученія о христіанской нравственности и его раздѣленіе Источники и методъ православно-христіанскаго ученія о нравственности . . . . . 1—23

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

О нравственности вообще.

1. Нравственная потребность въ человѣческой природѣ . . 27—34

2 Нравственное чувство . . . . . 34—41

3 Способъ проявленія нравственнаго чувства и его опредѣленіе . . . . . 41—49

4. Формальныя нравственныя понятія, возникающія изъ отношенія движеній нравственнаго чувства къ сознанію и мышленію по поводу отдѣльныхъ произвольныхъ намѣреній и дѣйствій . . . . . 50—51

5. О нравственномъ законѣ . . . . . 51—57

6. Чувство долга . . . . . 57—61

7. Нравственный законъ . . . . . 61—65

8 Различіе между внѣшнимъ и внутреннимъ нравственнымъ закономъ и возникающія отсюда новыя характеристическія черты нравственнаго закона . . . . . 65—67

9. Положительная и отрицательная форма нравственнаго закона . . . . . 67—68

10. Безусловная обязательность нравственнаго закона . . . 69—72

11. Неодинаковость обязанностей, налагаемыхъ однимъ и тѣмъ же требованіемъ нравственнаго закона, и невозможность столкновенія между ними (collisio officiorum) . . . . . 72—79

12 Нравственный законъ, исключая собою нравственное безразличіе дѣйствій человѣка, открываетъ ему область нравственно-дозволеннаго . . . . . 79—85
13. Номизмъ и антиномизмъ . 85—88
14. Индивидуальный антиномизмъ . . . 88—91
15 Общественный антиномизмъ соціалистическій и сектантскій . . . . . 91—98
16 Политическій или дипломатическій антиномизмъ . 98—105
17 Іезуитскій антиномизмъ . . . . 105—115
18 Совѣсть . . . . . 115—126
19 Нравственная свобода . . . . . 126—140
20 Что разумѣется подъ нравственною свободою . . 140—147
21 Чѣмъ объясняется недостаточная ясность сознанія нравственной свободы? Различныя ея состоянія . . . . . 148—153
22 Отвѣтъ на нѣкоторыя возраженія противъ существованія свободы . . . . . 153—160
23. Ученіе Свящ Писанія о нравственной свободѣ человѣка 160—164
24. Понятіе о добродѣтели и порокѣ . . . . . 164—167
25 Разныя степени нравственнаго развитія . . . . . 167—176
26. Понятіе о нравственномъ добромъ или зломъ характерѣ. 176—181
27. Матеріальная или реальная сторона нравственности (или то, чѣмъ удовлетворяется нравственная потребность). . . 181—184
28 Два основныя требованія нравственнаго закона . 184—188
29. Первое основное требованіе нравственнаго закона 188—193
30 Ученіе Свящ Писанія относительно этого требованія нравственнаго закона. . . . . 194—199
31 Субъективныя нравственныя блага или добродѣтели. 199—203
32. Объективныя или внѣшнія нравственныя блага . . . . 203—205
33 Ученіе Свящ Писанія о внѣшнихъ или объективныхъ нравственныхъ благахъ, зависящихъ отъ аскетическихъ добродѣтелей . . . . . 205—208
34 Второе основное требованіе нравственнаго закона . 209—223
35. Ученіе Свящ Писанія о второмъ требованіи нравственнаго закона . . . . . 224—233
36. Субъективныя нравственныя блага или общежительныя добродѣтели . . . . . 233—239
37. Объективныя нравственныя блага или союзы общественные . . . . . 239—243
38 Нравственное субъективное и объективное зло 243—245
39. Понятіе о нравственности . . . . . 245—246
40 Эвдемонизмъ Аристиппа, Епикура и Шотландской школы . . . . . 246—254
41 Замѣчанія объ основаніяхъ Кантовой морали . . 254—262
42 Предположеніе нравственной потребности есть ли contradictio in adjecto . . . . . 262—266

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

О нравственности христіанской.

Стр.

43. Религіозная и догматическая точка зрѣнія на предметъ. 269—274

44. Понятіе о спасеніи въ связи съ понятіемъ о нравственности вообще. Три главныхъ пункта въ церковномъ ученіи о спасеніи . . . . . 275—280

I.

Поврежденіе нравственной природы человѣка въ паденіи

45. Двоякаго рода свидѣтельства Слова Божія о нравственномъ состояніи падшаго человѣчества . . . . . 280—283

46. Свидѣтельства Слова Божія о господствѣ зла въ духовной человѣческой природѣ послѣ паденія . . . . . 283—291

47. Свидѣтельства слова Божія объ относительно-доброй нравственности падшаго человѣчества и значеніи Моисеева нравственнаго закона для іудеевъ и естественнаго—для язычниковъ. . . . . 291—299

II.

Объективное спасеніе человѣка Богочеловѣкомъ Іисусомъ Христомъ.

48. Понятіе объ объективномъ спасеніи и раздѣленіе ученія о немъ . . . . . 300—301

49. Въ какомъ смыслѣ земная жизнь Спасителя міра служитъ образцомъ человѣческой нравственности? . . . 301—308

50. Нравственность въ Лицѣ Спасителя міра съ ея формальной стороны . . . . . 308—315

51 Нравственность въ Лицѣ Спасителя міра съ ея матеріальной стороны . . . . . 315—328

52 Благодать. Значеніе сего слова вообще и въ частности, какъ предмета нравственнаго Богословія . . . . 328—336

53. Двоякаго рода недоумѣнія, возбуждаемыя догматическимъ ученіемъ о благодати, какъ спасительной силѣ . . 336—337

54. Ученіе догматическаго богословія о дѣйствіяхъ, совершаемыхъ благодатію въ душѣ человѣка . . . . . 337—345

55. Указаніе независимыхъ отъ воли человѣка дѣйствій спасающей благодати, на основаніи ученія догматическаго богословія преосв. Антонія объ этихъ дѣйствіяхъ . . . . 345—358

56. Догматическое ученіе о средствахъ, которыми сообщается благодать и его неудовлетворительность . . . 358—361

57. Недоумѣнія, возбуждаемыя этимъ ученіемъ . . 361—364

58 Намекъ на различные виды благодати въ Посланіи Восточныхъ Патріарховъ . . . . . 364—367
59 Благодать всеобщая или промыслительная и ея дѣйствія. 367—373
60. Благодать особенная или евангельская . . . . . 374—385
61. Дѣйствія особенной или евангельской благодати. . . 386—396

III.

Объективно-субъективное спасеніе человѣка.

62 Начало христіанской жизни покаяніе и вѣра, или: обращеніе . . . . . 397—406
63. Три момента въ процессѣ обращенія по изображенію евангельской притчи о блудномъ сынѣ (Луки 15, 11—32) . . . 406—419
64. Возрожденіе въ св. таинствахъ крещенія и муропомазанія, или частнѣе: оправданіе и освященіе . . . . . 420—431
65. Заключеніе ученія о началѣ христіанской жизни . . . 431—433
66. Возрастаніе христіанской жизни: а) храненіемъ и питаніемъ въ себѣ духа ревности о жизни по волѣ Божіей . . . 434—439
67. б) Упражненіемъ орудныхъ силъ въ благочестіи . . . . 439—450
68. в) Борьбою съ искушающимъ христіанина зломъ . . . 450—455
69. Нѣкоторые признаки возрастанія христіанской жизни . 455—458
70. Предѣлъ христіанскаго нравственнаго развитія . 458—462

Нѣсколько словъ къ читателямъ pro domo sua.

Предлагаемыя „Чтенія о христіанской нравственности“, составленныя еще въ концѣ семидесятыхъ и въ восьмидесятыхъ годахъ прошлаго столѣтія для студентовъ С.-Петербургской Духовной Академіи, въ 1886 г. были напечатаны въ „Православномъ Обозрѣніи“ однимъ изъ бывшихъ ихъ слушателей, впослѣдствіи докторомъ богословія и профессоромъ Казанской Духовной Академіи, нынѣ покойнымъ, А. Ѳ. Гусевымъ. Отдѣльные оттиски этого изданія, въ свое время предоставленные въ распоряженіе издателя, скоро были всѣ распроданы. Очень давно также нѣтъ въ продажѣ оттисковъ моихъ публичныхъ чтеній о „Сущности христіанства съ нравственной точки зрѣнія“, въ 1877 г. предложенныхъ въ С.-Петербургскомъ Отдѣлѣ Общества любителей духовнаго просвѣщенія и напечатанныхъ въ 7-—10 №№ „Христіанскаго Чтенія“ за 1877 г. и въ „Сборникѣ протоколовъ“ названнаго Общества за 1876—1877 годъ. Въ этихъ публичныхъ чтеніяхъ въ сжатомъ видѣ представлена сущность того же, что подробно изложено и въ академическихъ лекціяхъ о нравственности.

Въ новомъ изданіи этихъ лекцій текстъ ихъ оставленъ безъ всякихъ измѣненій. Но въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ къ нему прибавлено не мало ссылокъ на такія мѣста изъ нашей богословской и не богословской литературы позднѣйшаго времени, которыя имѣютъ ближайшее

отношеніе къ тому или другому параграфу моихъ лекцій. Слѣдя, по возможности, за этою литературою, я искалъ въ ней оправданія или исправленія тѣхъ особенностей, которыя я позволялъ себѣ въ своихъ лекціяхъ и которыя не совпадали съ обычными пріемами и воззрѣніями тогдашней богословской и не богословской литературы по данному предмету. А именно:

Мною впервые въ нашей литературѣ сдѣлана попытка объяснить понятіе о нравственности вообще, всѣмъ элементамъ, входящимъ въ это универсальное понятіе, дать, по возможности, болѣе или менѣе ясное и точное опредѣленіе, намѣтить ихъ взаимную психологическую или же логическую связь и, такимъ путемъ выяснивъ нравственное достоинство и назначеніе человѣческой природы, опредѣлить верховное благо человѣка, какъ оно осуществляется спасеніемъ именно во Христѣ.

А для этой послѣдней цѣли мною опять впервые сдѣлана попытка опредѣлить и поставить въ взаимную связь всѣ частные моменты спасенія—этого сложнаго жизненнаго процесса и такимъ образомъ уяснить, въ чемъ же собственно состоитъ это наше спасеніе или, что то же, весь смыслъ и все верховное благо христіанской жизни.

Принявъ на себя въ 1869 г. обязанность профессора С.-Петербургской Академіи по каѳедрѣ Нравственнаго Богословія, въ то время далеко не пользовавшагося вниманіемъ студентовъ, я старался прежде всего уяснить для себя самого тѣ, казавшіяся мнѣ наиболѣе капитальными въ ученіи о христіанской нравственности, понятія, безъ которыхъ нельзя сдѣлать ни одного шага въ этомъ ученіи и которыя однакоже въ тогдашней нашей литературѣ не имѣли, какъ увидятъ читатели въ своемъ мѣстѣ, достаточно твердаго

опредѣленія, — именно понятія о *совѣсти*, *свободѣ* и *благодати*.

Сдѣланный мною опытъ разъясненія и опредѣленія этихъ понятій былъ, въ формѣ диссертаціи, представленъ въ совѣтъ С.-Петербургской Духовной Академіи на соисканіе требовавшейся тогда отъ ординарнаго профессора ученой степени доктора богословія. Но ни совѣтъ Академіи не призналъ возможнымъ безъ разрѣшенія Святѣйшаго Синода, ни Святѣйшій Синодъ не разрѣшилъ—печатать его: такъ необычными показались тогда мои посильныя разъясненія важнѣйшихъ въ ученіи о нравственности понятій.

Съ теченіемъ времени, когда содержаніе моей диссертаціи всецѣло внесено было и еще подробнѣе изложено въ академическихъ лекціяхъ, оно не послужило препятствіемъ не только къ напечатанію ихъ въ „Православномъ Обозрѣніи“, но и къ присужденію мнѣ Святѣйшимъ Синодомъ степени доктора богословія. Тѣмъ не менѣе я не могъ не интересоваться и не слѣдить, по возможности, за тѣмъ, въ какомъ направленіи совершается движеніе нашей литературы по вопросу о нравственности, и не отмѣчать для себя того, что могло бы служить къ исправленію и измѣненію моихъ воззрѣній или же къ подтвержденію ихъ. Вотъ генесисъ тѣхъ новыхъ примѣчаній, которыми я подъ чертою дополняю новое изданіе прежняго ни въ чемъ неизмѣненнаго текста, и вотъ причина, почему такъ долго откладывалось это изданіе, не смотря на неоднократныя, устно и письменно заявленныя мнѣ на этотъ счетъ, желанія.

Къ настоящему времени, когда интересъ къ вопросамъ о нравственности значительно возбужденъ и въ обществѣ, и въ наукѣ, пониманіе и рѣшеніе ихъ въ нашей русской, особенно въ академически-богослов-

ской литературѣ, сдѣлало весьма значительные успѣхи и, какъ мнѣ кажется, большею частію, въ полной гармоніи съ направленіемъ моихъ лекцій. Вполнѣ понятно сочувственное отношеніе къ нимъ бывшихъ ихъ слушателей, каковыми были: нынѣ покойный, издатель ихъ въ „Православномъ Обозрѣніи", профессоръ Казанской Духовной Академіи, докторъ богословія А. Ѳ. Гусевъ или нынѣ здравствующій преемникъ мой по каѳедрѣ нравственнаго богословія въ С.-Петербургской Духовной Академіи, ординарный профессоръ и докторъ богословія А. А. Бронзовъ, въ своемъ большомъ трудѣ: „Нравственное Богословіе въ Россіи" отмѣтившій значеніе моихъ лекцій въ области этой науки. Съ глубокою благодарностью къ нимъ вспоминаю здѣсь объ этомъ, равно какъ и обо всѣхъ тѣхъ бывшихъ студентахъ С.-Петербургской Духовной Академіи, которые выразили мнѣ, какъ бывшему ихъ ректору и профессору, свое сочувствіе по случаю бывшихъ въ 1900—1 годахъ юбилеяхъ моей пятидесятилѣтней службы. Особенно дорого мнѣ, по тому же случаю выраженное Московскимъ Обществомъ Любителей Духовнаго Просвѣщенія, присоединеніе къ моему изложенію ученія о благодати, этого важнѣйшаго и труднѣйшаго догматическаго пункта въ ученіи о спасеніи. Гораздо позже перваго изданія моихъ лекцій, именно въ 1902 г., появившееся въ печати весьма тщательно сдѣланное бывшимъ профессоромъ и докторомъ богословія А. Л. Катанскимъ спеціальное изслѣдованіе: „Ученіе о благодати Божіей въ твореніяхъ древнихъ Св. Отцевъ и Учителей Церкви до бл. Августина" не дало мнѣ повода къ какому-либо измѣненію въ моихъ лекціяхъ объ этомъ предметѣ; напротивъ, такія, напримѣръ, утвержденія, сдѣланныя въ заключеніи этого изслѣдованія, какъ:

„благодать никогда, *кромѣ самаго начала спасенія и отчасти момента крещенія и муропомазанія*, не дѣйствуетъ *одна безъ насъ*“ (стр. 329),

вполнѣ подтверждаютъ догматическую сущность тѣхъ особенностей моего подробнаго изложенія ученія о благодати, какія ранѣе совсѣмъ не были извѣстны въ нашей богословской литературѣ.

Не могли повліять на измѣненіе моихъ воззрѣній на нравственность и теоріи Л. Толстаго, Ницше, даже В. С. Соловьева, появившіяся въ печати также гораздо позже моихъ лекцій. Напротивъ, онѣ только послужили для меня оправданіемъ относительно изложенной мною сущности содержанія нравственнаго закона.

Первымъ основнымъ требованіемъ этого закона мною указанъ аскетизмъ, не религіозный только, который состоитъ изъ упражненій въ бдѣніи, постѣ, молитвахъ и тому подобныхъ подвигахъ,—а вообще аскетизмъ, какъ непрестанно бодрствующая разумная власть или господство надъ стихійными влеченіями психофизическаго организма вообще и силъ внѣшней природы,—господство, требующее и содѣйствующее развитію такихъ нравственныхъ качествъ, какъ мудрость (въ частности знаніе законовъ природы), мужество, терпѣніе, воздержаніе, трудолюбіе и т. п., безъ которыхъ немыслимы ни индивидуальное, ни общественное нравственное благо,—безъ которыхъ ничѣмъ не можетъ выразиться и ничего не можетъ сдѣлать для ближняго и любовь къ нему,—этотъ центръ и вѣнецъ христіанскихъ добродѣтелей. Ницше, конечно, врагъ христіанства, но вполнѣ понятно, почему онъ издѣвается надъ моралью, по которой и самое христіанское милосердіе и всепрощеніе становится врагомъ земнаго, а черезъ это весьма часто и нравственнаго благосостоянія человѣка.

Такимъ врагомъ оно является у проповѣдниковъ христіанской любви, не управляемой правдою,—проповѣдниковъ христіанскаго милосердія, не руководимаго, по слову Апостола, *разсмотрѣніемъ* (Іуд., ст. 22). Отчасти такимъ проповѣдникомъ оказывается Л. Толстой, совсѣмъ не желающій, повидимому, знать ту христіанскую истину, что каждый человѣкъ рождается на свѣтъ съ наклонностью болѣе къ злу, чѣмъ къ добру (первородный грѣхъ), что непротивленіе злу можетъ содѣйствовать повсюдному его господству, и что сила права и мечъ государства, въ которомъ оно воплощается, также необходимы въ земномъ царствіи Божьемъ, какъ и мечъ духовный или слово Божіе и вся земная Церковь Христова съ ея благодатными средствами. Говорятъ, что въ настоящее время, когда всѣ толкуютъ объ оздоровленіи нашего отечества, Л. Толстой совѣтуетъ каждому русскому улучшить свое внутреннее настроеніе. Прекрасныя слова, только они не опредѣляютъ, изъ какихъ именно элементовъ нравственности и во имя кого или чего должно образоваться это внутреннее улучшеніе?

Любовь, управляемая правдою, или правда, одушевляемая любовью: вотъ суть втораго основнаго требованія нравственнаго закона въ моихъ лекціяхъ! Этому требованію не противорѣчитъ и теорія Вл. С. Соловьева, котораго, въ его молодости, я имѣлъ удовольствіе видѣть въ числѣ слушателей моихъ публичныхъ чтеній и въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ котораго: „Критика отвлеченныхъ началъ“ и „Оправданіе добра“, я не встрѣтилъ также ничего, что могло бы послужить основаніемъ къ измѣненію моихъ воззрѣній на сущность нравственности вообще и христіанской въ особенности.

Изъ трехъ частей, на которыя раздѣлено ученіе о

нравственности, мною изложены лишь первыя двѣ: о нравственности вообще, и о христіанской, какъ о внутреннемъ настроеніи, въ частности. Ученія же о томъ, какъ это настроеніе выражается въ формахъ внѣшней христіанской жизни, что должно было составить содержаніе третьей части,—перемѣна моей службы и другія обстоятельства не дозволили мнѣ докончить. Кое-что объ этомъ сказано въ послѣднемъ отдѣлѣ второй части. Сущность нормально-нравственной жизни, ея на землѣ относительное совершенство и блаженство—во всякомъ случаѣ не во внѣшнихъ обнаруженіяхъ, а въ одушевляющемъ ихъ внутренномъ духовномъ строѣ. Достоинство внѣшнихъ формъ, чего бы онѣ ни касались, церковной ли жизни или формъ индивидуальнаго быта, общественнаго и государственнаго устройства, всегда и вездѣ условно. Въ настоящее время у насъ много заботъ о преобразованіи и церковнаго, и государственнаго устройства. Къ тому и другому одинаково можно приложить прекрасныя слова о. Миртова о церковной реформѣ· „То или другое каноническое устройство Церкви—(=та или другая узаконенная форма гражданской жизни)—это лишь тѣ береговыя гранитныя твердыни, которыя только направляютъ теченіе потока, но которыя менѣе всего вліяютъ на чистоту текущей здѣсь воды. Грязный потокъ (=безнравственное внутреннее настроеніе) и останется грязнымъ, хотя бы вы и ввели его въ мраморные берега. Но если онъ несетъ кристально-чистыя воды, то какими бы онъ ни былъ сдавленъ берегами, онъ всегда будетъ поить только здоровыми струями“. („Отдыхъ христіанина“, Май 1905, стр. 145). Какъ христіанство можетъ и должно проникать всѣ формы и обнаруженія земной индивидуальной, семейной, общественной, государственной жизни, объ этомъ нынѣ появляется не мало разсужденій. Позволяю себѣ

указать, напримѣръ, на дѣльную, только что появившуюся статью въ „Христіанскомъ Чтеніи“ (мартъ 1906 г., стр. 415—436), подъ заглавіемъ: „Христіанство и политика“ свящ. М. П. Чельцова.

П. І. Янышевъ.

27 Апрѣля 1906 г.

ВВЕДЕНІЕ

въ православно-христіанское ученіе о нравственности.

Недостатокъ опредѣлительности въ различныхъ названіяхъ науки.

Предметъ нашихъ лекцій въ нашихъ духовныхъ школахъ обыкновенно носитъ названіе нравственнаго богословія. Въ видѣ науки, *отдѣльной* отъ догматическаго богословія, нравственное богословіе впервые явилось только въ семнадцатомъ вѣкѣ, послѣ реформаціи, изъ-подъ пера *лютеранскаго* ученаго, профессора въ Гельмштедтѣ, Георгія Каликста [1]), подъ названіемъ: Epitome *theologiae moralis* (1634 г.). Названіе: theologia moralis, въ отличіе ея отъ theologia dogmatica, распространилось съ тѣхъ поръ въ западной богословской литературѣ, какъ протестантской, такъ и римско-католической. Изъ римско-католическихъ богослововъ іезуиты прежде и больше другихъ занялись разработкою этой науки въ ихъ духѣ:

[1]) Въ *реформатской* литературѣ еще ранѣе, именно въ 1577 г., появилось ученіе о христіанской нравственности отдѣльно отъ догматики въ сочиненіи Данея (Danaeus): Ethices Christianae libri tres, въ улучшенномъ видѣ вновь изданномъ въ 1582 году.

уже въ семнадцатомъ вѣкѣ появились значительнѣйшія произведенія ихъ въ этой области, каково напр. medulla casuum conscientiae sev *theologia moralis* Бузенбаума, имѣвшее до 60-ти изданій, не смотря на то, что было осуждено на сожженіе во Франціи.

Другое названіе нашей науки: *theologia practica*, въ отличіе отъ theologia theoretica, встрѣчается въ семнадцатомъ же вѣкѣ, преимущественно въ реформатской богословской литературѣ. Такъ, изъ нидерландскихъ богослововъ Гоорнбеккъ, профессоръ въ Утрехтѣ и Лейденѣ († 1666 году), издалъ въ двухъ томахъ *theologia practica*; Петръ фонъ-Мастихтъ, профессоръ въ Утрехтѣ, издалъ также въ двухъ томахъ theologia theoretico-practica (изд. 1699 года, а самъ умеръ 1706 года).

Въ томъ же наконецъ вѣкѣ ученые, занимавшіеся философіею права и богословіемъ, даютъ и нравственному богословію совсѣмъ не богословское, а чисто-юридическое названіе.—названіе *jurisprudentia*; таковы *institutiones jurisprudentiae divinae* Христіана Томазія, въ отличіе отъ jurisprudentia humana sive naturalis, а между французскими богословами янсенистами встрѣчаются и такіе, которые нравственное христіанское ученіе явно отличаютъ отъ богословія и издаютъ сочиненія подъ названіемъ: *instructions theologiques et morales* (напр. Pierre Nicole).

Съ 18-го вѣка и по настоящее время въ богословской литературѣ всѣхъ западныхъ вѣроисповѣданій преобладаютъ слѣдующія три названія нашей науки: 1) *Этика*, ἠθικά, названіе, заимствованное изъ заглавія произведеній древнихъ греческихъ философовъ, 2) *Moralia* или просто *Moral*, латинскій переводъ того же названія; только у христіанскихъ богослововъ словамъ: *этика*, *мораль* придается прилагательное: христіанская или богословская этика или мораль. Таковы замѣчательнѣйшія позднѣй-

шія [1]) произведенія въ этой области богословской науки, изъ римско-католической литературы: Handbuch der christlichen Moral Sailer'a (1834); Christliche Moral Hirscher'a (5 Ausg. 1851), Lehrbuch der Katholischen Moraltheologie Bittner'a (1855), а изъ протестантской: theologische Ethik Rothe (5-й и послѣдній томъ перваго изданія въ 1871), Moral des Christenthums Palmer'a (1-е изданіе 1864), Luthardt'a (изд. 1872), Christliche Ethik Martensen'a (1871—1878). 3) Самымъ же общеупотребительнымъ названіемъ нашей науки, преимущественно въ протестантской нѣмецкой литературѣ, служитъ: нравоученіе, Sittenlehre, христіанское нравоученіе, christliche Sittenlehre; такое названіе носятъ системы нравственнаго богословія — Шлейермахера, Шмидта, Гарлеса-Вендта, Вутке, фонъ-Эттингена и др.

Изъ нашей отечественной православной литературы заслуживаютъ названія системъ нравственнаго богословія слѣдующія пять: 1) Христіанское нравоученіе или богословіе дѣятельное д-ра богословія Иннокентія, покойнаго преосвященнаго пензенскаго и саратовскаго (см. 1 и 3-ю часть его сочиненій, изданныхъ въ С.-Петербургѣ въ 1845—1847 гг.); 2) Черты дѣятельнаго ученія вѣры д-ра богословія, покойнаго протоіерея Кочетова (изд. 2-е, С.-Петербургъ, 1825 г.); 3) Православное нравственное богословіе преосвященнаго Платона костромскаго (изд. 2-е, Москва, 1855 г.); 4) Очерки нравственнаго православно-христіанскаго ученія д-ра богословія, протоіерея Ѳаворова (изд. 3-е, Кіевъ, 1868 г.); 5) Нравственное православное богословіе протоіерея

[1]) Эти лекціи, какъ выше замѣчено, читались мною студентамъ Духовной Академіи еще въ концѣ семидесятыхъ и въ восьмидесятыхъ годахъ прошлаго столѣтія.

Солярскаго, служащее руководствомъ въ православныхъ духовныхъ семинаріяхъ Россіи.

Другихъ названій нравственнаго богословія мы не знаемъ.

Если сопоставить всѣ исчисленныя нами названія нашей науки, какъ въ иностранной, такъ и въ русской богословской литературѣ, то окажется, что всѣ онѣ сводятся къ слѣдующимъ:

1) *Нравственное богословіе*, theologia moralis.

2) *Дѣятельное или практическое богословіе*, théologia practica.

3) *Дѣятельное ученіе вѣры*, названіе непереводимое на иностранный языкъ (practische Glaubenslehre въ нѣмецкомъ переводѣ будетъ contradictio in adjecto, такъ какъ Glaubenslehre въ нѣмецкой литературѣ противополагается Sittenlehre).

4) *Нравственное ученіе* (православно-христіанское).

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

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

7) *Христіанское нравоученіе* (christliche Sittenlehre).

Прибавленіе ко всѣмъ этимъ названіямъ прилагательныхъ католическій, протестантскій, православный указываетъ только на вѣроисповѣдную точку зрѣнія на предметъ науки, но не измѣняетъ самаго предмета. Оставляя въ сторонѣ эти спеціальныя прилагательныя, вникнемъ въ общія названія науки и посмотримъ: что́ они обѣщаютъ своимъ непосредственнымъ смысломъ, т. е. на какой предметъ науки они указываютъ?

1) Что̀ значитъ названіе: *нравственное богословіе?* Богословіе, Θεολόγια, есть слово, ученіе о Богѣ; слѣдовательно нравственное богословіе есть повидимому нравственное ученіе о Богѣ. Но, во-первыхъ, можетъ ли

быть какое-либо ученіе, какъ сознательное дѣйствіе человѣка ученаго или учащаго, лишеннымъ нравственнаго характера, и притомъ ученіе о Богѣ? Во-вторыхъ, о Богѣ учитъ богословіе догматическое и конечно дѣйствуетъ въ этомъ ученіи нравственно; какое же новое ученіе о Богѣ обѣщаетъ нравственное богословіе? Но оно и не излагаетъ обыкновенно ученія о Богѣ. Обратимся къ нашимъ православнымъ нравственнымъ богословіямъ, напр. преосв. Платона и прот. Солярскаго, и посмотримъ, какъ они сами опредѣляютъ себя. „Православное нравственное богословіе", говоритъ преосв. Платонъ, „есть систематическое изложеніе того, что христіанину должно дѣлать для достиженія вѣчнаго блаженства, предложенное на основаніи Свящ. Писанія и ученія православной церкви" (стр. 1). Если въ этомъ опредѣленіи не обращать вниманія на послѣднія слова, указывающія не на предметъ науки, а на источники, изъ которыхъ почерпаются свѣдѣнія о немъ, то оказывается, что нравственное богословіе учитъ совсѣмъ не о Богѣ, а о томъ, что̀ долженъ дѣлать христіанинъ, и заставляетъ съ перваго раза предполагать, что дѣятельность христіанина едва ли сама по себѣ можетъ имѣть безотносительное нравственное достоинство, ибо она должна служить только *средствомъ* для достиженія вѣчнаго блаженства. Можно ли такое ученіе назвать ученіемъ о Богѣ—богословіемъ, и притомъ нравственнымъ ученіемъ? Богословіе прот. Солярскаго не такъ просто и ясно опредѣляетъ предметъ свой, какъ богословіе преосв. Платона, но изъ его опредѣленія не видно, чтобы оно учило собственно о Богѣ: оно „есть изложеніе ученія православной церкви о нравственномъ законѣ Божіемъ и христіанскихъ обязанностяхъ для наставленія и совершенствованія человѣка въ христіанской жизни по духу Христову" (стр. 1). И здѣсь, оста-

вивъ въ сторонѣ цѣль, для которой богословіе трудится, мы видимъ, что оно имѣетъ дѣло съ ученіемъ не о Богѣ, а о нравственномъ законѣ Божіемъ и вытекающихъ изъ него обязанностяхъ для христіанина. Слѣдовательно, законъ и обязанности, откуда бы они ни происходили, составляютъ непосредственный предметъ науки, а не источникъ ихъ—Богъ, и богословіе оказывается словомъ или ученіемъ не о Богѣ, а о законѣ и обязанностяхъ, и называться должно бы не богословіемъ, а, какъ Томазіусъ назвалъ эту науку, *юриспруденціею*, или, какъ преосв. Иннокентій прямо и назвалъ вторую часть своего дѣятельнаго богословія, *Божественнымъ правовѣдѣніемъ*, „которое показываетъ дѣйствія, къ исполненію коихъ человѣкъ (сокровенный сердца человѣкъ, составляющій предметъ описанія въ 1-й части) обязывается закономъ Божественнымъ“ (ч. 1 стр. 10). Но ученіе о правахъ и обязанностяхъ человѣка по отношенію къ чему бы то ни было отнюдь не есть ученіе о Богѣ. Я уже не замѣчаю о логической неправильности, которая заключается въ опредѣленіи *нравственнаго* богословія ученіемъ *о нравственномъ* законѣ, такъ какъ слово: *нравственность* и составляютъ самую суть, отъ которой зависитъ весь смыслъ нашей науки. Итакъ, названіе нашей науки нравственнымъ богословіемъ не даетъ опредѣленнаго указанія на ея содержаніе.

2) То-же должно сказать и о второмъ названіи: *Дѣятельное богословіе,* theologia practica.

а) Дѣятельное ученіе о Богѣ означаетъ почти то-же, что нравственное ученіе о Богѣ. Всякое ученіе есть дѣятельное. ибо ученіе само по себѣ есть уже дѣятельность.

б) Этотъ эпитетъ прилагается къ нравственному богословію въ противоположность догматическому, которое называется не дѣятельнымъ, а умозрительнымъ, theore-

tica. — Что̀ можетъ означать это названіе, это можно видѣть изъ объясненія отношенія нравственнаго богословія къ догматическому, какое встрѣчается напр. въ системѣ протоіерея Солярскаго: „Нравственное богословіе, объясняетъ онъ, находится въ такомъ же отношеніи къ богословію догматическому, въ какомъ находятся между собой познавательныя и дѣятельныя силы души — умъ и воля, созерцаніе и желаніе, знаніе и дѣятельность“ (стр. 2). Въ какомъ же отношеніи находятся между собою „умъ и воля“? Возможно ли мыслить умъ, какъ *силу*, безъ дѣйствія или, что то же, безъ проявленія воли, или волю безъ мысли, безъ представленія желаемаго, слѣдовательно безъ ума? Дѣйствія ума не суть ли дѣйствія воли? Ибо мысль невозможна безъ желанія и дѣйствія мышленія. И дѣйствія воли не суть ли вмѣстѣ дѣйствія ума? Ибо гдѣ нѣтъ сознанія цѣли и средствъ для дѣятельности, тамъ не можетъ быть и воли, а есть только безсознательный инстинктъ. Въ нравственномъ богословіи рѣчь идетъ, очевидно, о дѣятельности человѣческой; но всякая дѣятельность, всякая практика, можетъ быть предметомъ мышленія, изученія, науки, словомъ теоріи: и законы мышленія—логическіе, и законы воли—нравственные, и законы чувства—эстетическіе и психологическіе составляютъ предметъ наукъ; въ этомъ смыслѣ каждая изъ наукъ есть теорія, равно какъ и всякая теорія есть дѣятельное ученіе. Что же можетъ означать дѣятельное ученіе о Богѣ?

в) Въ латинскомъ переводѣ это названіе нравственнаго богословія: theologia practica, даетъ поводъ къ неправильному пониманію того, что называется практическимъ богословіемъ или, лучше, практическими богословскими науками. Кругъ богословскихъ наукъ состоитъ, какъ намъ должно быть извѣстно, изъ четырехъ

группъ: 1) изъ наукъ, изслѣдующихъ источники Богооткровеннаго ученія, каковы науки о Священномъ Писаніи (герменевтика, екзегетика и ихъ вспомогательныя: библейская филологія и археологія) и о священномъ преданіи (патристика); 2) изъ исторіи церкви ветхозавѣтной и новозавѣтной съ ея вспомогательными науками: церковною географіею и статистикою; 3) изъ систематическаго богословія, подъ которымъ разумѣются догматическое и нравственное богословіе съ ихъ вспомогательными науками: исторіею догматовъ и нравоученія и сравнительнымъ богословіемъ; наконецъ, 4) изъ практическаго богословія, къ которому относятся: пастырское богословіе, литургика и каноническое право. Такое дѣленіе богословской науки имѣетъ свое основаніе въ историческо-откровенномъ, или положительномъ характерѣ христіанства, которое она изучаетъ, и въ его практическомъ значеніи въ жизни. Нельзя знать и понимать христіанство, не изучивъ и не объяснивъ письменныхъ и другихъ источниковъ, въ которыхъ содержатся извѣстія о фактахъ появленія его, и не прослѣдивъ историческаго развитія его на землѣ отъ его появленія до нашихъ временъ. Съ другой стороны, нельзя сознательно содѣйствовать осуществленію задачи христіанскаго общества на землѣ и руководить его въ вѣрѣ, поведеніи, внѣшнемъ устройствѣ и богослуженіи, не понимая всей совокупности истинъ христіанства, какъ онѣ даны въ священномъ Писаніи и Преданіи и развиты и объяснены всею исторіею церкви Христовой. Такое научное изложеніе совокупности христіанскихъ истинъ или, что то же, систематическое богословіе составляетъ результатъ, къ которому науки объ источникахъ христіанскаго ученія и объ историческомъ развитіи церкви относятся, какъ посылки и который служитъ въ свою очередь основаніемъ для *практическихъ*

богословскихъ наукъ, для жизни христіанскаго общества, нуждающейся въ общественномъ церковномъ богослуженіи, въ церковномъ законодательствѣ и въ пастырскомъ управленіи. Такимъ образомъ практическимъ богословіемъ собственно называется не нравственное богословіе, которое само есть часть систематическаго богословія и вмѣстѣ съ нимъ служитъ основаніемъ для практическихъ наукъ, а пастырское богословіе, литургика и каноника.

3) *Дѣятельное ученіе вѣры*—это названіе принадлежитъ собственно нашему отечественному богослову и могло бы имѣть опредѣленный смыслъ, еслибы слово *ученіе* замѣнить въ немъ напр. словомъ: *проявленіе* и вмѣсто дѣятельнаго ученія вѣры сказать: ученіе о дѣятельномъ проявленіи вѣры или о дѣйствіяхъ вѣры. Въ такомъ случаѣ исходнымъ пунктомъ науки служило бы понятіе о вѣрѣ въ Искупителя міра. А такъ какъ вѣра выражаетъ уже установившееся отношеніе человѣка къ Спасителю и, наоборотъ, Спасителя къ человѣку, то, поколику наука излагаетъ истины вѣры о Богѣ—Спасителѣ и о Божественныхъ дѣйствіяхъ по отношенію къ человѣку, эти истины могутъ быть названы ученіемъ вѣры въ ея теоретическомъ, догматическомъ смыслѣ, т.-е. ученіемъ о Богѣ и Его отношеніи къ человѣку. Поскольку же она излагаетъ истины вѣры, какъ она проявляется въ жизни самого человѣка и составляетъ начало всей его дѣятельности, эти истины могутъ быть названы ученіемъ о дѣйствіяхъ, вытекающихъ изъ вѣры. Но сказать: *дѣятельное ученіе вѣры* значитъ сказать нѣчто, совершенно непонятное. Въ самомъ дѣлѣ, что значитъ *ученіе вѣры?* То ли, что предлагается ученіе о вѣрѣ, или то, что вѣра учитъ? Если предполагается ученіе о вѣрѣ, то что значитъ дѣятельное ученіе о вѣрѣ? Ученіе, какъ мы уже замѣтили, есть само по себѣ дѣятельность; оно не можетъ быть недѣятельнымъ.

Если вѣра учитъ, то что значитъ, что она учитъ дѣятельно? Развѣ можно учить недѣятельно? Въ нѣмецкой литературѣ Glaubenslehre и Sittenlehre, какъ замѣчено, прямо противополагаются между собою, какъ ученіе о вѣрѣ и какъ ученіе о нравственности. Такимъ образомъ, и это названіе ничѣмъ не характеризуетъ нравственнаго богословія.

4) О *нравственномъ ученіи* мы уже дѣлали замѣчаніе. Оно также принадлежитъ нашему ученому, протоіерею Ѳаворову.

Объ остальныхъ названіяхъ нравственнаго богословія, принятыхъ въ иностранной литературѣ, каковы: христіанская мораль или этика, богословская этика, христіанское нравоученіе, мы скажемъ нѣсколько ниже.

Такая неопредѣлительность въ разсмотрѣнныхъ нами названіяхъ нашей науки показываетъ, что она недостаточно отчетливо сознаетъ свое содержаніе и потому обѣщаетъ говорить о томъ, что или не составляетъ ея специфическаго содержанія или, если и можетъ составлять это содержаніе, то не излагается ею, какъ это содержаніе, т.-е. она обѣщаетъ говорить или о Богѣ или о вѣрѣ. Но Богъ, какъ предметъ христіанскаго ученія, Его свойства и дѣйствія составляютъ предметъ догматическаго ученія; нравственныя же системы, называющія себя богословіями, de facto не задаются изложеніемъ этого ученія. Вѣра, если подъ нею разумѣть совокупность богооткровенныхъ истинъ, есть также предметъ догматическаго богословія, которое поэтому у иностранныхъ богослововъ такъ и называется: Glaubenslehre, въ противоположность Sittenlehre, или doctrina de credendis, въ противоположность de agendis; если же подъ нею разумѣть дѣятельность, жизнь человѣка, подъ вліяніемъ слова о спасеніи, или, что то же,—подъ вліяніемъ христіанской благодати усвояющаго

себѣ это слово, а съ нимъ и спасеніе, то она, конечно, будетъ составлять предметъ нравственнаго богословія. Но если ученіе о вѣрѣ, понимаемой въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, есть предметъ нравственнаго богословія, то понятіе о вѣрѣ, какъ мы выше замѣтили, должно было бы служить исходнымъ пунктомъ науки и прежде всего составить предметъ научнаго изслѣдованія и разъясненія; а между тѣмъ въ той самой системѣ, которая назвала себя дѣятельнымъ ученіемъ вѣры, нигдѣ даже и не затронутъ вопросъ о томъ, что же именно разумѣетъ она подъ вѣрою (см. Кочетова—Черты Д. У. В.). Если же ни Богъ, ни вѣра не составляютъ непосредственнаго предмета этихъ системъ, а между тѣмъ онѣ сами называютъ себя дѣятельнымъ, нравственнымъ богословіемъ, или дѣятельнымъ ученіемъ вѣры, то очевидно, предметомъ ихъ должно служить это прилагательное, этотъ единственный признакъ, которымъ отличаются отъ богословія не нравственнаго, не дѣятельнаго, т.-е. отъ догматическаго. Эта *дѣятельность*, эта *нравственность*, и притомъ не Божія дѣятельность или нравственность, а *человѣческая* подъ вліяніемъ Божественнымъ, и есть *существенное содержаніе нашей науки*.

Поэтому усвояемыя ей названія: христіанское нравоученіе, богословская этика или мораль болѣе другихъ, выше перечисленныхъ названій, соотвѣтствуютъ ея предмету.

Установить понятіе о томъ, что нужно разумѣть подъ *человѣчностью* въ дѣятельности или подъ ея *нравственностью*, при вліяніи на нее Божественной благодати, а для этого опредѣлить сначала, что есть именно человѣческаго или нравственнаго въ дѣятельности человѣка *независимо* отъ вліянія на него христіанства, и составляетъ долгъ нравственнаго богословія. Короче: нравственное богословіе прежде всего должно

дать отвѣтъ на вопросъ, что̀ есть христіанская нравственность, и быть наукою о христіанской нравственности, а слѣдовательно и о нравственности вообще.

Этимологическое понятіе о нравственности.

„Нравственное Богословіе“ есть, какъ сказано, ученіе о нравственности. Назвать ли нравственность по-гречески—этика, или по-латыни — мораль, или по-нѣмецки—Sitte, какъ это въ послѣднее время принято въ иностранной литературѣ, во всякомъ случаѣ эти названія ближе всего указываютъ на предметъ науки. Если къ этимъ иностраннымъ названіямъ присоединить наше родное, превосходное слово: *нравственность* и показать, на что каждое изъ нихъ указываетъ, то мы получимъ *предварительное* понятіе о нравственности, какъ предметѣ нашей науки, которое и дастъ намъ возможность намѣтить въ общихъ чертахъ содержаніе и форму ея.

Русское слово *нравственность*, равно какъ и латинское moralitas, греческое ἠθικά или ἦθος не библейскаго и не церковнаго происхожденія. Греческое ἦθος встрѣчается въ 1 посл. Кор. 15 гл. 33 ст., но не какъ собственное изреченіе св. апостола Павла, а какъ заимствованное изъ языческой поэзіи (худыя сообщества развращаютъ добрые нравы); въ Дѣян. 16, 21 это же слово влагается въ уста жителей города Филиппъ, тѣхъ господъ, изъ служанки которыхъ, одержимой духомъ прорицательнымъ, св. апостолъ Павелъ изгналъ этого духа (Дѣян. 16, 20). Они схватили Павла и Силу, поставили ихъ предъ начальниками города и сказали: „сіи люди, будучи іудеями, возмущаютъ нашъ городъ и проповѣдуютъ *обычаи* (ἔθη), которыхъ намъ римлянамъ не слѣдуетъ ни принимать, ни исполнять“. Еще разъ св. ап. Павелъ употребляетъ это слово предъ царемъ

Агриппою, которому онъ приписываетъ знаніе всѣхъ обычаевъ и спорныхъ мнѣній іудеевъ (ἐθῶν δὲ καὶ ζητημάτων, Дѣян. 26, 3), но и это изреченіе, какъ единственное, принадлежащее апостолу христіанства, не даетъ никакихъ элементовъ, изъ которыхъ можно было бы вывести заключеніе о христіанскомъ значеніи слова: нравственность. Вотъ и всѣ мѣста Св. Писанія, гдѣ встрѣчается слово: ἦθος или ἔθος. Въ Библіи очевидно это слово не имѣетъ никакого спеціально-христіанскаго значенія и потому не можетъ считаться библейскимъ. А если оно встрѣчается потомъ у писателей церковныхъ, то заимствовано ими не изъ Библіи, а изъ языческой греческой и римской литературы. Что же означаетъ это слово по своей этимологіи?

Русское слово: *нравственность* имѣетъ одинъ корень съ существительнымъ: *нравы* и съ глаголомъ: *нравиться*. Своимъ сродствомъ съ глаголомъ нравиться оно указываетъ на два предмета: во-первыхъ, на то, что намъ что-либо *нравится*, во-вторыхъ, на то, *что* именно намъ нравится. Говоря иначе, слово это указываетъ на *внутреннее состояніе* человѣка, на его чувствованія, пріятно возбуждаемыя *какими-либо явленіями жизни*. Изъ этихъ указаній одно опредѣленно, а именно указаніе на *пріятное* чувство, чѣмъ-то возбуждаемое, другое же неопредѣленно, т.-е. не указываетъ прямо на то, что́ именно нравится въ нравящемся. Сродствомъ же своимъ съ существительнымъ: *нравы* однозначущимъ съ словомъ: *обычаи*, указываетъ также на два предмета. Во-первыхъ, это слово указываетъ на большее или меньшее *постоянство* отношенія нашихъ чувствованій къ извѣстнымъ явленіямъ жизни, ибо нравами, обычаями какого-либо лица, общества, народа называются такія черты ихъ жизни, которыя не подлежатъ быстрымъ перемѣнамъ или частымъ колебаніямъ, но составляютъ

нѣчто постоянное въ жизни въ извѣстную ея эпоху. Во-вторыхъ, разсматриваемое выраженіе указываетъ на то, что это нѣчто, постоянно нравящееся, выражается во внѣ, во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, постоянство которыхъ въ человѣкѣ и составляетъ его нравъ, обычай, и которыя, какъ нѣчто внѣшнее, для всѣхъ видимое, относятся къ разнымъ сторонамъ человѣческой жизни, индивидуальной, домашней, общественной и пр. Чувствованія человѣка, ихъ постоянство относительно извѣстныхъ внѣшнихъ явленій жизни и самыя эти постоянно нравящіяся явленія жизни, составляющія нравы людей: вотъ на что указываетъ этимологическое значеніе русскаго слова: нравственность.

Изъ древнихъ языковъ латинскій, изъ новѣйшихъ нѣмецкій соотвѣтствующими русскому слову: *нравственность* выраженіями: *moralitas*, *Sittlichkeit*, указываютъ также на постоянство, устойчивость, но не въ чувствованіяхъ, на которыя онѣ не заключаютъ никакого намека, а въ дѣятельной силѣ человѣка, въ его волѣ. Moralitas происходитъ отъ mos, нравъ, которое въ свою очередь происходитъ отъ movis, moveo—двигать. сообщать движеніе, дѣйствовать. Равно и нѣмецкое: Sittlichkeit, Sitte (нравъ) происходитъ отъ древне-нѣмецкаго siton, которое также означаетъ двигать, вести. Поэтому mos и Sitte человѣка означаютъ прежде всего образъ движенія или поведеніе человѣка, а затѣмъ уже его внутреннее свойство, привычки, моду. Латинское и нѣмецкое выраженіе поэтому, соотвѣтствующее нашему слову: *нравственность*, указываетъ не на чувствованія человѣка и ихъ отношеніе къ извѣстнымъ явленіямъ жизни, а на его волю и дѣйствія ея, на постоянство не въ отношеніи чувствованій человѣка къ извѣстнымъ явленіямъ жизни, а въ самой его волѣ и дѣйствіямъ ея, которыя выражаются въ этихъ явленіяхъ,—и не

вообще на извѣстныя явленія жизни человѣка, нравящіяся ему, а на силу, которая выражается въ этихъ явленіяхъ. Такимъ образомъ въ русскомъ словѣ: нравственность выдвигается на первый планъ чувство въ его отношеніи къ чему-либо, въ латинскомъ и нѣмецкомъ: moralitas, Sittlichkeit—дѣйствія воли. Тамъ указывается на постоянство чувства въ отношеніи къ чему-либо, а здѣсь на постоянство этого чего-то, т.-е. на постоянство воли и ея дѣйствій, которыя выражаются въ нравахъ. А это значитъ, что русское слово указываетъ на одну сторону нравственнаго, т.-е. на то, какъ оно сказывается въ чувствѣ, а латинское и нѣмецкое—на другую, на самый объектъ нравящагося, т.-е. на настроеніе воли, выражающееся во внѣшнихъ нравахъ и обычаяхъ. Если мы назовемъ извѣстныя проявленія чувствованія внутренними *признаками* нравственнаго, а настроеніе воли его—*содержаніемъ* нравственнаго, то должны будемъ сказать, что русское названіе указываетъ на признаки, а латинское и нѣмецкое—на содержаніе нравственнаго; всѣ же эти названія вмѣстѣ указываютъ и на внѣшнее проявленіе нравственнаго, какъ на установившіеся и подлежащіе внѣшнему наблюденію обычаи, нравы.

Греческое ἦθος, въ іоническомъ діалектѣ ἔθος, отъ глагола ἔζω—сажать, въ формѣ средняго глагола: сидѣть. не указываетъ ни на чувствованія, ни на волю человѣка, а только на устойчивость, постоянство вообще; ибо древнѣйшее значеніе слова: ἦθος, именно у Гомера, означаетъ осѣдлость, постоянство мѣстопребыванія; только у позднѣйшихъ писателей оно получило значеніе образа жизни, обычая, характера.

Сопоставляя этимологическое значеніе русскаго слова: *нравственность* съ значеніемъ соотвѣтствующихъ ему выраженій въ греческомъ, латинскомъ и нѣмецкомъ

языкахъ, мы имѣемъ право заключить, что нравственность, по этимологическому своему значенію, *есть болѣе или менѣе прочное внутреннее настроеніе* [1]) *человѣка, возбуждающее въ немъ самомъ извѣстныя пріятныя чувствованія и выражающееся въ извѣстныхъ дѣйствіяхъ или поступкахъ.* Болѣе или менѣе прочное настроеніе воли человѣка есть то дерево, о которомъ Спаситель говорилъ, что о немъ другіе могутъ узнать только по плодамъ его: „всякое древо доброе приноситъ и плоды добрые, а худое дерево приноситъ и плоды худые. Не можетъ дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые. Итакъ, по плодамъ ихъ узнаете ихъ“ (Мтѳ. 7, 17—20). Внѣшнія дѣйствія, въ которыхъ выражается это настроеніе и постоянство которыхъ составляетъ нравъ людей, суть *плоды* добрые или худые, свидѣтельствующіе предъ всѣми о качествѣ самаго настроенія; а чувствованія, пріятныя или непріятныя, соединенныя съ сознаніемъ какъ настроенія собственной воли, такъ и его выраженія въ жизни, этотъ внутренній субъективный критерій или признакъ того, нравственно или безнравственно, хорошо или худо это настроеніе можно разумѣть подъ тѣмъ *свѣтильникомъ* или *окомъ* души, о которомъ Спаситель говорилъ, что „если этотъ свѣтильникъ погаснетъ въ человѣкѣ, или если око потеряетъ свою чистоту, или даже само превратится въ мракъ, сдѣлается тьмою, то какова же будетъ тьма въ человѣкѣ“ (Матѳ. 6, 22—23)?

---

[1]) Это слово: „настроеніе“, въ нашей богословской литературѣ (по нравственности), впервые мною введенное въ выраженіе понятія о нравственности, почему-то въ настоящее время считается модным. (См. напр. „Новое Время“ № 10472, отъ 30 Апрѣля 1905 г., подъ заглавіемъ: „Замѣтки“).

Задача нравственнаго богословія или ученія о христіанской нравственности и его раздѣленіе.

Задачею нравственнаго богословія должно быть систематическое ученіе, во-первыхъ, о нравственности, какъ болѣе или менѣе прочномъ настроеніи воли человѣка, возбуждающемъ въ немъ самомъ извѣстныя пріятныя чувствованія, во-вторыхъ, о тѣхъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ, въ которыхъ выражается это настроеніе.

Но такъ какъ нравственность, разсматривать ли ее, какъ извѣстное настроеніе воли соединенное съ извѣстными чувствованіями или какъ внѣшнее выраженіе этого настроенія, существуетъ всегда и вездѣ, когда и гдѣ есть воля и чувство человѣка, т.-е. и въ христіанскомъ мірѣ и внѣ его, то „нравственное богословіе“, какъ ученіе христіанъ о нравственности, должно быть ученіемъ о ней не только вообще, какъ она существуетъ и проявляется въ людяхъ, но и въ частности, какъ она есть и проявляется въ христіанахъ, или: должно быть ученіемъ не только о нравственности вообще, но и въ частности о нравственности христіанской подобно тому, какъ и догматическое богословіе, будучи ученіемъ о Богѣ, Его свойствахъ и дѣйствіяхъ, излагаетъ ученіе не только о Богѣ, какъ Творцѣ, Промыслителѣ и Судіи всего міра, но и какъ Искупителѣ и Освятителѣ христіанъ.

Поелику же наконецъ христіанская истина объ отношеніи Бога, какъ Искупителя и Освятителя, къ человѣческой природѣ въ различныхъ христіанскихъ обществахъ усвояется и выражается въ жизни не одинаково, а съ этимъ различно понимается и самая христіанская нравственность, то православное „нравственное богословіе“ должно быть ученіемъ о христіанской нрав-

ственности согласнымъ съ православнымъ ученіемъ о спасеніи человѣка во Христѣ и о выраженіи этого спасенія въ жизни.

Православно-христіанское „нравственное богословіе“ такимъ образомъ должно быть систематическимъ ученіемъ: 1) о нравственности вообще въ отличіе ея отъ безнравственности, 2) православно-христіанскимъ ученіемъ въ отличіе отъ нехристіанскаго и инославнаго, т.-е. наша наука раздѣляется на двѣ части.

Поелику же нравственность есть не только извѣстное настроеніе воли и состояніе чувства человѣка, но есть вмѣстѣ такое внутреннее настроеніе и состояніе, которое непремѣнно выражается въ жизни, то каждую изъ двухъ частей слѣдовало бы подраздѣлить на два отдѣла: на ученіе о нравственности, какъ внутреннемъ настроеніи и состояніи человѣка, и на ученіе о внѣшнемъ выраженіи этого настроенія и состоянія. Это подраздѣленіе мы и предполагаемъ сдѣлать, но только относительно второй части, послѣ того, какъ въ первой части при изложеніи ученія о нравственности вообще, опредѣлится самая точка зрѣнія, съ которой нужно смотрѣть на внѣшнее выраженіе внутренняго настроенія, и выяснятся основанія, въ силу коихъ эти внѣшнія выраженія могутъ быть раздѣлены на извѣстныя категоріи, сдѣлавшись такимъ образомъ болѣе или менѣе доступными систематическому изложенію. *Первая* часть такимъ образомъ изложитъ ученіе о нравственности вообще, *вторая*—о нравственности христіанской, а *третья* [1])—о проявленіяхъ христіанско-православнаго настроенія во внѣшней жизни.

---

[1]) Относительно этой третьей части мною выше сдѣлано замѣчаніе, см „Нѣсколько словъ къ читателямъ“.

Источники и методъ православно-христіанскаго ученія о нравственности.

Изъ предложеннаго предварительнаго понятія о нравственности, о наукѣ нравственнаго богословія и объ основаніи дѣленія ученія о ней на три части отчасти уже видно, изъ какихъ источниковъ мы должны черпать матеріалы для нашей науки. Оставляя въ сторонѣ различіе содержанія ея въ разныхъ частяхъ, мы видимъ, что ученіе о нравственности, смотрѣть ли на нее, какъ на настроеніе воли и проявленіе чувства или какъ на внѣшнее выраженіе этой воли и чувства, не можетъ быть намъ понятно безъ сознанія и пониманія движеній своей собственной воли и чувства, или безъ самонаблюденія и самопознанія. Внутреннія настроенія воли и чувствованія доступны только внутреннему же чувству, а внѣшнія выраженія ихъ, какъ движеніе вещей въ пространствѣ и времени, если мы не видимъ въ нихъ или не предполагаемъ воли и чувства, не могутъ уже относиться къ области нравственнаго, въ которой, какъ и во всякомъ внѣшнемъ явленіи, выраженіе немыслимо безъ выражаемаго, дѣйствіе безъ дѣйствующей силы. Первый учитель нравственности въ философскомъ мірѣ Сократъ первый же выставилъ и этотъ источникъ своей философіи: познай себя самого. Величайшій учитель и христіанской нравственности св. апостолъ Павелъ то же утверждаетъ, когда спрашиваетъ: „кто изъ человѣковъ знаетъ, что въ человѣкѣ кромѣ духа человѣческаго, живущаго въ немъ“ (1 Кор. 2, 11)? Въ сердцѣ человѣка указываетъ и самъ Спаситель источникъ нравственнаго какъ добра, такъ и зла (Матѳ. 15, 19): „изъ сердца исходятъ злые помыслы, убійства, прелюбодѣянія, любодѣянія, кражи, лжесвидѣ-

тельства, хуленія". Источникъ же этотъ, кромѣ Бога, доступенъ только самонаблюденію и самопознанію. Такимъ образомъ самонаблюденіе и самопознаніе, а за ними и всѣ тѣ науки, которыя преимущественно изъ этихъ источниковъ черпаютъ свой матеріалъ, т.-е. психологія, нравственная философія и вообще философскія науки составляютъ непосредственный источникъ и для нравственнаго богословія.

Но такъ какъ въ настоящее время и въ настоящихъ условіяхъ жизни и учителя и слушателей ученія о нравственности, т.-е. и въ моей и въ вашей жизни, внутреннее настроеніе воли и чувства обусловлено такимъ или другимъ вліяніемъ на нихъ христіанства, то наше самосознаніе и наше самонаблюденіе будетъ сознаніемъ и наблюденіемъ христіанскаго настроенія и чувства, и притомъ неодинаковаго, по различію личнаго отношенія каждаго изъ насъ къ христіанству. Такимъ образомъ, предполагая говорить о нравственности вообще и въ частности о христіанской православной, мы, выходя только изъ самосознанія и самонаблюденія, вынуждены будемъ говорить только о личной, субъективной въ каждомъ изъ насъ нравственности.

Изъ этой субъективности для насъ нѣтъ никакого выхода; но онъ и не нуженъ. Христіанская истина такъ же широка, глубока и неизслѣдима, какъ неизслѣдимы глубины ума Божія, виновника этой истины. Каждый изъ насъ усвояетъ эту истину по мѣрѣ полученнаго имъ отъ Бога дара Духа Святаго, который въ свою очередь сообразуется съ индивидуальными особенностями каждаго. Болѣе и болѣе усвоять себѣ эту истину чувствомъ и волею и уяснять разумомъ составляетъ задачу какъ каждаго христіанина неученаго или ученаго, такъ и цѣлой церкви, какъ общества вѣрующихъ. Вселенская церковь, обладая всею истиною всегда, не

можетъ однакоже сказать, чтобы уже успѣла уяснить и опредѣлить ее для сознанія вѣрующихъ всесторонне и навсегда. *Изслѣдуйте писаніе*—составляетъ задачу каждаго въ отдѣльности и всѣхъ вмѣстѣ призванныхъ къ вѣрѣ во Христа, разрѣшимую вполнѣ только съ разрѣшеніемъ всей задачи существованія христіанства на землѣ. Субъективизмъ и притомъ христіанскій не только неизбѣженъ, но и обязателенъ для нашей науки.

Но чтобы этотъ обязательный субъективизмъ не извратился въ личный произволъ, способный въ своихъ внутреннихъ движеніяхъ воли и чувства, зависящихъ быть можетъ вовсе не отъ духа Христова, видѣть откровеніе божественной истины или наоборотъ то, что въ немъ есть отъ Духа Божія, приписать своей собственной природѣ,—для этого наша наука достовѣрность каждаго факта самосознанія и самонаблюденія или каждую филофскую нравственную истину должна подтвердить объективнымъ, самою же церковію даннымъ намъ, авторитетомъ, именно: свидѣтельствомъ положительнаго откровенія, заключающагося какъ въ священномъ Писаніи обоихъ завѣтовъ, такъ и въ священномъ Преданіи. Изъ священнаго Писанія Новый завѣтъ имѣетъ для „нравственнаго богословія“ значеніе безусловнаго авторитета, такъ какъ христіанская нравственность безъ вѣры во Христа немыслима, значеніе же Ветхаго Завѣта ограничивается для него настолько, насколько Новый Завѣтъ, изъясняемый церковью, самъ ограничиваетъ его. Что касается до священнаго Преданія, то поле его *относительно нравственнаго ученія* не обозримо, и притомъ пока весьма мало воздѣлано наукою. Чтобы совсѣмъ не растеряться въ поискахъ за руководящими нравственными міровоззрѣніями каждаго св. отца и всѣхъ соборовъ, признанныхъ авторитетами въ дѣлѣ догматическаго ученія, мы ограничиваемся для

своей науки символическими книгами нашей православной церкви, изъ которыхъ древнѣйшія двѣ: Православное исповѣданіе восточной каѳолической церкви и посланіе восточныхъ патріарховъ принадлежатъ всей православной церкви, а новѣйшая: Пространный Христіанскій Катихизисъ собственно русской, хотя онъ пользуется великимъ уваженіемъ и на Востокѣ. Эти книги тѣмъ болѣе драгоцѣнны для нашей науки, что изъ всей православно-богословской литературы въ нихъ только и излагается вполнѣ авторитетное ученіе о тѣхъ догматико-нравственныхъ истинахъ, которыми православное нравоученіе отличается отъ нравоученія Западныхъ вѣроисповѣданій. Только тогда, когда нравственное богословіе на основаніи указанныхъ источниковъ успѣетъ выяснить и опредѣлить какую-либо нравственную истину, оно будетъ прибѣгать по возможности и къ свидѣтельствамъ соборныхъ опредѣленій и отцевъ церкви.

Такимъ образомъ источниками нравственнаго богословія служатъ: 1) самопознаніе и основывающіяся на немъ философскія науки, 2) священное Писаніе, 3) священное Преданіе, на сколько оно выражено въ символическихъ книгахъ православной церкви. Литературныя же, отечественныя и иностранныя пособія въ изложеніи нравственнаго богословія будутъ указываемы въ своемъ мѣстѣ, по мѣрѣ пользованія ими.

Указаніемъ этихъ источниковъ опредѣляется и методъ „нравственнаго богословія“. Онъ долженъ состоять въ томъ: 1) чтобы каждая нравственная истина въ отдѣльности изложена была прежде всего на основаніи самонаблюденія и могла быть повѣрена самосознаніемъ каждаго, 2) чтобы подтверждалась авторитетомъ священнаго Писанія, 3) чтобы согласовалась съ ученіемъ символическихъ книгъ православной церкви и

чтобы 4) наконецъ, всѣ нравственныя истины излагались въ такомъ порядкѣ, какой указываетъ естественная ихъ связь между собою, т.-е. чтобы онѣ одна другую поясняли и восполняли и такимъ образомъ составляли одно систематическое цѣлое или науку.

ЧАСТЬ I-я.

О НРАВСТВЕННОСТИ ВООБЩЕ.

1. Нравственная потребность въ человѣческой природѣ.

Болѣе или менѣе прочное внутреннее настроеніе человѣка, возбуждающее въ немъ пріятныя чувствованія и выражающееся въ извѣстныхъ дѣйствіяхъ, или, что то же: нравственность, по этому самому понятію о ней, заставляетъ предполагать въ человѣкѣ врожденную ему потребность какъ этого настроенія, такъ и относящихся къ нему чувствованій. Эту потребность, въ отличіе отъ всѣхъ другихъ потребностей человѣческой природы, мы назовемъ *нравственною потребностью*, или *нравственнымъ инстинктомъ*.

Всякая потребность, или инстинктъ, равно какъ и всякое стремленіе суть гипотезы, невольно предполагаемыя нами при всякомъ дѣйствіи, которое, при данныхъ обстоятельствахъ, постоянно повторяется и причины котораго мы не знаемъ, съ тою разницею, что употребляя слово стремленіе, проявляющееся въ какихъ-либо дѣйствіяхъ, мы не всегда соединяемъ съ представленіемъ этихъ дѣйствій представленіе о сопровождающихъ ихъ чувствованіяхъ, тогда какъ, говоря о дѣйствіяхъ инстинктивныхъ, мы всегда предполагаемъ такія или другія чувствованія въ дѣйствующемъ существѣ, соединенныя съ его дѣйствіями. Другими словами: слово *стремленіе* мы относимъ ко всякимъ предметамъ, не исключая и неодушевленныхъ, въ которыхъ замѣчаемъ постоянныя дѣйствія, которыхъ

причины мы не знаемъ, а инстинктъ, или потребность, относимъ только къ одушевленнымъ. Такъ, „замѣчая, что магнитная стрѣлка, предоставленная самой себѣ, всегда однимъ концемъ своимъ обращается къ сѣверу, а другимъ къ югу, какъ бы мы ни отклоняли ее, и не зная дѣйствительной причины такого явленія, мы говоримъ, что магнитная стрѣлка имѣетъ стремленіе обращаться однимъ концемъ своимъ къ сѣверу, а другимъ къ югу. Замѣчая же, что каждая черепаха, только что вышедшая изъ яйца на песчаной морской отмели, тотчасъ же устремляется къ морю, котораго она никогда не видала и о которомъ не знаетъ, что это именно тотъ элементъ, гдѣ ей назначено жить, и что на берегу ей оставаться опасно, такъ какъ множество птицъ хотятъ поживиться ея мягкимъ тѣломъ“ (Уш. 2 т. 38—39),— мы говоримъ, что черепаха обладаетъ потребностью или инстинктомъ самосохраненія, удовлетвореніе которому ей пріятно, а неудовлетвореніе непріятно. Но въ томъ и другомъ случаѣ, и стремленіе и потребность, или инстинктъ, суть только гипотезы и означаютъ ничто иное, какъ неизвѣстную намъ причину. Эта причина, впрочемъ, всегда предполагается нами находящеюся непремѣнно въ самомъ существѣ дѣйствующемъ; ибо приписывая магнитной стрѣлкѣ стремленіе, мы приписываемъ ей не видимыя ея движенія къ сѣверу, а невидимую и неизвѣстную намъ причину этихъ движеній, которая заставляетъ стрѣлку двигаться и притомъ такъ, а не иначе,—эту причину предполагаемъ не внѣ ея, такъ какъ напр. мы не приписываемъ стрѣлкѣ стремленія, когда кто-либо рукою подвинулъ одинъ конецъ ея къ югу или сѣверу,—а ей самой, какъ относящуюся къ ея собственной природѣ. Точно такъ же, приписывая инстинктъ всякой только-что вышедшей изъ яйца черепахѣ, мы говоримъ только, что причина цѣлесо-

образнаго ея движенія къ морю намъ неизвѣстна, такъ какъ мы не можемъ предположить въ ней знаній, которыя, пока она находилась въ яйцѣ, для нея невозможны, и что эта причина однакоже, по вѣрѣ нашей въ причинность всѣхъ явленій, должна быть и притомъ въ самой черепахѣ, а не внѣ ея.

И въ себѣ самихъ, равно какъ и въ другихъ людяхъ, мы называемъ инстинктомъ или стремленіемъ неизвѣстную намъ причину, возбуждающую въ насъ при данныхъ обстоятельствахъ тѣ или другія психическія или психофизическія явленія. Такъ, видя, что всякое только-что родившееся дитя непремѣнно ищетъ пищи въ сосцахъ матери и выполняетъ при этомъ очень сложный и нелегкій процессъ сосанія, и не имѣя возможности предположить въ младенцѣ ни сознательной мысли о необходимости пищи для жизни, ни тѣхъ знаній изъ физики, которыя нужны для устройства пневматической машины изъ рта, мы приписываемъ дѣйствія дитяти инстинкту, т. е. неизвѣстной намъ причинѣ, лежащей однакоже въ самомъ ребенкѣ. Но въ томъ случаѣ, когда причина нашихъ дѣйствій становится извѣстна, хотя бы она и въ насъ заключалась, мы уже не называемъ ее инстинктомъ. Такъ, мы не называемъ инстинктомъ той причины, которая заставляетъ взрослаго человѣка строить домъ, шить теплую одежду, заготовлять хлѣбъ на будущій годъ, потому что взрослый человѣкъ отдаетъ себѣ отчетъ въ этихъ дѣйствіяхъ, и мы видимъ причину его дѣятельностей въ сознательной мысли о ихъ необходимости или пользѣ.

Анализируя однакоже и сознательныя наши дѣйствія, то есть такія, причину которыхъ мы сознаемъ, мы приходимъ къ убѣжденію, что въ основѣ каждаго такого дѣйствія, подъ цѣлымъ рядомъ сознательныхъ причинъ, лежитъ всегда причина, недоступная сознанію,

намъ неизвѣстная, но относящаяся къ существу нашему, или, что то же, инстинктъ. Такъ, человѣкъ изучаетъ искусство строительное, роститъ лѣсъ, заготовляетъ матеріалъ для постройки дома, строитъ наконецъ домъ— все по сознательной мысли о необходимости тепла напр. для своего организма. Необходимость тепла онъ узналъ изъ многочисленныхъ опытовъ вреднаго дѣйствія на него холода, но никто конечно не скажетъ, чтобы человѣкъ испытывалъ холодъ вслѣдствіе сознанія необходимости для его жизни тепла. Тоже должно сказать и о заготовленіи пищи по сознательной необходимости ея для продолженія жизни вслѣдствіе испытанныхъ страданій голода. Никто не скажетъ, чтобы человѣкъ испытывалъ голодъ вслѣдствіе сознанія необходимости пищи для жизни. Многіе ли сознаютъ значеніе воздуха въ пищевомъ процессѣ? А между тѣмъ едва ли къ чему человѣкъ стремится такъ жадно, хотя и безсознательно, какъ къ воздуху, о существованіи котораго онъ иногда и не знаетъ. Одни запахи мы любимъ, другихъ отвращаемся, но почему? Это остается въ большей части случаевъ для насъ неизвѣстнымъ, и это неизвѣстное лежитъ въ основѣ цѣлаго ряда сознательныхъ дѣйствій. Всѣ люди болѣе или менѣе обладаютъ эстетическимъ чувствомъ, а между тѣмъ никто еще не опредѣлилъ, что такое красота въ музыкѣ, живописи, поэзіи. Мы можемъ изучать условія красоты, т.-е. возводить ихъ въ сознаніе; но почему именно такое, а не другое соединеніе линій и красокъ, такое, а не другое сочетаніе звуковъ нравится намъ,—этого мы не знаемъ. Да еслибы наука, наконецъ, и открыла намъ это, то все же нужно было бы признать, что мы чувствовали красоту прежде, чѣмъ узнали причину этого чувства. Самые законы нашего сознанія, логическіе и психологическіе, едва доступные самосознанію немногихъ мыслящихъ,

дѣйствуютъ въ насъ гораздо раньше, чѣмъ мы ихъ сознаемъ, и сами покоятся на основаніи, едва ли въ настоящей жизни доступномъ самосознанію. Во всякомъ случаѣ, и они существуютъ и дѣйствуютъ въ насъ прежде, чѣмъ мы ихъ сознаемъ (Ушинск., т. 2, стр. 38—42). Нужно ли намъ послѣ всего этого удивляться, что мы допускаемъ гипотезу нравственнаго инстинкта, какъ неизвѣстной, но врожденной намъ, въ существѣ нашей природы лежащей, первопричины нашей нравственности [1]).

Мы сказали, что эта гипотеза предполагается этимологическимъ понятіемъ о нравственности, т.-е. какъ о такомъ настроеніи нашей воли, которое соединено

---

[1]) Еще Цицеронъ училъ, что „honestum animos omnium *natura et specie sua commovet* (см статью г. А Покровскаго: „Понятіе объ utile (о полезномъ) во второй книгѣ сочиненія Цицерона „de officiis“ (объ обязанностяхъ)“, въ іюньской (№ 11) первой книжкѣ журнала „Вѣра и Разумъ“, 1903 г.).

„Искусство служитъ добру, когда идея добра представляется влеченіемъ сердца, сознается художникомъ, *какъ нравственная потребность*“. Эта фраза употреблена г. Батюшковымъ въ его статьѣ: „утопія всенароднаго искусства“, по поводу появленія, главнымъ образомъ, статей Л. Н. Толстаго что такое искусство? (Вопросы Философіи и Психологіи, книга 46 (I), январь-февраль, 1899 г.) И Л Н Толстой и его критикъ г Батюшковъ, говоря о нравственной потребности, какъ о сознаваемой идеѣ добра, безотчетно употребляютъ эти термины: идея, потребность, нравственная потребность. Самое употребленіе этого послѣдняго выраженія появляется въ русской печати, сколько я могъ замѣтить, въ послѣдніе лишь годы

Мы имѣли случай замѣтить, что Нитцше врагъ христіанства, слѣдовательно и христіанской философіи; но не можемъ не выразить ему сочувствія въ томъ отношеніи, что онъ призналъ все великое значеніе для философіи „скрытыхъ“ въ человѣческой природѣ „инстинктовъ“, ихъ незамѣтнаго руководительства нашимъ сознательнымъ мышленіемъ Вотъ его слова (приведенныя въ „по ту сторону добра и зла“, афоризмъ III, см. стр. 128, Декабрьской книжки „Новый Путь“ за 1903 г.): „Философъ въ большей части своего сознательнаго мышленія руководится скрытыми инстинктами, которые ведутъ его по извѣстному пути“. Особенно это вѣрно относительно такихъ сужденій, а онѣ играютъ главную роль въ нашей разумной жизни, которыя своими предикатами имѣютъ данныя не внѣшнихъ, а *внутренняго чувства* Философъ, по Нитцше, не столько ученый, сколько художникъ,— и Нитцше правъ.

въ насъ съ пріятнымъ чувствованіемъ и выражается въ дѣйствіяхъ. Это—потому, что въ понятіи нравственнаго, какъ одинъ изъ признаковъ его, является пріятное чувствованіе, и самыя нравственныя дѣйствія предполагаются пріятными, нравящимися намъ. Все раздѣленіе предметовъ на пріятные и непріятные, т.-е. раздѣленіе и самыхъ чувствованій на пріятныя и непріятныя, дѣлается нами на основаніи безсознательныхъ стремленій нашей природы, которыя превращаются въ сознательныя и становятся не стремленіями уже, а желаніями и дѣйствіями, не иначе, какъ чрезъ посредство чувствованій. Безсознательное стремленіе къ пищѣ, называемое голодомъ, дѣлаетъ намъ хлѣбъ пріятнымъ, и послѣ этого мы сознательно уже желаемъ хлѣба и ищемъ его, работаемъ для пріобрѣтенія его. Слѣдовательно, пріятное чувствованіе, сопровождающее безсознательное стремленіе и дѣйствіе, превращаетъ это стремленіе въ сознательное желаніе и сознательное дѣйствіе. Безсознательно стремимся мы къ гармоніи звуковъ, и слыша гармоническіе звуки, получаемъ удовольствіе, и впослѣдствіи уже сознательно желаемъ этихъ звуковъ; ибо знаемъ, что они доставляютъ намъ удовольствіе. Безсознательно стремимся мы и къ нравственнымъ качествамъ, выражающимся въ дѣйствіяхъ, и испытавъ пріятныя чувствованія, соединенныя съ этими качествами и дѣйствіями, идемъ дальше по этому пути, зная, что на немъ ожидаютъ насъ свойственныя ему одному радости.

Предполагая врожденную человѣку нравственную потребность, инстинктъ, какъ неизвѣстную намъ причину добра въ немъ, мы тѣмъ самымъ даемъ уже понять, что нравственность или частнѣе: добро, добродѣтель, должны быть разсматриваемы прежде всего не *какъ законъ* только, существующій внѣ природы человѣческой и налагаемый на нее отвнѣ въ формѣ пред-

писаній, какъ это мы необходимо предположили бы. еслибы своею задачею поставили ученіе о дѣйствіяхъ человѣка, согласныхъ только съ закономъ Божіимъ, но и прежде всего какъ *живая сила*, данная человѣку въ его собственной духовной природѣ и назначенная къ возведенію этой природы до ея истинно-человѣческаго развитія и достоинства. Младенцу, имѣющему добрую мать, нѣтъ надобности предписывать: ты долженъ любить свою мать; прежде, чѣмъ онъ можетъ понять смыслъ словъ: долгъ, любовь, мать,—любовь къ матери уже дѣйствуетъ въ немъ и выражается въ его взглядѣ на мать и въ его радости быть на ея рукахъ.

Еслибы кто сталъ утверждать, что такое безсознательное поведеніе не можетъ имѣть нравственнаго достоинства, такъ какъ это достоинство предполагаетъ развитіе сознанія нравственнаго закона и свободы, у того мы спросили бы только, что́ такое истинная нравственность и что́ такое нравственный законъ и нравственная свобода? Мы будемъ стараться уяснить себѣ эти вопросы и дать на нихъ отвѣтъ, а пока это не будетъ сдѣлано, сошлемся на Спасителя міра, который ненапрасно говорилъ о дѣтяхъ, что они должны быть нравственнымъ образцемъ для учениковъ Его, и на св. ап. Павла, который въ посланіи къ Римлянамъ, говоря о стоящихъ на высшей степени нравственнаго совершенства и называя ихъ сынами Божіими, говоритъ не то, что они свободно исполняютъ предписанія, данныя имъ отвнѣ, а то, что они *влекутся* (ἄγονται) или, какъ Св. Синодъ перевелъ, *водятся* Духомъ Божіимъ, котораго они приняли, Духомъ не рабства, а усыновленія (Римл. 8, 14—15). А если кто нибудь подумалъ бы, что мы, вводя въ понятіе о нравственномъ пріятныя чувствованія, какъ существенный признакъ его, и предполагая для объясненія его нравственную потребность,

или инстинктъ, удовлетвореніе которой не можетъ не сопровождаться извѣстнымъ удовольствіемъ, тѣмъ унижаемъ достоинство нравственныхъ подвиговъ до эвдемонизма или утилитаризма, тому мы пока указали бы только на то, что самъ Спаситель нашъ, призывая своихъ послѣдователей къ самымъ высокимъ подвигамъ, конечно ненапрасно 9 разъ называетъ ихъ *блаженными*, если они подъемлютъ на себя эти подвиги (ученіе о блаженствахъ), а также и на то, что св. ап. Іаковъ называетъ добродѣтельныхъ людей *блаженными въ ихъ дѣйствованіи* (Іак. 1, 25).—Истинной нравственности мы можемъ ожидать только тогда отъ человѣческой природы, когда ей врождена нравственная потребность, влеченіе къ добру и свойственное ему наслажденіе при удовлетвореніи этого влеченія. Мы знаемъ и такого рода возраженіе противъ нашей гипотезы, по которому нравственная потребность есть будто бы contradictio in adjecto (Ульрици, тѣло и душа, 681—684, 623—627, 628—629 и 638). Но понять и уяснить это возраженіе, равно какъ и дать понятіе объ эвдемонизмѣ, невозможно безъ уясненія того, въ какихъ явленіяхъ нравственная потребность выражается въ человѣкѣ и чѣмъ отличается она отъ всѣхъ прочихъ потребностей человѣческой природы.

2. Нравственное чувство.

Всякая потребность *сознается*, какъ непріятное *чувство* недостатка, соединенное съ *влеченіемъ* къ его восполненію, и какъ пріятное чувство, сопровождающее это восполненіе или слѣдующее за нимъ. Но такъ какъ и влеченіе *сознается* не какъ стремленіе, само по себѣ недоступное сознанію, а какъ *чувство влеченія* или какъ *желаніе*, состоящее съ одной стороны, изъ непріятнаго чувства недостатка, а съ другой, изъ пріятнаго чувства

ожидаемаго восполненія этого недостатка, то можно сказать, что *чувство* вообще и есть та психологическая *форма*, въ которой первоначально заявляетъ себя нашему сознанію *всякая* потребность, слѣдовательно и нравственная. Съ этой стороны, т.-е. со стороны психологической формы, мы и будемъ прежде всего разсматривать нравственную потребность человѣческой природы въ отличіе отъ прочихъ ея потребностей.

Чувствованія, возбуждаемыя потребностями человѣческой природы, психологія относитъ къ *предметнымъ*. Характеръ ихъ опредѣляется возбуждающими ихъ предметами и тѣмъ содержаніемъ, которое они вносятъ въ сознаніе относительно этихъ предметовъ.

Потребности человѣческой природы, всѣ безъ изъятія, *относятся* нашимъ *я* къ себѣ самому, хотя не всѣ онѣ *составляютъ его собственныя потребности* (*я* нуждаюсь въ воздухѣ, но не *я* питается воздухомъ, а его тѣлесный организмъ); точно такъ же и всѣ чувствованія, чѣмъ бы они ни были возбуждены, нашимъ *я* относятся къ себѣ самому и суть его чувствованія, но далеко не всѣ они *возбуждаются самимъ я*. Умственное чувство возбуждается истиною, которая, какъ согласіе представленій мышленія, знанія, съ предметными представленіями, мыслимыми, познаваемыми, *можетъ быть мыслима* существующею *объективно*, независимо отъ даннаго *субъекта*; эстетическое чувство возбуждается изящными, внѣ субъекта находящимися, произведеніями природы или искусства, органическія — предметами питанія, половыхъ влеченій и т. п. Всѣ эти чувствованія, какъ чувствованія (а не ощущенія), суть чувствованія нашего *я*; но предметы, которыми они возбуждаются, существуютъ или, по крайней мѣрѣ, могутъ быть мыслимы существующими, независимо отъ него, какъ нѣчто внѣшнее для него. Поэтому и удо-

влетвореніе потребностей, которыя возбуждаются этими чувствованіями, возможно не иначе, какъ чрезъ извѣстные внутренніе или внѣшніе процессы дѣятельности, которые совершаются собственною энергіею нашего *я* и которыми оно ставитъ себя въ извѣстное отношеніе къ предметамъ его потребности. Чтобы знать истину, нужны не только страдательно испытываемыя впечатлѣнія отъ познаваемаго предмета, но и активное *вниманіе* къ этимъ впечатлѣніямъ, переработка ихъ въ представленія, въ понятія и т. д.; словомъ: нужна сознательная, умственная *дѣятельность*; для эстетическаго наслажденія, особенно же для художественнаго творчества, требуется не только извѣстная степень эстетическаго *развитія, немыслимаго безъ самодѣятельности, но и намѣренное, свободно созданное* такое или другое отношеніе къ изящнымъ предметамъ, какъ напр. *вниманіе* къ ихъ красотамъ, *усиліе* въ идеальномъ и реальномъ воспроизведеніи ихъ и т. п. Безъ самодѣятельности невозможно сознательное удовлетвореніе и никакой изъ органическихъ потребностей.

Вотъ эти-то внутренніе и внѣшніе, психическіе или органическіе, процессы или дѣйствія, *поколику они сознательно совершаются энергіею нашего я и отчасти выражаютъ его собственное настроеніе или волю, отчасти въ свою очередь сами содѣйствуютъ образованію этого настроенія или воли*, и составляютъ предметъ, возбуждающій нравственное чувство.—*Сознательно* удовлетворяя или неудовлетворяя всѣмъ прочимъ своимъ потребностямъ, мы *въ то же время* удовлетворяемъ или неудовлетворяемъ и нашей нравственной потребности, и потому, испытывая тѣ или другія чувствованія, свойственныя прочимъ потребностямъ нашей природы, мы *въ то же время* испытываемъ такое или другое *нравственное* чувствованіе; причемъ очень часто случается,

что дѣйствія наши, удовлетворяя напр., умственной потребности или органической и возбуждая соотвѣтственныя имъ пріятныя чувствованія, въ то же время оскорбляютъ нравственное чувство [1]). Короче говоря, предметами, возбуждающими всѣ такъ-называемыя предметныя чувствованія, *за исключеніемъ нравственнаго*, служитъ все то, что существуетъ или, по крайней мѣрѣ, можетъ быть мыслимо существующимъ объективно, независимо отъ нашего произвола, и что усвояется или отвергается собственною нашею дѣятельностью; предметомъ же нравственнаго чувства служатъ исключительно эти *дѣйствія самаго я* или, что то же, его собственная воля, поколику она сознается и проявляется въ дѣйствіяхъ.

Отличаясь отъ прочихъ чувствованій по предмету, его возбуждающему, нравственное чувство отличается отъ нихъ и по тому содержанію, которое оно вводитъ въ сознаніе относительно своего предмета. Чувство недостающаго во всѣхъ прочихъ потребностяхъ человѣческой природы есть чувствованіе *лишенія, страданія;* чувство удовлетворенія или восполненія недостатка есть чувствованіе *удовольствія, наслажденія;* и то и другое, и пріятное и непріятное, чувствованіе бываетъ болѣе или менѣе тонко или грубо, духовно или матеріально, смотря по тому, какою потребностью, органическою или духовною (умственною или эстетическою), возбуждается и какимъ въ частности предметомъ изъ относящихся къ той или другой потребности удовлетворяется или не удовлетворяется. Но во всякомъ случаѣ, кромѣ пріі-

---

[1]) Примѣръ заимствованный у Канта (Kr. d. pz. v., 5, 44): „Кто *потерялъ* въ игрѣ, тотъ конечно можетъ сердиться на себя и на свое неблагоразуміе; но если кто сознается, что *обманулъ* въ игрѣ, *хотя* черезъ это и *выигралъ*. то онъ долженъ *презирать* себя, коль скоро онъ сравниваетъ себя съ нравственнымъ закономъ“.

ятнаго или непріятнаго субъективнаго состоянія нашего въ разныхъ его степеняхъ и оттѣнкахъ, всѣ эти чувствованія сами по себѣ ничего собою не выражаютъ и ничего не вносятъ въ наше сознаніе. Тѣ эпитеты, которыми характеризуютъ предметы, удовлетворяющіе нашимъ потребностямъ, правда, не отдѣлимы отъ болѣе или менѣе сознаваемыхъ пріятныхъ или непріятныхъ чувствованій, и потому справедливо должны считаться тѣмъ содержаніемъ, которое и эти послѣднія отчасти вносятъ въ наше сознаніе непосредственно или въ связи съ органическими ощущеніями; *вкусная* или *отвратительная* пища, *грубый* или *нѣжный* звукъ, *мрачный* или *свѣтлый* колоритъ, *безобразная* или *красивая* наружность, *строгое* и *основательное* или *поверхностное* и *спутанное* изслѣдованіе какого-либо вопроса и т. п.—всѣ эти качества предметовъ сознаются нами не иначе, какъ въ связи съ такими или другими пріятными и непріятными чувствованіями, безъ которыхъ они не имѣли бы для насъ никакого интереса и не могли бы служить поводомъ ни къ какой дѣятельности. Но все это содержаніе или всѣ эти эпитеты, невозможные безъ участія чувствованій, относятся не къ нашей собственной личности, а къ тѣмъ предметамъ, которые возбуждаютъ эти чувствованія. Относительно же нашего собственнаго личнаго существованія эти качества предметовъ служатъ только къ его пріятному или непріятному состоянію, возбуждаютъ въ насъ пріятныя или непріятныя чувствованія, *не характеризуя насъ самихъ* никакимъ признакомъ и не давая нашему сознанію никакого содержанія относительно насъ самихъ.

Нравственныя же чувствованія, раздѣляя со всѣми прочими *общій характеръ* пріятныхъ и непріятныхъ, 1) вносятъ въ сознаніе *оцѣнку личной воли, являющейся въ дѣйствіяхъ*, будетъ ли этой личностью наша

собственная или другихъ существъ, — т.-е. сознаются какъ чувствованія такого или другаго достоинства нашего собственнаго, или другихъ личностей, какъ чувствованія *одобренія* или *порицанія*, *уваженія* или *презрѣнія*; причемъ и самый элементъ пріятнаго или непріятнаго, заключающійся въ нихъ, сознается не какъ лишеніе или наслажденіе, а или какъ *внутренній міръ*, *духовная радость*, *блаженство*, или какъ *внутреннее безпокойство*, *мученіе* и *угрызеніе*; 2) относясь не къ внѣшнимъ предметамъ, находящимся болѣе или менѣе въ нашей власти, а подвергая оцѣнкѣ самый *источникъ этой власти*, *личную волю*, *сознаваемую въ дѣйствіяхъ*, нравственныя чувствованія вносятъ съ собою въ сознаніе *чувство внутренняго раздвоенія и зависимости отъ себя нашей воли*. — Такъ, всякому извѣстно изъ самонаблюденія, что нравственныя качества и выраженіе ихъ — свободные поступки человѣка, которыхъ мы бываемъ свидѣтелями или о которыхъ только слышимъ, возбуждаютъ въ насъ чувство одобренія или порицанія, презрѣнія или уваженія къ нему, желаніе уподобленія ему или пренебреженія имъ. Тѣ же движенія чувства и влеченія испытываемъ мы въ себѣ и относительно собственной своей воли или настроенія, которыя мы сознаемъ въ своихъ поступкахъ; одно мы одобряемъ, уважаемъ, желаемъ сохранить въ себѣ навсегда, другое порицаемъ, презираемъ въ себѣ и желаемъ истребить. И все это мы испытываемъ такъ же невольно, какъ невольно испытываемъ пріятныя или непріятныя чувствованія отъ ощущеній запаха, вкуса, отъ впечатлѣнія изящныхъ предметовъ и пр., съ тою однакоже существенною разностію, что, располагая болѣе или менѣе внѣшними условіями жизни, мы можемъ своею волею освободить себя отъ многаго, что *независимо отъ нашей воли* производитъ въ насъ не-

пріятныя чувствованія, а чрезъ это, посредственно, и отъ этихъ самыхъ чувствованій; тогда какъ нравственное чувство, однажды возбужденное въ насъ, совсѣмъ не поддается ни посредственному, ни непосредственному вліянію нашей воли, какъ скоро она не слѣдуетъ его указаніямъ. Если я съ сознаніемъ какъ того, что одобряетъ мое нравственное чувство, такъ и того, предъ чѣмъ оно возмущается, рѣшаюсь однакоже на послѣднее по другимъ, независимо отъ нравственнаго чувства, мотивамъ, и думаю при этомъ такъ же легко отдѣлаться отъ нравственнаго чувства, какъ отъ другихъ испытываемыхъ мною непріятныхъ чувствованій, о которыхъ чрезъ нѣсколько минутъ по испытаніи ихъ совсѣмъ забываю, то оказывается, что я обманываюсь. Нравственное чувство, однажды возбужденное во мнѣ извѣстнымъ моимъ дѣйствіемъ, не перестаетъ напоминать о себѣ и отзываться болью или мученіемъ въ сердцѣ какъ во врѣмя самаго дѣйствія, такъ и тогда, когда оно уже совершено и не можетъ стать несдѣланнымъ; освободиться отъ этого мученія не въ моей власти, точно такъ же, какъ я не могу освободиться отъ боли, произведенной раною въ тѣлѣ; образъ совершеннаго мною поступка и соединенная съ его воспоминаніемъ сердечная тревога снова и снова возникаютъ въ моемъ сознаніи и не даютъ мнѣ покоя. Такое возбужденіе нравственнаго чувства сознается не только тогда, когда противный ему поступокъ совершается или совершенъ, но и тогда, когда онъ только предполагается къ совершенію; безпокойство, возникающее при этомъ только предполагаемомъ и воображаемомъ дѣйствіи, ясно даетъ понять, какое нравственное достоинство имѣетъ предполагаемый поступокъ и какія тягостныя для внутренняго состоянія послѣдствія повлечетъ онъ за собою. То же, хотя быть-можетъ и не съ такою силою, испыты-

вается нами и относительно пріятныхъ чувствованій по поводу предполагаемыхъ нами одобряемыхъ нравственнымъ чувствомъ поступковъ.

3. Способъ проявленія нравственнаго чувства и его опредѣленіе.

Нравственное чувство возбуждается только въ *отдѣльныхъ* случаяхъ, какъ при началѣ какого-либо отдѣльнаго дѣйствія, такъ и во время и послѣ его, и вмѣшивается въ ходъ нашихъ мыслей и желаній, относящихся къ этому дѣйствію; оно не оставляетъ насъ и при воспоминаніи объ этомъ дѣйствіи, даже при слабомъ проблескѣ сознанія его, напр. въ дремотѣ или во снѣ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ оно *отмѣчаетъ* въ сознаніи достоинство отдѣльнаго совершившагося или совершающагося или предполагаемаго только дѣйствія, но отмѣчаетъ не въ формѣ логическаго сужденія,—чувство не мыслитъ,—и не въ видѣ акта воли,—оно одобряетъ или не одобряетъ именно волю,—а какъ *непосредственная и непроизвольная очевидность* достоинства нашего дѣйствія и соединеннаго съ его сознаніемъ нашего внутренняго настроенія. Его свидѣтельство или голосъ, если можно назвать его обнаруженіе въ *сознаніи* этимъ метафорическимъ словомъ, звучитъ положительно, только какъ *да* или *нѣтъ*, какъ *повелѣніе* или *запрещеніе*, какъ *одобреніе* или *порицаніе*, какъ *поощреніе* или *угроза;* а гдѣ оно, опять говоря метафорически, колеблется, сомнѣвается, т.-е. гдѣ его показаніе не довольно рѣшительно, тамъ, если мы не можемъ оставаться въ этой нерѣшимости, оно склоняется скорѣе къ *нѣтъ*, къ *запрещенію*, чѣмъ къ *да*, къ *повелѣнію;* по крайней мѣрѣ стоики такъ поняли свидѣтельство нравственнаго закона въ подобныхъ случаяхъ и выра-

зили въ извѣстномъ своемъ изреченіи: *quod dubitas ne feceris.* Древніе моралисты, схоластики приравнивали способы проявленія нравственнаго чувства къ формѣ силлогизма (Альбертъ Великій, Александръ Галезій и другіе, особенно же Ѳома Аквинатъ), и называли его *практическимъ силлогизмомъ. Сознанное* нравственное чувство дѣйствительно выражается не иначе, какъ въ формѣ силлогизма, но только тогда, когда въ сознаніи *уже дана большая посылка,* общее правило или *нравственный законъ.* Когда же идетъ рѣчь *о первоначальномъ* обнаруженіи нравственнаго чувства, только по поводу *отдѣльныхъ* случаевъ, тогда эта большая посылка еще не существуетъ, и форму сознаннаго свидѣтельства чувства въ такомъ случаѣ можно назвать только сокращеннымъ силлогизмомъ, въ которомъ къ данному дѣйствію *непосредственно* прилагается *рѣшеніе* или *заключеніе.* Эти сокращенные силлогизмы тѣмъ энергичнѣе вліяютъ на насъ, что заставляютъ самихъ отыскивать ихъ общую посылку,—т.-е. спрашивать: на чемъ основываются эта быстрая и рѣшительная оцѣнка нашихъ дѣйствій и эти требованія, обращенныя къ нашему я? При *дальнѣйшихъ* обнаруженіяхъ нравственнаго чувства, при болѣе развитомъ сознаніи, являются, правда, и общія посылки, т.-е. общія правила или нормы относительно достоинства цѣлыхъ группъ поступковъ; тогда подъ эти правила по указанію нравственнаго чувства сознаніе и подводитъ всякій разъ отдѣльные поступки; но *содержаніе* этихъ *общихъ правилъ* или нормъ для нашего сознанія есть уже не *непосредственное, не первоначальное обнаруженіе чувства, а производное,* прошедшее чрезъ процессъ мышленія, *сложившееся въ формы понятій,* есть нѣчто *не первичное, а вторичное. Первоначальныя* обнаруженія нравственнаго чувства, какъ и всякаго чувства вообще, всегда суть непосред-

ственныя, *предваряющія всякое другое содержаніе нравственнаго сознанія*. Отнять у нихъ характеръ *непроизвольности и непосредственности* значило бы не допускать вообще психологическаго процесса образованія нравственныхъ понятій.

Отъ этого-то характера непосредственной очевидности и вмѣстѣ непроизвольности обнаруженій нравственнаго чувства зависитъ то убѣжденіе наше, что нравственное чувство есть принадлежность нашей духовной природы, коренится въ глубинѣ нашего духа и въ тоже время есть нѣчто, независимое отъ насъ и высшее нашей воли, составляя такой пунктъ, въ которомъ мы связаны и не властны распоряжаться по своему произволу; съ одной стороны, оно, возникая изъ глубины нашего духа, указываетъ намъ повидимому въ немъ самомъ послѣднее основаніе своего свидѣтельства, а съ другой, представляется силою, изъ другой высшей сферы вторгающеюся въ нашу дѣятельность и дающею ей свою независимую отъ насъ норму.

Отсюда и два воззрѣнія на источникъ добра или нравственнаго. Одни говорятъ: добро *есть добро* только *потому*, что свидѣтельствуется, какъ такое, *нравственнымъ чувствомъ*, и потому есть нѣчто чисто *субъективное*; другіе говорятъ напротивъ: *нравственное чувство есть нравственное*, т.-е. свидѣтельствуетъ о добрѣ *только потому*, что *добро* существуетъ *внѣ человѣка*, есть нѣчто *объективное*, и потому оно признается добромъ помимо и даже противъ воли человѣка. Христіанское богословское ученіе признаетъ только послѣдній взглядъ, оно вѣритъ нравственному чувству лишь настолько, насколько его свидѣтельство согласно съ богооткровеннымъ закономъ добра, и въ самомъ этомъ чувствѣ склонно видѣть голосъ самого Бога. Философія, развившаяся подъ вліяніемъ этого ученія, признаетъ

также добро объективнымъ, существующимъ внѣ человѣка; но источникомъ его со временъ Канта склонна считать не личнаго Бога, а нравственный законъ (?), которымъ будто бы зиждется весь міровой нравственный порядокъ и который признается практическимъ умомъ. И богословіе и философія согласны въ томъ, что одинъ и тотъ же могучій голосъ слышится во всѣхъ душахъ и находитъ въ нихъ никогда незаглушаемый отголосокъ. Одинъ вѣчный огонь добра,—признаютъ и благомыслящіе поэты,—чрезъ безчисленные лучи освѣщаетъ и согрѣваетъ глубины сердецъ человѣческихъ и никогда совсѣмъ не погаснетъ въ нихъ, чтобы не затерянъ былъ нравственный путь жизни во тьмѣ человѣческихъ заблужденій и страстей. Если имѣть въ виду не факты сознанія, а *послѣднее основаніе ихъ*, то *объективное* существованіе добра и зависимость отъ него нравственнаго чувства не можетъ подлежать сомнѣнію. Если нѣтъ никакого *безусловнаго* основанія вещей, нѣтъ никакого *объективнаго* нравственнаго закона, никакого предуставленнаго порядка жизни для цѣлей добра: то и нравственнное чувство есть ничто иное, какъ лишь мимолетный феноменъ въ жизни отдѣльныхъ душъ, лишь любопытный фактъ психической или даже физической антропологіи; въ такомъ случаѣ напрасно было бы гадать и истощаться въ гипотезахъ: какимъ образомъ и откуда эти неудобныя для насъ движенія чувства, которыя не сливаются съ другими чувствованіями, относящимися къ другимъ сторонамъ нашей жизни, идутъ весьма часто противъ нашихъ желаній, какимъ образомъ и откуда это чувство внѣдрилось въ нашъ духовный организъ и то радуетъ, то возмущаетъ его? [1]).

---

[1]) Вотъ выводъ напр. изъ статьи „Этическое движеніе новѣйшихъ временъ. Его исторія и ученіе“ (№ 2 и 3 журнала: „Вѣра и Разумъ“,

Такъ какъ мы говоримъ не о добрѣ вообще и не о принципѣ нравственности, а только о нравственномъ чувствѣ, какъ *формальномъ* выраженіи нравственной потребности, то прежде, чѣмъ заключать о *послѣднемъ объективномъ основаніи* нравственнаго чувства, мы должны признать за несомнѣнное, что въ насъ самихъ оно сознается, какъ наше собственное, а не Божіей или другой живущей въ насъ личности, т.-е. сознается какъ наше *субъективно-индивидуальное чувство*, хоть въ то же время и независимое отъ нашего произвола. Оно сознается только отдѣльными личностями и вводитъ въ сознаніе такіе факты, которые понятны только имъ, которые не могутъ быть даны никакимъ обученіемъ, никакимъ постороннимъ внушеніемъ и безъ которыхъ не понятны никакія внѣшнія предписанія нравственнаго закона, будетъ ли это законъ, данный въ божественномъ откровеніи, или въ человѣческихъ законодательствахъ. Чувство испытывается каждымъ только въ себѣ и для себя, какъ свое собственное чувство; если оно порицаетъ, осуждаетъ, страшитъ отвѣтственностію, то только того, въ комъ возбуждается, не спрашиваясь, испытываютъ ли другіе тоже въ себѣ при извѣстныхъ дѣйствіяхъ, и не измѣняется въ томъ случаѣ, если другіе не имѣютъ его. Если оно измѣняется, вмѣсто му-

---

1902 г), принадлежащей профессору варшавскаго университета Генриху Струве:

„Безъ вѣры въ предвѣчную цѣнность нашихъ нравственныхъ идеаловъ, въ возможность ихъ осуществленія *въ дальнѣйшемъ безконечномъ* развитіи, къ которому земная жизнь служитъ только предварительною подготовкою; безъ вѣры въ нравственный порядокъ *бытія*, воплощенный въ разумномъ и справедливомъ началѣ всего существующаго, въ живомъ Богѣ, — нѣтъ спасенія для насъ ни отъ борьбы всѣхъ противъ всѣхъ во имя эгоизма, ни отъ пессимистическаго отчаянія и абсолютнаго скептицизма! Безъ этой вѣры нѣтъ спасенія отъ зіяющей изъ подъ земли Нирваны, ни для человѣческой мысли, ни для чувства, ни наконецъ, *для независимой нравственности*, не смотря на всѣ усилія доброй воли. Aut-Aut! Aut Caesar-aut nihil“. (№ 3, стр. 113).

чительнаго дѣлаясь одобрительнымъ, успокаивающимъ, то и это измѣненіе испытываетъ въ себѣ только тотъ, въ комъ оно есть и кто съ своей стороны что-либо сдѣлалъ для этого измѣненія. Такимъ образомъ нравственное чувство есть не только *непосредственная* и *непроизвольная очевидность* достоинства поступка, но и притомъ субъективно-*индивидуальная*. Каждому приходится, правда, говорить и съ другими о своихъ внутреннихъ нравственныхъ состояніяхъ, учить добру и учиться, и при этомъ болѣе или менѣе взаимно понимать другъ друга; но и при этомъ взаимномъ обмѣнѣ мыслей у каждаго въ сердцѣ оказывается нѣчто такое, что онъ не можетъ вполнѣ выразить другому и чего никто другой вполнѣ усвоить себѣ не можетъ, словомъ: есть предѣлъ, за которымъ въ концѣ обмѣна мыслей каждый, подобно ап. Павлу (2 Кор. 1, 12; Римл. 9, 1), вынужденъ сослаться на свидѣтельство своего чувства, какъ на послѣднее доказательство достовѣрности своихъ словъ. Внѣшнія вліянія на дѣтей и взрослыхъ путемъ примѣра и обученія обыкновенно предупреждаютъ первые зачатки сознательнаго нравственнаго саморазвитія и не позволяютъ прослѣдить переходъ сознанія отъ первыхъ возбужденій нравственнаго чувства до пониманія различія между добромъ и зломъ, до понятій о нихъ и далѣе до установленія объективной нравственной нормы, общей и взаимно понятной для многихъ людей, которая потомъ, видоизмѣняясь, переходитъ отъ одного поколѣнія къ другому. Но мы не можемъ не сознавать, что условіемъ этого перехода во всякомъ случаѣ служитъ опять то же субъективно-индивидуальное обнаруженіе нравственнаго чувства. Ибо въ дѣлѣ нравственности нѣтъ и не можетъ быть такихъ примѣровъ, внушеній, законовъ и преданій, которые могли бы вліять на насъ *только какъ нѣчто внѣшнее*,

не имѣя за себя свидѣтельства нашего чувства и собственнаго нашего внутренняго опыта, не находя въ немъ подтвержденія себѣ; только эти собственные опыты и чувства составляютъ основу сочувствія нашего слову и примѣру другихъ и дозволяютъ имъ вліять на наши дѣйствія. А эти собственные опыты суть всегда случайныя, только по поводу отдѣльныхъ нашихъ дѣйствій возникающія, субъективныя возбужденія нашего нравственнаго чувства. Только тогда, когда такихъ отдѣльныхъ опытовъ накопляются въ сознаніи цѣлые ряды, возможно обобщеніе ихъ по закону психической жизни, а вмѣстѣ съ тѣмъ и образованіе общаго, первоначально темнаго, инстинктивнаго правила, по которому одного рода дѣйствія относятся къ одобряемымъ, нравящимся, т.-е. добрымъ или нравственнымъ, другаго рода дѣйствія—къ порицаемымъ, злымъ, безнравственнымъ. Чрезъ общеніе съ другими *посредствомъ слова*, этого условія всякаго отчетливаго *мышленія*, и чрезъ сравненіе самонаблюденія съ наблюденіями другихъ, общее неясное правило становится въ сознаніи болѣе яснымъ и твердымъ, болѣе удобосообщаемымъ и удобопріемлемымъ для другихъ; а съ этимъ вмѣстѣ открывается путь къ пониманію, признанію и установленію *общей* для многихъ, удобоизлагаемой въ *словѣ* и *письмени*, и въ этомъ смыслѣ *объективной нравственной нормы нравственнаго масштаба* или, что тоже, *нравственнаго закона*. Но всѣ эти переходы отъ *субъективно-индивидуальнаго возбужденія нравственнаго чувства* по поводу отдѣльныхъ дѣйствій *къ сознанію* добра и зла въ отвлеченныхъ *понятіяхъ* и къ признанію *объективной нравственной нормы*, общей для цѣлыхъ классовъ дѣйствій и для многихъ людей и цѣлыхъ обществъ, — переходы, результатомъ которыхъ являются переходящіе по преданію или писанные въ видѣ кодексовъ правила и законы, въ кото-

рыхъ готовыя уже нравственныя понятія соединяются въ практическія сужденія, какъ требованія или предписанія,—всѣ эти переходы и ихъ результаты, очевидно не суть дѣло нравственнаго чувства, только какъ чувства. Они возможны не иначе, какъ *чрезъ процессы мышленія* подъ вліяніемъ нравственнаго чувства, и потому *къ первоначальному обнаруженію нравственнаго чувства относиться не могутъ*. Всякій внѣшній или объективный законъ только потому получаетъ общее признаніе и силу, что ему *предшествовали* субъективно-индивидуальныя свидѣтельства нравственнаго чувства и работа мысли надъ этимъ содержаніемъ чувства. Поэтому *нравственность можетъ до извѣстной степени не нуждаться въ законѣ*, нравственное чувство можетъ до извѣстной степени замѣнять законъ; но *законъ никогда не можетъ обойтись безъ нравственнаго чувства*; ибо только оно даетъ предписаніямъ или требованіямъ его *жизненную силу* и внутренній *авторитетъ истины*; гдѣ нѣтъ свидѣтельства нравственнаго чувства въ пользу закона, тамъ не онъ господствуетъ, а его буква и внѣшняя физическая сила, тамъ не можетъ быть рѣчи о нравственной жизни. А это свидѣтельство или движеніе чувства всегда есть нѣчто, что оно только имѣетъ, что ему одному доступно, чего ничто не можетъ замѣнить и за что оно одно ручается. Поэтому къ характеру проявленія нравственнаго чувства необходимо отнести не только его *непроизвольность* и *непосредственность*, но и субъективность или *индивидуальность*.

Итакъ, *нравственное чувство есть непосредственная, непроизвольная и субъективно-индивидуальная оцѣнка произвольныхъ намѣреній или дѣйствій воли, поколику она проявляется въ этихъ конкретныхъ намѣреніяхъ и дѣйствіяхъ*.

Ветхій завѣтъ не знаетъ въ природѣ человѣка ни-

какого другого цѣнителя достоинства человѣческихъ намѣреній и дѣйствій, кромѣ непосредственныхъ и непроизвольныхъ движеній сердца самого человѣка. Іовъ, по свидѣтельству его книги, правду держалъ крѣпко: „не *укоритъ* меня“, говоритъ онъ, „*сердце* мое во всѣ дни мои“ (Іовъ 27, 6). „*Знаетъ сердце* (Самея, читаемъ мы въ 3 Цар. 2, 44) все зло, которое онъ сдѣлалъ отцу (Соломона) Давиду. „*Больно стало сердцу*“ Давида, что онъ отрѣзалъ край отъ одежды Саула (1 Цар. 24, 6). „*Вздрогнуло сердце* Давида послѣ того, какъ онъ сосчиталъ народъ. И сказалъ Давидъ Господу: тяжко согрѣшилъ я, поступивъ такъ“ (2 Цар. 24, 10). „Не будетъ *сердцу* Давида *огорченіемъ* и *безпокойствомъ*, что онъ не пролилъ напрасно крови и сберегъ себя отъ мщенія“ (1 Цар. 25, 31). Книга Псалмовъ говоритъ то о *сердцѣ чистомъ*, то о *сокрушенномъ* (Пс. 50), то о *терзаніяхъ* сердца грѣшника (Пс. 37, 9), то о *блаженствѣ* тѣхъ, кому отпущены беззаконія и чьи покрыты грѣхи (Пс. 31, 1).

И Новый завѣтъ учитъ, что „*дѣло* закона написано *въ сердцахъ*“ всѣхъ людей (Римл. гл. 2). Въ комъ же нравственное развитіе подъ вліяніемъ наслѣдственной порчи такъ слабо или превратно направлено, что нравственное чувство совсѣмъ не возбуждается ничѣмъ, того св. апостолъ называетъ *дошедшимъ до безчувствія* (Евр. 4, 13) или *омраченнымъ въ сердцѣ* (Рим. 1, 21). И наоборотъ, изображая высшую степень нравственнаго просвѣтленія и оживленія, тотъ же св. апостолъ зритъ самого Христа „вѣрою вселившимся, именно въ сердце“ человѣка (Еф. 3, 16—17).

4 Формальныя нравственныя понятія, возникающія изъ отношенія движеній нравственнаго чувства къ сознанію и мышленію по поводу отдѣльныхъ произвольныхъ намѣреній и дѣйствій.

Однажды сознанныя и сдѣлавшіяся достояніемъ мышленія, движенія нравственнаго чувства, равно какъ и отдѣльныя намѣренія и дѣйствія человѣка, запечатлѣнныя такимъ или другимъ характеромъ этихъ движеній, оставляютъ, подобно всѣмъ психическимъ явленіямъ, глубокіе слѣды въ душѣ человѣка и получаютъ великое значеніе для всего его нравственнаго самосознанія. Смотря по тому, на-что преимущественно обращается мышленіе, на движенія ли нравственнаго чувства, или на тѣ намѣренія и дѣйствія, по поводу которыхъ они возникли, оно находитъ въ первомъ случаѣ матеріалъ для образованія понятія *о нравственномъ законѣ*, во второмъ — *о нравственной свободѣ*. Обращаемое же на сочетаніе движеній нравственнаго чувства между собой, съ одной стороны, и на сочетаніе отдѣльныхъ намѣреній и дѣйствій также между собою, —съ другой, оно имѣетъ предъ собою матеріалъ для понятій въ первомъ случаѣ о *чувствѣ долга*, во второмъ — о *добродѣтели* и *порокѣ* и о *нравственномъ характерѣ*. Когда же сознанію становятся присущи, съ одной стороны, нравственный законъ и чувство долга, съ другой — такія или другія отдѣльныя намѣренія и дѣйствія, возбуждающія движенія этого чувства, тогда и наше сознаніе получаетъ названіе *совѣсти*.

Мы разсмотримъ сначала тѣ изъ этихъ формальныхъ нравственныхъ понятій, которыя получаютъ свое содержаніе отъ сознанія движеній нравственнаго чувства, а потомъ и тѣ, которыя получаютъ свое содержаніе отъ сознанія намѣреній и дѣйствій человѣка подъ вліяніемъ

этого чувства. Къ первымъ относятся понятія о нравственномъ законѣ, о чувствѣ долга и о совѣсти; къ послѣднимъ о нравственной свободѣ, о добродѣтели и порокѣ и нравственномъ характерѣ.

5. О нравственномъ законѣ.

Закономъ вообще называется правило или совокупность правилъ, опредѣляющихъ способъ дѣйствія какой-либо силы, напр. силы тяжести, тепла, свѣта (физическіе законы), силы мышленія (логическіе), свободы человѣка (нравственный законъ).

Всѣмъ законамъ, къ какой бы силѣ они ни относились, присущи однѣ и тѣ же существенныя черты, безъ которыхъ они не имѣютъ силы закона, именно: *всеобщность, неизмѣнность и необходимость.* Всеобщность закона означаетъ то, что ему подчинены всѣ извѣстныя силы, гдѣ бы и когда бы онѣ ни дѣйствовали; неизмѣнность—что правило имъ выражаемое исключаетъ собою всякій случай или произволъ и заправляетъ силою неизмѣнно, коль скоро она проявляется; наконецъ необходимость означаетъ то, что законъ исполняется неизбѣжно, коль скоро подлежащая ему сила поставлена въ требуемыя закономъ условія. Первыя двѣ черты понятны сами собою: напр. тѣла падаютъ или свѣтъ распространяется съ опредѣленною, навсегда неизмѣнною скоростію, гдѣ бы и когда бы ни существовали тѣла или свѣтъ. Для поясненія третьей черты достаточно указать на то, напр., что если тѣло и встрѣчаетъ препятствіе къ своему паденію, то это значитъ не то, чтобы законъ тяжести не существовалъ и не дѣйствовалъ съ необходимостію, а только то, что его дѣйствію встрѣчается противодѣйствіе другого закона, парализующее дѣйствіе перваго, но отнюдь не уничтожающее и не измѣняющее его.

Такое понятіе о законѣ возникаетъ, съ одной стороны, изъ наблюденій внѣшняго или внутренняго опыта, а съ другой—изъ *вѣры* въ существованіе однообразнаго порядка въ мірѣ. Опытъ свидѣтельствуетъ, напр., что мышленіе человѣческое, коль скоро ему не встрѣчается препятствій въ болѣзненной организаціи мозга, слѣдуетъ однажды навсегда опредѣленнымъ началамъ логическимъ или что свѣтъ, коль скоро ему не встрѣчаются непрозрачныя тѣла, распространяется съ математически опредѣленною скоростію. Вѣра же въ существованіе однообразнаго порядка въ мірѣ заставляетъ предполагать, что всегда и въ прошедшемъ и въ будущемъ и вездѣ, куда опытъ не можетъ и простираться, сила мышленія или сила свѣта слѣдовала, слѣдуетъ и будетъ слѣдовать этимъ же законамъ съ роковою необходимостію.

Понятіе о нравственномъ законѣ, естественно возникая изъ внутренняго опыта, именно: изъ сознанія движеній нравственнаго чувства, возбуждаемаго отдѣльными намѣреніями и дѣйствіями человѣка, вполнѣ подходитъ подъ общее понятіе о законѣ, хотя пониманіе послѣдней его черты—роковой необходимости и видоизмѣняется въ примѣненіи къ силѣ, отъ которой отдѣльныя намѣренія и дѣйствія человѣка получаютъ свою инціативу.

Образованіе того, что носитъ названіе нравственнаго закона, т.-е. правилъ, опредѣляющихъ дѣйствія нравственной свободы человѣка, совершается психологическимъ путемъ также естественно, какъ и образованіе правилъ дѣйствія всякой другой силы, наблюдаемой во внѣшнемъ опытѣ. Какъ въ этомъ послѣднемъ опытѣ мы невольно приходимъ къ понятію о законѣ относительно какихъ-либо явленій, коль скоро замѣчаемъ, что они при одинаковыхъ условіяхъ, не разъ и не два, а по-

стоянно и неизмѣнно повторяются: такъ и наблюдая, что извѣстныя наши намѣренія и дѣйствія всегда возбуждаютъ въ насъ одинаковыя движенія нравственнаго чувства, мы невольно подводимъ ихъ подъ тѣ рубрики, названія или категоріи, которыя намъ подсказываетъ это чувство, т. е. одни изъ нихъ одобряемыя имъ, нравящіяся ему, называемъ *добрыми*, *нравственными*, другія—порицаемыя, отвергаемыя этимъ чувствомъ, безнравственными, злыми.

Отъ условій жизни каждой отдѣльной личности, отъ ея нравственнаго воспитанія, отъ широты и глубины личнаго опыта, особенно же отъ врожденной чистоты нравственнаго чувства и ясности сознанія зависитъ объемъ, упорядоченность и правильность тѣхъ нравственныхъ рубрикъ, подъ которыми группируются разнообразныя намѣренія и дѣйствія человѣка. Но что эти рубрики болѣе или менѣе свойственны каждому человѣку и что онѣ составляются подъ вліяніемъ движеній нравственнаго чувства, въ этомъ едва ли возможно сомнѣніе. Нѣтъ ни одного на свѣтѣ народа, какъ бы дикъ онъ ни былъ, который бы не имѣлъ у себя общеобязательныхъ *обычаевъ* и *нравовъ;* а эти обычаи и нравы суть ничто иное, какъ *неписанные* законы, по преданію переходящіе отъ поколѣнія къ поколѣнію и въ свое время становящіеся первымъ источникомъ и всѣхъ *писанныхъ* законовъ. Самонаблюденіе же свидѣтельствуетъ, что для насъ, какъ выше изложено въ трактатѣ о нравственномъ чувствѣ, нѣтъ и не можетъ быть такихъ обязательныхъ преданій, примѣровъ, обычаевъ, а слѣдовательно и законовъ, которые бы вліяли на насъ только какъ нѣчто внѣшнее, не имѣя за себя собственнаго нашего внутренняго опыта, т.-е. свидѣтельства нравственнаго чувства. Для насъ понятно, что люди могутъ поступать такъ, что своими поступками вызы-

ваютъ наше полное одобреніе, хотя бы у нихъ и не было писанныхъ законовъ; но мы никогда не можемъ понять, чтобы какой бы то ни было законъ или обычай могъ принуждать насъ къ такимъ дѣйствіямъ, которыя не имѣютъ за себя въ нашемъ собственномъ чувствѣ никакого свидѣтельства истины, такъ какъ безъ такого свидѣтельства законъ есть мертвая буква, или же дѣйствуетъ внѣшнимъ принужденіемъ, какъ сила физическая и въ обоихъ случаяхъ совершенно теряетъ характеръ нравственнаго.

Возбужденія нравственнаго чувства по поводу отдѣльныхъ намѣреній и дѣйствій сами по себѣ составляютъ правда матеріалъ только для нравственныхъ сужденій, каковы, напр.: правдивость, вѣрность, благодарность достоуважаемы, ложь, измѣна, неблагодарность гнусны; а эти сужденія, какъ относящіяся къ настоящимъ или бывшимъ прежде нашимъ намѣреніямъ и дѣйствіямъ, не могутъ еще быть названы закономъ, требованіемъ, которые обращены не къ прошедшимъ и настоящимъ только дѣйствіямъ человѣка, но и къ будущему его поведенію. Но такъ какъ человѣкъ способенъ думать и отдавать себѣ отчетъ и относительно предполагаемыхъ своихъ намѣреній и дѣйствій и такъ какъ движенія нравственнаго чувства неотдѣлимы отъ представленія и этихъ будущихъ намѣреній и дѣйствій, то тѣ же предикаты, которые въ отношеніи къ первымъ выражаются въ формѣ изъявительнаго наклоненія, въ отношеніи къ послѣднимъ естественно получаютъ форму повелительнаго, форму правила или требованія; напр. говори или ты долженъ говорить только правду, будь вѣренъ или ты долженъ быть вѣренъ дружбѣ или твоему слову, будь благодаренъ или ты долженъ благодарить своихъ благодѣтелей.

Нравственный законъ, такимъ образомъ, *есть пра-*

вило, обязывающее человѣка къ добрымъ намѣреніямъ и дѣйствіямъ силою его собственнаго нравственнаго чувства.

Слово Божіе ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что нравственный законъ присущъ сознанію всѣхъ людей и что его требованія обязательны для нихъ въ силу ихъ собственнаго нравственнаго чувства или,—что на языкѣ Свящ. Писанія одно и то же,—ихъ собственнаго сердца.

Уже о ветхозавѣтномъ богооткровенномъ законѣ Моисей могъ, опираясь конечно на свидѣтельство собственнаго сердца, сказать цѣлому народу: „слово сіе (изложенные выше законы) близко къ тебѣ; оно въ устахъ твоихъ и въ сердцѣ твоемъ, чтобы исполнять его“ (Второз. 30 гл., ст. 11—14). Свидѣтельство же Новаго завѣта о естественномъ нравственномъ законѣ по своей ясности и опредѣленности не оставляетъ желать ничего лучшаго. Относящееся сюда классическое мѣсто читается такъ: „Когда язычники, не имѣющіе закона (богооткровеннаго) *дѣлаютъ законное по природѣ*, то, не имѣя закона, они *сами себѣ законъ*. Они показываютъ, что *дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ*, о чемъ свидѣтельствуетъ совѣсть ихъ и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую“ (Римл. 2, 14, 15). Въ первой половинѣ этой главы, отъ 1 до 16-го стиха включительно, св. апостолъ говоритъ о судѣ Божіемъ чрезъ Іисуса Христа, которому будутъ подлежать какъ іудеи, такъ и язычники (ст. 9, 10) въ послѣднее время. А такъ какъ іудеи, успокоивая себя обладаніемъ и знаніемъ Моисеева закона, не исполняли его въ жизни, то во второй половинѣ той же главы св. апостолъ указываетъ имъ на необрѣзанныхъ, на язычниковъ, которые, хотя и не имѣютъ откровеннаго закона, однакоже по природѣ дѣлаютъ

законное (ст. 14), т.-е. исполняютъ постановленія Моисеева закона (ст. 26) или вообще законъ (ст. 27). Такимъ образомъ, язычники, не будучи іудеями по наружности, по обрѣзанію, оказываются, по ученію св. апостола, іудеями внутренно, по обрѣзанію сердца, т.-е. по ихъ нравственному чувству (ст. 28, 29). Указывая іудеямъ на такихъ язычниковъ, св. апостолъ угрожаетъ, что они нѣкогда осудятъ іудеевъ, которые преступаютъ законъ, несмотря на то, что обладаютъ не только естественнымъ закономъ, но еще сверхъ того и писаніемъ и обрѣзаніемъ (ст. 27). Такимъ образомъ св. апостолъ учитъ, что законъ, исполненіе или нарушеніе котораго послужитъ нѣкогда предметомъ суда Божія чрезъ Іисуса Христа, въ сущности есть одинъ и тотъ же какъ у язычниковъ, такъ и у іудеевъ. Что же это за законъ, общій іудеямъ и язычникамъ? Это не законъ объ обрѣзаніи, о которомъ св. апостолъ говоритъ, что оно полезно іудеямъ только подъ условіемъ, если исполняется законъ (ст. 22), слѣдовательно само не есть дѣло закона; это не законы о жертвахъ и обрядахъ, о которыхъ св. апостолъ совсѣмъ не упоминаетъ въ этой главѣ, и не законъ Моисеевъ, о которомъ язычники могли вовсе не знать, а *законъ природы*, дѣла *написанныя въ сердцѣ каждаго человѣка*, слѣдовательно узнаваемыя имъ не по внѣшней буквѣ, а по тѣмъ чувствованіямъ, которыми они сопровождаются, и по тѣмъ мыслямъ, которыя эти чувствованія порождаютъ въ каждомъ. Другими словами: св. апостолъ положительно учитъ, во-первыхъ, о томъ, что сознанію каждаго человѣка присущъ нравственный законъ, а во-вторыхъ, о томъ, что требованія этого закона обязательны для каждаго въ силу его собственнаго нравственнаго чувства. Поколику же этотъ законъ сердца получаетъ форму закона не иначе, какъ чрезъ сознаніе и мышленіе, св. апостолъ называетъ

его въ другомъ мѣстѣ закономъ не сердца только, но и *ума* человѣческаго (Рим. 7, 23).

Изъ символическихъ книгъ православной церкви Пространный Катихизисъ прямо сопоставляетъ внутренній законъ Божій, т.-е. законъ сердца, и откровенный, какъ тожественное по содержанію своему, и послѣднему усвояетъ значеніе лишь напоминанія перваго. См. отвѣтъ на вопросъ: какія имѣемъ мы средства распознавать добрыя дѣла отъ худыхъ? и другіе на страницахъ 98, 99 и 100 по изданію 1848 г.

Что касается до третьей существенной черты всякаго закона—неизбѣжности, съ какою его требованія осуществляются подчиненною ему силою, коль скоро она поставлена въ надлежащія для того условія, то эта неизбѣжность или роковая необходимость есть для свободы человѣка не физическая, а нравственная и называется или нравственною необходимостію или, что то же. *чувствомъ долга.*

6. Чувство долга.

Чувство долга не есть что-либо отличное отъ нравственнаго чувства; это есть то же нравственное чувство, сознаваемое только не въ первичныхъ, отдѣльныхъ его движеніяхъ по поводу отдѣльныхъ же намѣреній и дѣйствій, когда сознанію еще не присущъ нравственный законъ съ его отвлеченными правилами поведенія, а какъ сложное, общее воспроизведеніе этихъ движеній, возникающее въ виду столько же сложныхъ или общихъ правилъ поведенія, предъявляемыхъ къ человѣку его нравственнымъ закономъ. Какъ представленія объ отдѣльныхъ намѣреніяхъ и дѣйствіяхъ, возбуждавшихъ движеніе нравственнаго чувства, не только не исчезаютъ изъ душевной жизни, но, по законамъ этой жизни,

сами собою группируются между собою въ общія понятія, которыя и выражаются въ отвлеченныхъ правилахъ поведенія; такъ и отдѣльныя движенія нравственнаго чувства не исчезаютъ безслѣдно изъ души, а сливаются между собою въ одно общее чувство, которое и есть *чувство долга* или, что то же, чувство *нравственной необходимости* [1]).

Возникая въ нравственно раскрытомъ сознаніи при одномъ имени закона, это священное чувство есть какъ бы единовременный, полный силы, резонансъ всей совокупности движеній нравственнаго чувства, прежде слышавшихся по одиночкѣ, по поводу отдѣльныхъ намѣреній и дѣйствій, изъ представленій которыхъ и сло-

---

[1]) Эта необходимость или этотъ долгъ во всякомъ случаѣ не есть что-либо теоретическое, созерцаемое, мыслимое, а есть *чувство*, именно *чувство долга*, долженствующаго быть Мысль говоритъ только о томъ, что именно требуется долгомъ, обозначаетъ содержаніе дѣйствія или намѣренія; но побуждаетъ къ этому дѣйствію, двигаетъ намѣреніемъ, одушевляетъ ихъ — *чувство, нудящее волю*; безъ чувства нѣтъ никакого нравственно-сознательнаго дѣйствія,—и намѣреніе, не подкрѣпляемое чувствомъ, есть праздная мечта или сухая, безплодная метафизика Вотъ почему я не могу понять, какъ можно хвалить напр г Вересаева за то, что онъ въ своихъ произведеніяхъ «зоветъ къ подвигу въ силу и во имя *здороваго непосредственнаго чувства*», и въ то же время не одобрять его за то, что онъ, призывая къ подвигамъ во имя и въ силу этого чувства, «оставляетъ въ сторонѣ *требованія долга*» («Православное Русское Слово», 1904 Сентябрь, № 14, стр 302—303) И у г. Вересаева и у его критика рѣчь о здоровомъ, непосредственномъ чувствѣ,—а у критика сверхъ того о чувствѣ долга и о принципахъ или идеяхъ метафизики и религіи, недостающихъ г. Вересаеву.

О какомъ же здоровомъ чувствѣ здѣсь рѣчь? И почему чувство долга считается чѣмъ-то, совсѣмъ чуждымъ этому здоровому чувству?

Критикъ, г. Февралевъ, справедливо говоритъ (стр. 304), что «одно чувство не можетъ быть надежнымъ факторомъ нравственной жизни... Оно нуждается въ воспитаніи и опорѣ, каковой и служатъ прежде всего идеи религіи». Но вѣдь чувство долга не тоже, что идеи или идеи религіи, да и самая религія или ея идеи развѣ могутъ имѣть какое-либо вліяніе на жизнь, быть мотивомъ дѣйствія или намѣренія безъ участія чувства, безъ двигателя безъ души?! Идея есть вѣдь тоже, что невыясненная опытомъ, не ясно формулированная поэтому разсудкомъ *потребность*, и религія развѣ мыслима безъ живого, безъ одушевленнаго чувствомъ отношенія къ божеству?

жилось содержаніе самаго закона. Оно свидѣтельствуетъ какъ о томъ, что требованія закона выражаютъ собою нѣчто *должное, долженствующее быть*, что они должны быть исполнены, несмотря ни на какіе противонравственные мотивы, такъ о томъ, что сила, къ которой обращенъ этотъ законъ, *подлежитъ, подчинена* ему, какъ *низшее высшему*,—что въ законѣ ей даны границы, что она *связана имъ;* отъ чего и самое чувство долга, когда оно, какъ мотивъ, въ какомъ либо конкретномъ случаѣ жизни воспринято волею человѣка, сознается имъ, какъ связывающее эту волю, или, что то же, какъ *обязанность*.

Что нравственный законъ носитъ на себѣ, подобно всякому закону, характеръ свойственной ему необходимости, это не требуетъ доказательствъ: его обязательность или чувство долга сознается нами такъ же независимо отъ нашей воли, какъ независимы отъ ней законы, управляющіе жизнію животныхъ и растеній, теченіемъ свѣтилъ небесныхъ и т. п., и чувствуется нами съ такою же живостію, съ какою чувствуется напримѣръ сила тяжести въ нашемъ тѣлѣ. При всемъ томъ нравственный законъ *существенно отличается* отъ всѣхъ физическихъ.

Чтобы выразить это отличіе, недостаточно сказать: „нравственный законъ выражаетъ собою *только требованіе того, что должно быть* въ будущемъ, тогда какъ физическій законъ есть правило, безъ всякихъ предварительныхъ требованій, дѣйствующее непосредственно и непзбѣжно приводящее въ движеніе свои средства“. И законы природы далеко не всѣ и не всегда дѣйствуютъ непосредственно на подлежащія имъ силы. Многія естественныя влеченія или требованія въ жизни растеній и животныхъ такъ и остаются только влеченіями или требованіями ихъ природы, не находя себѣ

не только непосредственнаго, но и никакого удовлетворенія. Болѣе того: сама природа нерѣдко представляетъ образцы прямого противорѣчія между тѣмъ, что должно быть и что есть, между нормальнымъ и ненормальнымъ,—имѣетъ *уродовъ* въ любомъ изъ своихъ царствъ, и въ такихъ случаяхъ заставляетъ самихъ естествоиспытателей говорить о томъ, что должно было бы быть по законамъ природы, но чего однакоже нѣтъ или чему встрѣчается вопіющее противорѣчіе на самомъ дѣлѣ. Какъ бы, впрочемъ, ни объяснялись эти ненормальности въ природѣ, различіе между физическимъ и нравственнымъ закономъ состоитъ не въ томъ *только*, что тотъ дѣйствуетъ непосредственно въ подлежащей ему силѣ, а этотъ выражаетъ только *требованіе должнаго*, а и въ томъ преимущественно, что требованіе нравственнаго закона обращено къ *самосознательной* силѣ и притомъ какъ требованіе сторонней, независимой отъ ней, *высшей* силы. Другими словами: чувство долга, какъ такое *чувство*, вовсе не свойственно ничему физическому и служитъ въ то же время источникомъ такого сознанія, которое прямо противоположно всему безсознательному и роковому,—сознанія именно, съ одной стороны, *свободы* человѣка (о которой рѣчь ниже), а съ другой,—*высшаго авторитета*, полагающаго границы этой свободѣ, нудящаго ее уважать эти границы, хоть и не отнимающаго у ней возможность нарушать ихъ.

Всѣ свидѣтельства Свящ. Писанія, вышеприведенныя относительно нравственнаго чувства и нравственнаго закона, относятся также и къ чувству долга. Языкъ Откровенія не представляетъ въ себѣ анализа этихъ понятій, даже совсѣмъ не знаетъ ихъ, равно какъ не употребляетъ самаго слова: нравственность. Въ частности же, относительно чувства долга намъ достаточно припомнить, что и самъ Спаситель, въ дѣланіи добра на-

ходившій свою *пищу*, слѣд. и *радость* (Іоан. 4, 34), сознавалъ однакоже требованіе этого добра, какъ чувство долга. „Мнѣ должно", говорилъ Онъ, „дѣлать дѣла Пославшаго Меня, пока есть день (Іоан. 9, 4). Мнѣ должно быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему" (Лук. 2, 49). И св. апостолъ Павелъ, внушая повиновеніе законной власти не по гражданскимъ только, а и *по чисто нравственнымъ мотивамъ*, эти мотивы или, что то же, чувство долга, называетъ именно нравственною *необходимостію*. „Власти", говоритъ онъ, „необходимо (ἀνάγκη—Св. Синодъ перевелъ: *надобно*) повиноваться не только изъ страха наказанія, но и по совѣсти" (Римл. 13). Законъ, по мысли св. апостола, самъ въ себѣ заключаетъ побужденіе къ его исполненію, независимо ни отъ какихъ гражданскихъ или юридическихъ послѣдствій, и такое понужденіе сознается и св. апостоломъ, какъ *необходимость*, но не физическая, а нравственная,—*необходимость*—ἀνάγκη—*по совѣсти*.

7. Нравственный законъ.

Нравственный законъ есть законъ не человѣческій, а *Божій*, и притомъ по отношенію къ человѣку или а) *внутренній* (иначе называемый *естественнымъ*) или б) *внѣшній* (иначе называемый откровеннымъ).

Если понятія о добрѣ и злѣ и сознаніе ихъ, или, что то же, сознаніе нравственнаго закона возникаютъ въ насъ невольно подъ вліяніемъ нравственнаго чувства, если,—далѣе,—движенія этого чувства по поводу отдѣльныхъ намѣреній и дѣйствій, возникая въ насъ невольно, съ такою же необходимостію сливаются между собою и составляютъ одно общее чувство долга, если, наконецъ, это чувство, возникающее въ насъ при представленіи нравственнаго закона, какъ нѣчто высшее.

нудитъ наше я къ исполненію закона: то неизбѣжна мысль, что нравственный законъ съ неотдѣлимымъ отъ него чувствомъ долга есть нѣчто намъ *данное*, данное притомъ хотя и *вмѣстѣ съ нашею природою, но не ею самою.*

Что органическая природа, внѣшняя или наша собственная, не могла дать этого закона, это очевидно изъ того, что, дѣйствуя сама собою и притомъ съ роковою неизбѣжностію, она не могла выдѣлить или развить изъ себя то, что ей противоположно и что имѣетъ цѣну и смыслъ только въ сознающемъ свое я существѣ. Присущая природѣ законосообразность, если и существуетъ дѣйствительно, то не для ней самой, неспособной сознавать себя, а только для такого самосознанія, которому, кромѣ физической и вмѣстѣ съ этою послѣднею, присуща еще другая, нравственная необходимость; ибо безъ сознанія нравственной необходимости, предполагающей собою свободу, невозможно мыслить и физической, роковой неизбѣжности, какъ безъ представленія свѣта невозможно никакое представленіе тьмы.

Нельзя утверждать, чтобы нравственный законъ могъ быть произведеніемъ мыслительной силы или такъ-называемаго въ философіи практическаго ума (непричастнаго никакому, хотя бы даже и нравственному чувству), и чтобы умъ человѣка самъ, въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова, былъ для него закономъ (такъ-называемая автономія Канта). Дѣйствуя самъ по независящимъ отъ него законамъ мышленія, умъ не изобрѣтаетъ *фактовъ* сознанія, а только подъ вліяніемъ такого или другого чувствованія, *вникаетъ* въ готовыя данныя, которыя и упорядочиваетъ и комбинируетъ по этимъ законамъ. Сознавать же душевныя явленія и представленія о нихъ переработывать въ понятія, составляющія содержаніе нравственнаго закона, — значитъ не *созда-*

быть для себя законъ, а только быть его наблюдателемъ и истолкователемъ, какъ даннаго уже въ нравственной потребности человѣческой природы. И въ человѣческой исторіи не было еще ни одного законодателя или реформатора, который бы придумалъ хотя бы одинъ, общеобязательный для всѣхъ человѣческихъ обществъ, *новый* законъ, хотя и было много великихъ мужей, которые лучше другихъ наблюдали и понимали какъ искони существующіе обычаи и законы, такъ и вновь возникающія потребности человѣческихъ обществъ, и сумѣли уяснить значеніе и сдѣлать надлежащее примѣненіе тѣхъ изъ данныхъ уже законовъ, наиболѣе соотвѣтствующихъ современному имъ состоянію и будущему преуспѣянію извѣстныхъ обществъ. Какъ великій законодатель, Монсей, излагая богооткровенные законы евреямъ, указывалъ имъ на ихъ собственное сердце [1]), такъ и никто изъ пророковъ Божіихъ, ни даже самъ Спаситель міра, не давали новыхъ, въ строгомъ смыслѣ, законовъ, не разоряли Моисеева закона, а только сами исполняли и другихъ учили исполнять его, какъ должно.

Тотъ же всемогущій и всеправедный Богъ, который есть Творецъ всего видимаго бытія со всѣми его физическими законами, есть Творецъ и всего невидимаго міра и духа человѣческаго съ ихъ нравственными законами. Поэтому всѣ законы, какъ физическіе, такъ и нравственный, *суть положительные, данные отъ Бога* законы, къ какимъ бы существамъ, разумнымъ или неразумнымъ, они ни относились, всѣ они выражаютъ въ

---

[1]) Но и въ содержаніе даже Моисеева законодательства взошло много такого, что болѣе чѣмъ за 1000 лѣтъ ранѣе его составляло уже предметъ законодательства другого народа. „Bibel und Babel“ составляютъ уже цѣлую литературу, и у насъ достаточно представленную въ духовныхъ журналахъ.

себѣ волю и слѣдовательно и мысль Божію объ этихъ существахъ. Въ неразумныхъ существахъ воля Божія осуществляется съ роковою непзбѣжностію. безъ всякаго о томъ сознанія съ ихъ стороны; въ разумныхъ же она сознается какъ долгъ, задача, которую они призваны свободно осуществить своею жизнію, хотя, какъ свободные, могутъ и уклоняться отъ нея.

Только какъ данный отъ Бога, нравственный законъ могъ возникнуть въ сознаніи и перваго человѣка. Сознаніе въ человѣкѣ немыслимо безъ *самосознанія*: до самосознанія же фактически ни одинъ человѣкъ не достигаетъ безъ вліянія на него другой, высшей его, самосознательной же силы, т.-е. безъ воспитанія. А воспитаніе есть уже ни что иное, какъ вліяющее со внѣ, высшее руководство къ тому, что должно и чего не должно дѣлать, что и какъ должно или не должно быть понимаемо и называемо и т. п., т.-е. есть проявленіе высшаго нравственнаго авторитета; слѣдовательно *самосознаніе*, а съ нимъ и *сознаніе нравственнаго закона невозможно безъ внѣшняго авторитета*. Въ свидѣтельствѣ Свящ. Писанія о томъ, что самъ Богъ былъ воспитателемъ перваго человѣка, созданнаго по Его же образу, выражается между прочимъ не только то, что безъ участія высшей Личной, Живой Силы необъяснимо развитіе человѣческой природы до нравственнаго самосознанія, до сознанія своего я съ присущимъ ему нравственнымъ закономъ, но и то, что какъ внутренній, такъ и внѣшній законъ суть только двѣ нераздѣльныя стороны одного и того же божественнаго Откровенія (въ первомъ случаѣ называемаго обыкновенно *естественнымъ*, во второмъ—сверхъестественнымъ или откровеннымъ), одна безъ другой не имѣющія никакого значенія: ибо внутренняя нравственная потребность человѣческой природы безъ внѣшняго возбужденія и напра-

вленія ея навсегда осталась бы слѣпымъ инстинктомъ: равно и внѣшнее откровеніе со стороны Бога безъ внутренней, ему соотвѣтственной, нравственной потребности въ самомъ человѣкѣ, было бы только звукомъ для внѣшняго слуха человѣка, безъ всякаго для него смысла и жизненнаго значенія.

8. Различіе между внѣшнимъ и внутреннимъ нравственнымъ закономъ и возникающія отсюда новыя характеристическія черты нравственнаго закона.

Различіе между этими обѣими сторонами откровенія, между внутреннимъ и внѣшнимъ нравственнымъ закономъ, касается не сущности ихъ содержанія [1]), которое, по свидѣтельству Слова Божія, одно и то же въ обоихъ даже послѣ паденія человѣчества, а а) способа ихъ проявленія въ сознаніи человѣческомъ и б) внѣшняго объема этого содержанія.

а) Внѣшній законъ, возбуждающій сознаніе внутренняго, всегда имѣетъ характеръ историческій, дается извнѣ, отъ Бога непосредственно или чрезъ посланниковъ Божіихъ, какъ готовое, формулированное требованіе, въ опредѣленное время и по опредѣленнымъ нуждамъ времени; внутренній, коль скоро самосознаніе человѣка подъ вліяніемъ внѣшняго закона однажды возбуждено, имѣетъ характеръ вышеизложеннаго психологическаго процесса, продолжающагося въ сознаніи непрерывно чрезъ всю жизнь человѣка.

б) Что же касается до содержанія обоихъ видовъ нравственнаго закона, то при одной и той же сущности

---

[1]) Сверхъестественное Откровеніе, относящееся къ домостроительству нашего спасенія, не имѣло бы характера сверхъестественности и не было бы откровеніемъ о спасеніи во Христѣ, еслибы не было паденія.

этого содержанія внѣшній законъ, какъ имѣющій цѣлію только возбужденіе къ сознанію внутренняго, не можетъ быть такъ богатъ въ частныхъ подробностяхъ, какъ внутренній, руководящій жизнію человѣчества и отдѣльнаго человѣка во всѣ времена и при всякихъ обстоятельствахъ жизни.

Имѣя въ виду человѣческую природу *вообще* и выражая собою *общеобязательныя* требованія божественной воли, внѣшній законъ, какъ именно нравственный, сознается человѣкомъ не иначе, какъ подъ вліяніемъ такого или другого состоянія его собственнаго, всегда индивидуально-субъективнаго нравственнаго чувства и вообще настроенія и осуществляется не въ *жизни вообще*, а въ непрерывномъ рядѣ такихъ или другихъ конкретныхъ ея случаевъ или моментовъ, изъ которыхъ, притомъ, каждый всегда заключаетъ въ себѣ особенность никогда не повторяющуюся ни въ какихъ другихъ случаяхъ или моментахъ жизни. Другими словами: внѣшній нравственный законъ имѣетъ въ виду человѣка вообще и потому можетъ заключать въ себѣ только общія требованія или принципы дѣятельности; внутренній законъ, будучи тожественнымъ съ внѣшнимъ въ этихъ общихъ требованіяхъ, сознается и осуществляется только *индивидуальными* личностями; въ отдѣльныхъ же личностяхъ, именно какъ въ индивидуальныхъ, эти общія требованія получаютъ уже такія разнообразныя примѣненія и проявляются въ такихъ частнѣйшихъ требованіяхъ, которыя по существу своему никогда не могутъ составлять содержаніе внѣшняго закона, несмотря на то, что сущность этого содержанія одна и та же въ обоихъ законахъ. Отсюда возникаютъ новыя черты, существенно характеризующія нравственный законъ, какъ законъ: 1) та, что его требованія выражаются въ формѣ какъ *повелѣній*, такъ и *запрещеній*; 2) не могутъ быть для различныхъ людей болѣе

или менѣе, т.-е. условно обязательными, а навсегда остаются *безусловно обязательными* для всѣхъ; 3) но въ то же время на различныхъ людей и въ разныхъ случаяхъ жизни налагаютъ различныя *обязанности*, которыя поэтому не могутъ имѣть дѣйствительнаго столкновенія между собою (collisio officiorum); 4) не допуская возможности какихъ-либо безразличныхъ въ нравственномъ отношеніи дѣйствій человѣка, открываютъ ему широкую область нравственно-дозволеннаго.

9. Положительная и отрицательная форма нравственнаго закона.

Эта двоякость логической формы нравственнаго закона зависитъ съ одной стороны отъ двоякаго, выше указаннаго характера нравственнаго чувства, то ободряющаго, то порицающаго такія или другія намѣренія и дѣйствія человѣка, съ другой — отъ свободной инициативы нашего я, которое изъ многихъ возможныхъ способовъ дѣйствія опредѣляетъ себя въ каждый данный моментъ только къ одному дѣйствію, оставляя безъ исполненія другія. Такимъ образомъ, всякій законъ есть какъ бы обоюдоострый мечъ: запрещая что-либо, онъ тѣмъ самымъ если не повелѣваетъ, то дозволяетъ противоположное запрещаемому; повелѣвая что-либо, запрещаетъ противоположное повелѣваемому.

Въ какой изъ этихъ формъ является нравственный законъ—это безразлично по отношенію къ его содержанію, хотя не безразлично по отношенію къ индивидуальнымъ особенностямъ человѣческой личности, именно къ практически-воспитательной цѣли закона. Для этой послѣдней цѣли переходъ отъ запрещенія къ повелѣнію, отъ отрицательной формы закона къ положительной естественнѣе, чѣмъ наоборотъ. Запрещая что-либо,

т.-е. указывая человѣку на что-либо, какъ на зло, воспитаніе съ одной стороны возбуждаетъ въ воспитанникѣ сознаніе нравственной свободы, т.-е. свободы какъ къ добру, такъ и *ко злу,* съ другой—открываетъ этой свободѣ ничѣмъ не ограничиваемый просторъ *въ области добра* (область *дозволеннаго*, о чемъ см. ниже) и только по мѣрѣ укрѣпленія ребенка въ самодѣятельности, въ чувствѣ свободы и наслажденія его въ этой послѣдней области, вводитъ его въ сознаніе положительныхъ требованій закона. Ребенка, еще неспособнаго судить о добрѣ и о путяхъ къ нему, прежде всего необходимо *оградить* отъ того, что можетъ погубить самую его жизнь, предоставивъ ему въ то же время полный просторъ въ невинныхъ играхъ, такъ необходимыхъ для развитія его самодѣятельности. Невинному человѣку въ раю, еще не укрѣпившемуся въ добрѣ, самъ Богъ положительно указываетъ прежде всего на то, что можетъ убить его духовную, а съ нею и тѣлесную жизнь, въ то же время предоставляя ему въ свободное пользованіе весь рай и всю землю со всѣми ея произведеніями. Преобладающій характеръ Моисеева законодательства, оказавшагося необходимымъ вслѣдствіе самопорабощенія человѣка злу, также *преимущественно* запретительный: не убій, не укради, не пожелай и т. п. Не уничтожая ни одной іоты Моисеева закона, Спаситель всѣ его *запрещенія* совмѣщаетъ и вмѣстѣ восполняетъ *въ одной положительной* заповѣди о любви. Оставляя такимъ образомъ безъ измѣненія сущность содержанія закона, воспитаніе какъ отдѣльнаго ребенка, такъ и всего человѣчества постепенно переходитъ отъ отрицательной формы запрещеній къ положительной—повелѣній.

10. Безусловная обязательность нравственнаго закона.

Если разсматривать законъ, какъ законъ, какъ совершенную волю Божію о человѣкѣ вообще, безотносительно къ индивидуальнымъ особенностямъ каждой отдѣльной личности, то нельзя утверждать, что одно изъ требованій этого закона безусловно обязательно, другое менѣе обязательно или вовсе не обязательно для человѣка, а только *совѣтуется* ему. Для каждаго изъ христіанъ безусловно обязательно: „отвергнуться себя, взять крестъ свой и слѣдовать за Іисусомъ Христомъ“ (Марк. 8, 34), каждый обязанъ любить Бога „всею душею своею, всѣмъ сердцемъ своимъ и всѣмъ разумѣніемъ своимъ и ближняго своего, какъ самого себя“ (Матѳ. 22, 35—40). Всѣмъ христіанамъ безъ изъятія заповѣдано Спасителемъ быть милосердыми и совершенными, какъ милосердъ и совершенъ Отецъ небесный (Лук. 6, 36; Матѳ. 5, 46). Короче: *высшее нравственное совершенство есть долгъ для каждаго христіанина.* Не исполняя этого долга, христіанинъ нарушаетъ законъ; исполняя его, онъ не дѣлаетъ ничего, превышающаго требованіе закона (Лук. 18, 10). Поэтому въ православномъ христіанскомъ нравоученіи не имѣютъ мѣста понятія ни о такомъ нравственномъ совершенствѣ, которое, не будучи обязательно ни для кого, только будто бы *совѣтуется нѣкоторымъ*, ни о какихъ-либо *сверхдолжностныхъ дѣлахъ* или заслугахъ пріобрѣтаемыхъ тѣми, которые берутъ на себя подвиги, будто бы необязательные для всѣхъ (римско-католическое ученіе).

Если же въ Словѣ Божіемъ дѣйствительно встрѣчаются заповѣди, обращенныя къ отдѣльнымъ лицамъ или совѣты христіанскому обществу, вызываемые осо-

бенными обстоятельствами этого общества, заповѣди и совѣты, требующіе отъ этихъ именно лицъ или отъ этого общества высшаго для нихъ совершенства, каковы: заповѣди Спасителя Бога юношѣ, гордому внѣшнею праведностію и въ то же время страдающему недугомъ любостяжательности (Матѳ. 19, 21), о нищетѣ или совѣтъ св. апостола Павла коринѳскимъ христіанамъ по современной имъ *нуждѣ (по настоящей нуждѣ за лучшее признаю* (1 Кор. 7, 26) относительно безбрачія: то эти заповѣди и совѣты отнюдь не могутъ считаться ни *необязательными для этихъ именно лицъ и обществъ, ни превышающими общеобязательное для всѣхъ высшее нравственное совершенство.* Юноша, не исполнившій заповѣди Спасителя, оказался внѣ царствія Божія (ст. 22—24), къ которому призваны всѣ христіане. Членъ христіанскаго, подвергающагося гоненіямъ общества, неимѣющій достаточно нравственной силы, чтобы радостно за Христа переносить тѣлесныя скорби и подвергающійся опасности отпасть отъ вѣры изъ-за земныхъ привязанностей, *погрѣшаетъ, если рѣшается* напр. *вступленіемъ въ бракъ усложнить и упрочить эти привязанности;* и наоборотъ, *имѣющіе женъ такъ, какъ бы не имѣли ихъ* (ст. 29) *и оставаясь въ бракѣ* вполнѣ соотвѣтствуютъ апостольскому нравственному идеалу такого общества. Тотъ, кто *можетъ вмѣстить*, т.-е. принять на себя извѣстный подвигъ, тотъ и *обязанъ* принять его на себя для царствія Божьяго (Матѳ. 19, 10—12). Не принимая его онъ грѣшитъ, лишается царствія Божія, равно какъ и принявъ не выступаетъ за предѣлы для всѣхъ обязательнаго высшаго нравственнаго совершенства. Иноческіе обѣты отреченія своей воли, нищеты и безбрачія, пріемлемые православною церковію отъ своихъ членовъ, оправдываются исключи-

тельно *покаянными* мотивами [1]) и предпринимаются не въ гордыхъ видахъ достиженія нравственнаго превос-

---

[1]) VI Вселенскій Соборъ правило 43: Монашеское житіе изображаетъ намъ жизнь покаянія.

„Послѣдованіе Великаго и Ангельскаго Образа", или чинъ постриженія въ монашество Этотъ чинъ епископомъ Могилевскимъ Стефаномъ такъ и называется „обрядомъ совершаемымъ надъ лицами, отрекающимися отъ міра для новой жизни въ особыхъ подвигахъ *покаянія* и молитвы". (Мисс. Обозр. 1904 г № 13, стр 125)

„Изъ келій пещеръ мы осуждаемъ міръ. Закутавшись въ саваны и „покрытые пепломъ, мы дѣлаемъ приговоры о епископахъ (монахи хал„кидской пустыни— объ антіохійскихъ епископахъ во время мелетіанскаго „раскола). Какое мѣсто для царской гордости подъ одѣяніемъ *кающагося* (вотъ смыслъ монашества!) Цѣпь, грязь, длинные волосы—не знаки діадемы, а плачъ" (Letonit. Ep XVII ad Marcum Presbyterum Фаррара К и Т. О. и У Церкви, стр 598—599

По ученію Св Максима Исповѣдника „Писаніе не отъемлетъ ничего, даннаго намъ отъ Бога для употребленія, но обуздываетъ неумѣренность и исправляетъ безразсудность. То есть, оно не запрещаетъ ни ѣсть, ни рождать дѣтей, но запрещаетъ пресыщаться, прелюбодѣйствовать и пр Не запрещаетъ и думать объ ономъ, ибо для того оно и сотворено но запрещаетъ мыслить страстно". (Это 66-я статья четвертой сотни, слова „о Любви", напечатаннаго при Святѣйшемъ Сунодѣ 1817 года, на стр 251, а вотъ и прямая рѣчь о *заповѣди и совѣтѣ* въ 67-й статьѣ той же сотни, того же слова и на той же и слѣдующей 252—3 страницѣ). „Иное совершаемое нами для Бога, дѣлается *по заповѣди*, иное не по заповѣди, но такъ сказать по вольному приношенію (Св Исповѣдникъ избѣгаетъ не подходящаго къ дѣлу выраженія *по совѣту*). По заповѣди, когда мы любимъ Бога и Ближняго, любимъ враговъ, не прелюбодѣйствуемъ, не убиваемъ и проч., за что, если мы то нарушаемъ, подвергаемся осужденію *Не по заповѣди*—когда хранимъ дѣвство и ведемъ безбрачную жизнь, не хотимъ стяжавать имѣнія, отшельничествуемъ и проч. *Сіи дѣйствія представляютъ родъ жертвы, дабы, если по немощи не исполнимъ какой заповѣди, сими жертвами умилостивить благаго Владыку нашего*". И Св. Максимъ, слѣдовательно, иноческіе подвиги считаетъ не путемъ къ высшему совершенству, а средствомъ умилостивленія Бога за прегрѣшенія.. Обязанности. которыя онъ рекомендуетъ дѣвственникамъ, буквально тѣ же, которыя онъ многократно въ своемъ сочиненіи внушаетъ всякому христіанину; это суть: воздержаніе по отношенію къ вожделѣвательной силѣ, духовная любовь—къ раздражительной, молитва и созерцаніе—къ уму или мыслящей силѣ См. статью 68-ю той же сотни и сравни напр. статьи 1-ю и 3-ю третьей сотни, на стр 139—141.

Г. Н. Ѳ. Каптеревъ, въ „Богословскомъ Вѣстникѣ" (статья: „въ чемъ состоитъ истинное монашество по воззрѣніямъ Максима Грека", Январь 1903 г.) находитъ въ ученіи сего преподобнаго только двѣ обязанности истиннаго монаха: во-первыхъ, подготовиться къ общественной дѣятель-

ходства надъ прочими христіанами, а какъ наиболѣе пригодный для извѣстныхъ лицъ и приспособленный къ ихъ индивидуальнымъ особенностямъ видъ той же богоугодной жизни, того же высшаго нравственнаго совершенства, которыя обязательны для всякаго христіанина на всякомъ мѣстѣ и во всякое время его земного странствованія.

11. Неодинаковость обязанностей налагаемыхъ однимъ и тѣмъ же требованіемъ нравственнаго закона и невозможность столкновенія между ними (collisio officiorum).

Нравственный законъ, какъ общее правило или требованіе, отнюдь не опредѣляетъ того, *какъ* онъ долженъ быть исполненъ. Опредѣленіе способа исполненія за-

---

ности въ міръ подвигами личнаго самоусовершенствованія, во-вторыхъ, общественно-публичною дѣятельностію осуществить самымъ дѣломъ Заповѣди Христа о любви къ ближнимъ, именно стараніемъ научить, просвѣтить ихъ, направить ихъ жизнь на путь правды и истины и тѣмъ освободить ихъ души отъ сѣтей діавола Въ этой послѣдней общественно-публичной дѣятельности „истинный монахъ, по ученію преп Максима, находитъ свое главное призваніе, смыслъ и оправданіе своего исключительнаго положенія въ православной общинѣ“ (Стр. 127—129). Какія же здѣсь спеціально-монашескія добродѣтели, возвышающія монашество надъ немонашествомъ? Дѣвственность, нестяжательность, посты и молитвы, *сами по себѣ*, отнюдь не составляютъ, по ученію того же преподобнаго, пути ко спасенію и какого-либо превосходства нравственнаго...

Въ статьѣ г. А Т Виноградова: „Основа націонализма“, помѣщенной въ Іюньской книжкѣ „Русскаго Вѣстника“ (см „Церковный Вѣстникъ“, 1901 г., № 25, стр. 794), говорится: „Конечная цѣль аскетическаго отреченія отъ міра состоитъ не въ буддійскомъ самодовольствѣ и неподвижномъ равновѣсіи и не въ аггрессивномъ стремленіи завоевать его (?) для царства Божія, но въ томъ, чтобы по достиженію нравственнаго обновленія и возрожденія, возвратиться опять въ этотъ міръ и, признавъ его самостоятельность и самоцѣльность (!), стать среди него въ качествѣ божескаго сотрудника, чтобы всѣ мірскія природныя формы жизни наполнить одухотвореннымъ содержаніемъ“. Совсѣмъ не то внушаетъ вступающему въ монашество „Послѣдованіе Великаго и Ангельскаго Образа“; тамъ рѣчь только *о покаяніи* и покаянной жизни. Не то говоритъ и практика жизни Свѣтила церкви, вышедшія изъ монашества какъ въ древ-

кона всегда есть дѣло сужденія каждой отдѣльной личности въ виду какой-либо опредѣленной задачи или случая въ жизни; причемъ принимаются во вниманіе не только требованія закона въ примѣненіи къ этому случаю жизни, но и особенности самой личности и ея положенія въ данный для дѣятельности моментъ. Коль скоро же требованіе нравственнаго закона сознано извѣстною личностію въ моментъ предстоящей ей опредѣленной задачи жизни и воспринято ею въ свою волю, какъ подлежащее исполненію, то оно перестаетъ уже быть закономъ для человѣка и получаетъ для него значеніе *обязанности*. Законъ самъ по себѣ мыслится и сознается всегда какъ нѣчто общее, отвлеченное, объективное, не связанное непремѣнно съ такимъ или другимъ отношеніемъ къ нему воли человѣка; обязанность

ней, такъ и въ новой Церкви, составляютъ исключительныя явленія въ немъ, а отнюдь не норму и задачу его, что епископы у насъ монахи, это отнюдь не означаетъ, что монашество обязательно для епископа и есть идеалъ христіанскаго обновленія міра. (См „Церковный Вѣстникъ“, 1905 г. № 28, статья: „Епископство и монашество“).

Назначеніе меня въ 1866 г ректоромъ Спб Дух. Академіи,—гдѣ до меня и послѣ меня только епископы занимали и занимаютъ эту должность,—это назначеніе встревожило весь русскій монашествующій ученый міръ. Даже знаменитый женатый миссіонеръ Вениаминовъ, сдѣлавшійся къ тому времени архіереемъ съ именемъ Иннокентія а въ 1868 г.—Московскимъ митрополитомъ „въ одномъ собраніи, лицу высокостоящему, которое заговорило о *бѣлыхъ архіереяхъ*“, по выраженію того-же архіерея викарія, митрополита Иннокентія „закрылъ уста словомъ энергическимъ. „*я первый не буду имѣть общенія съ такимъ архіереемъ*“. Смотря на монашество, какъ на существенное свойство православія“, продолжаетъ тотъ же архіерей-викарій, впослѣдствіи архіепископъ Тверской,—„Владыко говоритъ: да, правда, что нужно монашество исправить и укрѣпить: оно ослабѣло Кто скажетъ мнѣ, что ослабѣвшее монашество уничтожить должно, тому я скажу не нужно ли по вашему и христіанство уничтожить?“ (Автобіографическія записки Саввы, архіепископа Тверскаго „Богословскій Вѣстникъ“, Май, 1901 г стр. 97 — 98) Монашество отожествляется съ православіемъ! Ему дается только надлежащее мѣсто, но кто можетъ уничтожить его? И кто дерзнетъ уничтожать то, что вызывается такимъ священнымъ чувствомъ, какъ чувство покаянія и благословляется церковью

же есть всегда нѣчто частное, конкретное и личное, связывающее волю этой личности или предстоящее ей къ исполненію въ данный моментъ и при свойственныхъ этому только моменту обстоятельствахъ. Сознавая требованіе закона въ этихъ именно условіяхъ, никто не говоритъ: „это мой законъ“; но всякій говоритъ: „это мой долгъ“, или правильнѣе: „это моя обязанность“. Такимъ образомъ обязанность есть тотъ же законъ, только фактически сознанный опредѣленною личностію, *какъ предстоящій къ исполненію* въ опредѣленный моментъ или въ опредѣленномъ случаѣ жизни. Изъ этого уже понятно само собою, что одно и то же требованіе закона, напр.: „люби всякаго человѣка, какъ себя самого“ однимъ и тѣмъ же лицемъ въ различныхъ возрастахъ, положеніяхъ и случаяхъ жизни, и тѣмъ болѣе различными лицами сознается и осуществляется *въ видѣ безконечно разнообразныхъ обязанностей*. Любовь, которая въ сущности одна и та же, къ человѣку доброму иначе выражается, чѣмъ къ злому, къ иностранцу и чужому по племени опять иначе, чѣмъ къ соотечественнику и единоплеменнику; даже въ одномъ и томъ же семейномъ кругу любовь къ родителямъ, мужу или женѣ, дѣтямъ налагаетъ неодинаковыя обязанности. Или: чего я въ данный моментъ, напр. въ положеніи дитяти, ученика, подчиненнаго не могу и не долженъ дѣлать, то самое въ зрѣломъ возрастѣ и въ положеніи отца семейства, учителя, начальника можетъ составить мою обязанность. Кто имѣетъ случай и возможность спасти погибающаго напр. въ водѣ, тотъ обязанъ къ тому, а кто не имѣетъ этого случая и возможности, тотъ не можетъ сознавать, слѣдовательно и не имѣетъ для себя въ данный моментъ такой обязанности. Нечего уже и упоминать о томъ, что никто не можетъ взять на себя и исполнить обязанность другаго лица: такъ какъ въ этомъ

случаѣ исполняется собственно обязанность наприм. дружбы, благодарности и т. п., самое же дѣло, дѣлаемое за друга, благодѣтеля, будетъ исполнено такъ, какъ свойственно тому только лицу, которое взяло это дѣло на себя.

Если же съ одной стороны законъ самъ себѣ противорѣчить не можетъ, т.-е. не можетъ въ одно и то же время что-либо повелѣвать и вмѣстѣ запрещать, а съ другой—обязанность всегда индивидуальна, привязана такъ-сказать къ опредѣленному мгновенію и случаю жизни одного опредѣленнаго же лица: то, судя принципіально и строго, не существуетъ никакихъ условій къ тому, чтобы обязанности могли столкнуться между собою, т.-е. чтобы одна изъ нихъ могла когда-либо препятствовать исполненію другой или чтобы нельзя было исполнить какую-либо обязанность безъ одновременнаго нарушенія другой [1]).

Всѣ случаи, приводимые въ примѣръ столкновенія обязанностей и составляющіе у римско-католическихъ богослововъ содержаніе особой дисциплины—казуистики

---

[1]) Въ „Трудахъ Кіев. Дух. Акад" (№ 6, Май 1890 г. § 38) излагается ученіе г Олесницкаго о „коллизіи обязанностей" Авторъ допускаетъ эту коллизію, а по моему—г. Олесницкій смѣшиваетъ „долгъ подчиненія одной низшей степени добра, другой—высшей" — съ коллизіею ихъ — „Цѣлесообразное сочетаніе обязанностей", утверждаемое авторомъ, и есть доказательство моей мысли, что онѣ не сталкиваются между собою; ибо высшая—*должна* быть предпочитаема низшей Гдѣ же тутъ столкновеніе? Въ частности относительно столкновенія обязанностей въ лицѣ Ирода: соблюсти клятву (данную Иродіадѣ) и не причинить безвинно смерть человѣку (Іоанну), на что между прочимъ, ссылается г. Олесницкій (l. c. стр. 226); Св. Василій Великій, въ 29 правилѣ изъ посланія его къ Амфилохію, разсуждаетъ такъ: „аще кто уловленъ клятвою къ содѣланію зла другому, да принесетъ покаяніе въ дерзости клятвы, по предлогамъ благоговѣнія къ клятвѣ да не утверждаетъ себя въ злобѣ. Клятва и вообще возбранена, — кольми паче даваемую на зло подобаетъ осуждати. По сему поклявшійся долженъ исправить свои мысли, а не тщатися утвердить свое беззаконіе". (Чтенія въ общ. люб., Апрѣль, 1890 г. Статья г. С. Никитскаго: „ученіе о нравственности", стр. 428—429).

(напр. невозможность сказать горестную правду опасно больному, котораго эта правда можетъ убить, или спасти отечество отъ враговъ и для этого воевать противъ нихъ т.-е. убивать ихъ и т. п.), предполагаютъ участіе *зла*, напр. невѣрія или маловѣрія (въ больномъ), угнетенія слабыхъ сильными (въ непріятелѣ) и т. п. и служатъ указаніемъ не на столкновеніе обязанностей между собою, или добра съ добромъ, а на возникшую вслѣдствіе паденія неизбѣжность борьбы добра со зломъ. Не будь этого зла, не было бы и вопроса о борьбѣ съ нимъ. Коль скоро же зло встрѣчается съ добромъ, то первая обязанность злыхъ состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлаться добрыми, а добрыхъ — въ томъ, чтобы содѣйствовать первымъ въ ихъ обращеніи къ добру тѣми мѣрами, которыя соотвѣтствуютъ истинно-доброму настроенію. Хитрость или смертоносное орудіе напр. во время войны допускаются только, какъ *орудія силы, въ защиту высшихъ благъ отечества и притомъ противъ такихъ враговъ, въ которыхъ не усматривается самаго человѣческаго достоинства* [1]).

---

[1]) Не безъинтересны сужденія Платона о лжи по изложенію г. Рѣдкина (изъ лекцій т. VI. стр 289): „Ложь „не заслуживаетъ ненависти“, когда употребляется противъ враговъ изъ боязни, страха, или и противъ друзей, если они, находясь въ безуміи или сумасшествіи, хотятъ дѣлать что-либо худое, или когда, при разсказѣ миѳовъ (сказокъ?), дѣлается приспособленіе къ истинѣ (т. е. ложь поддѣлывается подъ истину). „Если кому можно дозволить ложь, то это именно начальствующимъ, правителямъ города, государства, которые могутъ обманывать какъ враговъ, такъ даже и согражданъ своихъ, если имѣется въ виду благо народа, государства, а всѣмъ прочимъ лгать, обманывать слѣдуетъ вообще запретить Въ особенности сограждане не должны обманывать начальствующихъ, такой обманъ есть больший грѣхъ, чѣмъ ложное показаніе паціента своему врачу, или—обучающагося гимнасту, или матроса—кормчему; обличенный во лжи начальствующему долженъ быть наказанъ, какъ человѣкъ, внесшій въ городъ, государство гибельные нравы, подобно тому, какъ если будетъ внесено въ корабль нѣчто такое, что можетъ его опрокинуть и погубить“. (Тамъ же, стр. 293).

Не излишне привести здѣсь христіанскій взглядъ на насильственныя

Но и при истинно-добромъ настроеніи, отъ множества ли обязанностей, которыя одновременно могутъ возникать для извѣстнаго лица, или отъ ихъ разнообразія между собою, возможны случаи, когда оно затруднится рѣшить для себя: съ чего начать исполненіе

мѣры, безъ которыхъ въ дѣйствительной жизни невозможно обойтись въ дѣлѣ любви (даже) къ ближнему, очень обстоятельно изложенный г К Григорьевымъ въ его статьѣ: „къ вопросу о непротивленіи злу силою“ (противъ гр. Л. Толстаго), помѣщенной въ №№ 16 и 17 „Вѣры и Разума“ за 1901 г., а также небольшую выдержку изъ замѣчательнаго разсужденія г. В А Никольскаго въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ за Іюль, Августъ и Октябрь 1904 г., подъ заглавіемъ: „христианство, патріотизмъ и война“.

Вотъ суть взгляда г Григорьева: „Нравоученіе нагорной проповѣди божественно и обязательно для христіанина. Послѣдній призывается ею во имя разумной любви къ ближнему отвѣчать на зло безмолвнымъ терпѣніемъ и положительнымъ благодѣяніемъ, не противиться злому не только силой, но даже словомъ, благословляя его и молясь за него. Какъ умолчаніе этой заповѣди о противленіи злому словомъ не отрицаетъ такого противленія, такъ умолчаніе ея о противленіи злому силой не отрицается и этотъ способъ борьбы со зломъ. Христова заповѣдь указываетъ лишь одинъ изъ нѣсколькихъ путей къ побѣдѣ надъ зломъ, къ которому христіанинъ обязанъ прибѣгать, когда это оказывается разумнымъ. Въ другихъ случаяхъ онъ долженъ пользоваться другими средствами Имѣя для себя примѣръ Спасителя, христіанинъ остается христіаниномъ и не погрѣшаетъ, когда во имя нравственныхъ цѣлей и по требованію здраваго разума прибѣгаетъ къ силѣ противъ губящаго себя собрата (я прибавилъ бы, себя *или своего ближняго*). Конечно, какъ Христосъ, такъ и Его послѣдователь прибѣгаютъ къ силѣ, *уступая требованіямъ наличныхъ условій человѣческой природы и жизни* (курсивъ мой). Идеалъ христіанскаго совершенства не знаетъ насилія, но онъ не знаетъ и никакого зла, а рисуетъ картину одного полновластнаго добра, святости Но идеалъ лично-общественной христіанской жизни осуществляется лишь отчасти, *въ условіяхъ грѣховнаго существованія человѣка*. Жизнь есть неизбѣжный компромиссъ идеала и дѣйствительности, которая и требуетъ разныхъ мѣръ для борьбы съ присущимъ ей зломъ. Гр. Л Толстой признаетъ неизбѣжность такого компромисса и силу его требованій, но изъ числа мѣръ борьбы со зломъ все-таки исключаетъ физическую силу Онъ разсуждаетъ такъ. „идеалъ никогда ни для какой цѣли не употребляетъ насилія; заповѣдь, указывающая степень, ниже которой вполнѣ возможно не спускаться,— не платить зломъ за зло, терпѣть обиды, отдавать рубаху“. (Царство Божіе, ч I, стр. 145). Графъ вѣроятно не замѣтилъ, что такая постановка дѣла никакой опоры ему не даетъ. идеалъ и заповѣдь у него совпали. Идеалъ требуетъ полнаго избѣжанія насилія, заповѣдь узаконяетъ тер-

своего долга, какъ одно его требованіе согласить съ другимъ, чтобы не было ущерба ни тому, ни другому. Устанавливать какія-либо правила для подобныхъ случаевъ было бы напраснымъ дѣломъ, такъ какъ каждый

нѣтъ обиды, отдавать рубаху, т е. полное непротивленіе. Можно предположить, что здѣсь его заповѣдь учитъ прощать и терпѣть только личныя обиды, допуская сопротивленіе силой только злодѣю, нападающему на нашего ближняго: но въ такомъ случаѣ гр Толстой отказался бы отъ своего догмата, вѣрнѣе же—онъ, уступая правдѣ, запутался въ собственныхъ же сѣтяхъ. Такого совпаденія заповѣди и идеала не получилось бы у ясно-полянскаго моралиста, если бы онъ разсудилъ такъ: *идеалъ—полное искорененіе зла и, слѣдовательно, упраздненіе всякихъ мѣръ противъ него.* Движеніе же къ совершенству въ области средствъ борьбы со зломъ должно совершаться путемъ развитія и усиленія духовныхъ способовъ воздѣйствія на злую волю, чему необходимо будетъ сопутствовать уменьшеніе случаевъ примѣненія физическаго принужденія — средства наименѣе плодотворнаго, но иногда единственно примѣнимаго и потому нравственно обязательнаго". (Стр 360—362, № 17, Сентябрь, кн I)

Изъ 11-ти тезисовъ, въ которыхъ г. Никольскій резюмируетъ свое всестороннее изслѣдованіе о войнѣ, 6-ть послѣднихъ гласятъ такъ: 6) нельзя считать *всякую* войну безусловнымъ зломъ: есть войны идейныя, которыя и по своимъ субъективнымъ намѣреніямъ и по своимъ объективнымъ цѣлямъ стоятъ не только выше войнъ не идейныхъ, но и тѣхъ состояній мира, которыя лишены этихъ свойствъ 7) Откровеніе не считаетъ войну безусловнымъ зломъ Это видно изъ неосужденія имъ воинскаго званія и государства, для котораго не исключается возможность войны. 8) Каноническія правила св. отецъ различаютъ убійство и убіеніе на войнѣ. 9) Война, конечно, не требуется христіанствомъ для успѣховъ его проповѣди и для цѣлей внутренно-христіанской жизни. Она не есть необходимый факторъ, содѣйствующій усовершенію человѣка,—такой факторъ, безъ котораго это совершенствованіе не достигло бы своихъ цѣлей. Война вторгается въ жизнь христіанина вслѣдствіе грѣховнаго настроенія міра 10) Отъ христіанина же требуется развить въ этомъ грѣховномъ мірѣ какъ можно больше добра. Поэтому онъ *вынуждается* иногда брать въ руки мечъ, когда онъ является единственнымъ средствомъ для защиты правды и добра, поругаемыхъ людьми. 11) Христіанинъ не можетъ стремиться къ войнѣ: стремиться къ ней значитъ желать великаго бѣдствія, несчастія для своихъ ближнихъ, онъ только съ покорностію можетъ принимать это Божіе испытаніе и исполнять свой долгъ любви къ своему отечеству въ этомъ испытаніи. А патріотизмъ и любовь къ отечеству г. Никольскій справедливо признаетъ не гражданскою только, но и христіанскою добродѣтелью,—не имѣющею ничего общаго съ національною узостію или съ національнымъ эгоизмомъ. тѣмъ менѣе съ нравственными недостатками или пороками своего народа

подобный затруднительный случай только въ себѣ самомъ заключаетъ условія для своего разрѣшенія. Затрудненіе или неумѣніе разрѣшить его для себя не составляетъ ни борьбы обязанностей между собою, ни нарушенія какой-либо изъ нихъ, а только обращаетъ мысль христіанина, съ одной стороны, къ Подателю мудрости—этого дара свыше (Іак. 1, 5), обѣщаннаго и дѣйствительно даруемаго вѣрующему въ критическія минуты его жизни (Лук. 12, 11),—съ другой,—на себя самого, на то: по какимъ соображеніямъ онъ рѣшается въ данный моментъ такъ или иначе дѣйствовать и какими движеніями отзывается на эти резоны его нравственное чувство. Молитва, съ одной стороны, самонаблюденіе и опытъ жизни, съ другой,—составляютъ основу того, что называется то *практическою мудростію*, то нравственнымъ *тактомъ*, то лучшимъ *нравственнымъ убѣжденіемъ*, которые обыкновенно и рѣшаютъ каждый случай мнимаго столкновенія обязанностей, если не всегда съ полнымъ одобреніемъ нравственнаго чувства, то по крайней мѣрѣ безъ протеста съ его стороны въ видѣ мученій или угрызеній совѣсти.

12. Нравственный законъ, исключая собою нравственное безразличіе дѣйствій человѣка (ἀδιάφορα), открываетъ ему область нравственно-дозволеннаго.

Эпитетъ: *безразличный*, ἀδιάφορος, древними стоиками прилагался къ такимъ *предметамъ*, которые, по ихъ воззрѣнію, не составляли *блага* (ἀγαθόν), хотя одни изъ нихъ и имѣли въ нравственномъ отношеніи *преимущество* предъ другими (προηγμένον). Такими безразличными предметами они считали всѣ земныя блага, какъ не имѣющія сами по себѣ никакого нравственнаго достоинства, каковы: здоровье тѣла, богатство, почетъ,—а также и

всѣ практическія земныя *цѣли* отдѣльныхъ человѣческихъ дѣйствій. Въ *юридическомъ смыслѣ безразличными* называются поступки гражданина, которые ни повелѣваются, ни запрещаются и слѣдовательно *дозволяются* законами того государства или общества, къ которому принадлежитъ этотъ гражданинъ. Такое *юридическое* понятіе о безразличныхъ или дозволенныхъ поступкахъ нѣкоторые богословы перенесли и въ область нравственныхъ *дѣйствій* и подъ *безразличными дѣйствіями* стали понимать такія, которыя будто бы ни повелѣваются, ни запрещаются нравственнымъ закономъ, не могутъ быть ни добрыми, ни злыми, слѣдовательно дозволены или безразличны въ нравственномъ отношеніи. Этотъ терминъ: ἀδιάφορα, во время религіозныхъ споровъ католиковъ съ протестантами, послѣдними сначала прилагался, правда, только къ извѣстнымъ внѣшнимъ дѣйствіямъ и принадлежностямъ (слѣдовательно къ *предметамъ* и *дѣйствіямъ* безразлично) римско-католическаго *богослуженія*, каковы: муропомазаніе, елеосвященіе, принятыя церковію пѣснопѣнія, праздники, посты, облаченія, сосуды, свѣчи, звонъ колокольчиковъ и т. п. Но впослѣдствіи, когда нравственность протестантскихъ общинъ сильно поколебалась (XVII-е столѣтіе) и когда наиболѣе ревностные протестанты, извѣстные подъ именемъ *піетистовъ* (Spener), во имя христіанскаго нравственнаго закона возстали противъ всѣхъ свѣтскихъ *удовольствій*, каковы: танцы, игра (особенно въ карты), посѣщеніе театровъ, шутки и каламбуры, роскошь въ пищѣ, питьѣ и одеждѣ,—болѣе умѣренные протестантскіе же богословы, преимущественно изъ такъ-называемыхъ православныхъ, стали защищать эти удовольствія и соединенныя съ ними дѣйствія, какъ ἀδιάφορα, какъ *въ нравственномъ отношеніи безразличныя* или, что то же, по ихъ мнѣнію, *дозволенныя*.

А между тѣмъ одинаково невѣрно а) какъ то, чтобы какія бы то ни было сознательныя и свободныя дѣйствія человѣка могли быть въ нравственномъ отношеніи *безразличны*, такъ б) и то, чтобы нравственно-дозволенныя дѣйствія могли быть въ нравственномъ отношеніи также безразличными.

а) Первое невѣрно потому, что воля Божія, выраженіемъ которой служитъ нравственный законъ, общими своими требованіями опредѣляетъ собою всю жизнь человѣка, а не исключительныя какія либо ея стороны или проявленія. Слѣдовательно, *всѣ* сознательныя и свободныя дѣйствія человѣка, къ чему бы они ни относились, или согласны или не согласны съ этими требованіями. Средняго между тѣмъ и другимъ такъ же не можетъ быть, какъ невозможна средина между *да* и *нѣтъ*. Возможны, правда, въ одномъ и томъ же дѣйствіи человѣка элементы неодинаковаго нравственнаго достоинства: добро и зло въ немъ большею частію перемѣшивается; но это не значитъ, чтобы перемѣшиваясь они могли составить изъ себя нѣчто среднее между добромъ и зломъ и безразличное въ нравственномъ отношеніи подобно тому, какъ напр. изъ смѣшенія цвѣтовъ бѣлаго и чернаго образуется сѣрый цвѣтъ. Можно быть недостаточно опредѣленнымъ въ нравственномъ отношеніи: „ни горячимъ, ни холоднымъ“; но эта неопредѣленность есть не нравственно-безразличное, а нравственно злое состояніе (Апокал. 3, 15, 16). Могутъ быть и различныя степени добра и зла въ дѣйствіяхъ человѣка, но невозможны его дѣйствія ни добрыя, ни злыя. Безъ участія, съ одной стороны, воли *человѣка*, а съ другой,—воли *Божіей* или, что то же, нравственнаго закона, неотдѣлимаго отъ чувства долга и слѣдовательно такихъ или другихъ движеній нравственнаго чувства,

сознательныя и свободныя *дѣйствія* человѣка немыслимы [1]).

б) Основаніе мнѣнія, будто дѣйствія человѣка могутъ быть нравственно-безразличными, лежитъ въ томъ, что нравственный законъ, какъ *общее*обязательный, не можетъ брать на себя неисполнимую задачу: формулировать правила поведенія для всѣхъ случаевъ и обстоятельствъ жизни каждаго *индивидуума*,—и что каждая личность, какъ индивидуальная, необходимо обладаетъ свойственными ей только, а не всѣмъ людямъ, нравственными особенностями. Область, въ которой заявляютъ свое значеніе эти особенности, и есть *область дозволеннаго*. Дозволенными называются такія нравственныя дѣйствія, которыя, *благодаря особенностямъ каждой личности,* не могутъ быть ни повелѣваемы, ни запрещаемы закономъ, но которыми тѣмъ не менѣе исполняется или не исполняется какое-либо общее требованіе закона; слѣдовательно въ нравственномъ отношеніи они не могутъ быть безразличными. Любовь между супругами напр. есть требованіе закона; а между тѣмъ никакой законъ не въ состояніи предписать, къ какому именно лицу, когда, при какихъ обстоятельствахъ и какъ должна зародиться эта любовь, въ какихъ мелочахъ жизни должна выражаться и какимъ путемъ усиливаться. При всемъ томъ, выборъ такого, а не дру-

---

[1]) Въ Златоустѣ мы встрѣчаемъ сильнѣйшаго *противника* (курсивъ автора) признанія такъ называемыхъ *безразличныхъ* (курсивъ автора) въ нравственномъ отношеніи дѣлъ.. все, гдѣ только является участіе свободы воли человѣка, является не безразличнымъ въ нравственномъ отношеніи, но—или добромъ, или зломъ, и пр. (См „Православно-русское слово" № 9, 1904 г. стр 815, въ статьѣ г. И Латынина, подъ заглавіемъ: „Изъ твореній Св Отецъ и Учителей Церкви. Основныя особенности христіанской жизни по Златоусту")

„Это дѣло діавола — нерадѣть о безразличныхъ поступкахъ". (Св. Іоаннъ Златоустъ) 17 Бес. на посл къ Ефес. (о словахъ праздныхъ и смѣхотворныхъ) изъ „Моск. Церк. Вѣд" 1897 г., № 21, Мая 25).

того лица, такое или другое обращеніе съ нимъ во всѣхъ случаяхъ жизни, сохраненіе и усиленіе или утрату любви никто не назоветъ нравственно безразличнымъ дѣломъ. Или отдыхъ, необходимый для возстановленія силъ трудящагося, есть требованіе закона (*суббота*, имѣющая между прочимъ и эту цѣль); но никакой законъ не можетъ опредѣлить, въ чемъ для каждаго, въ различные его возрасты, при различныхъ его занятіяхъ, долженъ состоять этотъ отдыхъ. Между тѣмъ, нравственно отнюдь не безразлично: находитъ ли труженикъ отдыхъ для себя въ храмѣ, среди природы, въ чтеніи хорошей книги, въ невинномъ препровожденіи времени среди друзей;—или же въ разгулѣ, въ какомъ-либо собраніи съ противунравственными цѣлями. Отсюда понятно, почему *нѣтъ* въ жизни *ничего* такого, чтобы, хотя и не запрещалось закономъ, однакожъ было *дозволено всякому и при всѣхъ обстоятельствахъ жизни*. Всякій христіанинъ напр. имѣетъ право вступать и не вступать въ бракъ, однакожъ въ извѣстныхъ обстоятельствахъ *по настоящей нуждѣ*, говоритъ св. апостолъ, „за лучшее признаю, что хорошо человѣку оставаться такъ“ (1 Коринѳ. 7, 26). Самъ апостолъ „имѣлъ власть имѣть спутницу сестру—жену, какъ и прочіе апостолы“ (9, 5), но не пользовался этою властію, видя, что этимъ онъ можетъ „поставить преграду благовѣствованію Христову (12). Мы имѣемъ“, продолжаетъ онъ же, „власть ѣсть и пить“ (4), но пользоваться этою властію предоставляетъ усмотрѣнію каждаго. „Все мнѣ позволительно, но ничто не должно обладать мною (1 Кор. 6, 12). Все мнѣ позволительно, но не все назидаетъ (10, 23). Все чисто, но худо человѣку, который ѣстъ на соблазнъ. Лучше не ѣсть мяса и не пить вина и не дѣлать ничего такого, отъ чего братъ твой претыкается, или соблазняется, или изнемогаетъ“ (Римл. 14, 20, 21). Итакъ, все до-

зволенное не есть въ нравственномъ отношеніи что-либо безразличное,—не добро и не зло; напротивъ, оно есть всегда *видъ осуществленія нравственнаго добра*, но такой, *который безусловно зависитъ отъ личной свободы каждаго* и потому нравственнымъ закономъ ни запрещается, ни повелѣвается.

Можно даже сказать, что такъ какъ самъ законъ освящаетъ собою эту *область* дѣйствій, предоставленныхъ свободѣ человѣка, то она *сама по себѣ есть добро* и посягать на нее значило-бы идти противъ закона, совершать зло. Первая опредѣленная заповѣдь Божія человѣку, кромѣ извѣстнаго запрещенія, указываетъ уже и на дозволенное: „отъ всякаго дерева въ саду ты будешь“ (т.-е. можешь ѣсть); какое бы изъ этихъ деревъ *невинный* человѣкъ ни избралъ для себя, во всякомъ случаѣ его дѣйствіе будетъ доброе. Еще обширнѣе область дозволеннаго открывается заповѣдію о господствѣ человѣка надъ безличною природою: „наполняйте землю, обладайте ею, владычествуйте надъ рыбами морскими“ и проч. *Какъ* человѣкъ долженъ достигнуть этого обладанія и *въ какихъ формахъ осуществлять* это обладаніе—законъ не опредѣляетъ, а предоставляетъ личному самоопредѣленію каждаго. Въ состояніи невинности область дозволеннаго была шире, чѣмъ въ состояніи подзаконномъ, потому что „чистому все чисто“. Ветхій завѣтъ, въ воспитательныхъ цѣляхъ поврежденнаго грѣхомъ человѣчества, ограничилъ эту область многочисленными законами напр. о томъ, какъ праздновать субботу и другіе праздники, о разныхъ родахъ пищи, объ осквернении и проч. Но съ искупленіемъ отъ силы грѣха, очищенная отъ него и освященная личность снова становится свободнѣе и область дозволеннаго снова для него расширяется. Весь законъ относительно Бога и ближняго, вмѣсто многочисленныхъ отдѣльныхъ

предписаній, теперь уже можетъ быть выраженъ *въ одномъ словѣ* (Гал. 5, 14). Вмѣсто всѣхъ законовъ о нищѣ и объ оскверненіи, выставляется одно общее положеніе: „слушайте и разумѣйте: не то, что входитъ въ уста, оскверняетъ человѣка, но то, что исходитъ изъ устъ, оскверняетъ человѣка“ (Матѳ. 15, 10, 11); а св. ап. Павелъ выражаетъ это положеніе въ еще болѣе общей формѣ: „всякое твореніе Божіе хорошо, и ничто не предосудительно, *если принимается съ благодареніемъ*“ (1 Тим. 4, 4); высшую же степень свободы въ области дозволеннаго выражаетъ онъ въ этихъ словахъ: „для чистыхъ все чисто“ (1 Тим. 1, 15). Для нравственно совершеннаго, воля котораго есть *едино* съ волею Божіею, нѣтъ болѣе никакихъ границъ со стороны закона: что бы онъ не избралъ, что бы ни полюбилъ, все это будетъ то самое, чего хочетъ и что любитъ самъ Богъ: все что онъ ни дѣлаетъ, дѣлаетъ только „во славу Божію“ (1 Кор. 10, 31) [1]).

13. Номизмъ и антиномизмъ.

Стремленіе понять нравственный законъ, какъ такую норму человѣческой жизни, которая, коренясь въ нравственномъ чувствѣ человѣка и освящаясь Божественнымъ авторитетомъ, съ одной стороны, дѣлаетъ невозможными какія-либо безразличныя въ нравственномъ отношеніи дѣйствія человѣка, съ другой,—открываетъ ему

[1]) Ветхозавѣтный законъ допускалъ повидимому большую свободу въ отношеніяхъ супруговъ, чѣмъ новозавѣтный, такъ какъ легко дозволялъ *разводъ*, но только повидимому. Это было не дозволеніе чего-либо добраго, а педагогическое снисхожденіе *ко злу, къ жестокосердію евреевъ* (Матѳ. 19, 3). Съ другой стороны, и супруги, свободно связавшіе себя узами брака на всю жизнь, во взаимныхъ отношеніяхъ между собою сознаютъ себя гораздо свободнѣе и полноправнѣе, чѣмъ несвязанные этими нравственными узами, подобно тому, какъ и сынъ въ домѣ отца гораздо свободнѣе и полноправнѣе, чѣмъ гость, наемникъ или рабъ.

широкую область нравственно дозволеннаго,—стремленіе такъ понять нравственный законъ занимаетъ среднее мѣсто между двумя противоположными направленіями, обнаружившимися въ исторіи христіанства относительно пониманія и примѣненія къ жизни нравственнаго закона, — между такъ-называемымъ *номизмомъ* (νόμος — законъ) и такъ-называемымъ *антиномизмомъ*.

Номизмъ стремится удержать такое же внѣшнее значеніе за нравственнымъ закономъ въ жизни христіанина, какое ветхозавѣтный законъ имѣлъ въ жизни еврея и особенно въ понятіяхъ фарисеевъ и книжниковъ, которыхъ такъ строго и справедливо обличалъ Спаситель міра. Это направленіе можетъ проложить себѣ дорогу вездѣ, гдѣ нравственное сознаніе односторонне обращено на мертвую букву Писанія или на однообразіе внѣшнихъ церковныхъ постановленій, съ опущеніемъ изъ виду живого чувства долга и индивидуальныхъ особенностей каждой личности,—гдѣ поэтому дѣятельностію христіанина заправляютъ не столько обитающій въ сердцѣ духъ евангенгельскаго закона, внѣшне выражающійся въ общеобязательныхъ и потому общихъ его требованіяхъ, сколько тысячи мелкихъ предписаній и внѣшнихъ обычаевъ, охватывающихъ жизнь христіанина исключительно съ внѣшней ея стороны,—гдѣ по всему этому христіанинъ является не столько чадомъ Божіимъ, любящимъ своего Бога и по этой любви свободно и радостно исполняющимъ Его волю во всѣхъ обстоятельствахъ жизни, сколько рабомъ или наемникомъ, дѣйствующимъ по непрестаннымъ напоминаніямъ или повелѣніямъ извнѣ и по жаждѣ награды или по страху наказаній. Слѣды такого номизма можно усматривать одинаково и въ *римско-католической церкви* — въ ея безмѣрно увеличивающейся внѣшней обрядности, а также и въ казуистическомъ направленіи нравоученія (частыя

исповѣди, пилигримства, безконечное разнообразіе и обиліе статуй, крестовъ, четокъ, медальоновъ, образковъ, картинокъ священнаго характера; о казуистическомъ нравоученіи см. ниже: *іезуитскій антиномизмъ*), и въ *піэтистическихъ* (Spener) *протестантскихъ сектахъ*, которыя удаляются всего, что съ указанной выше точки зрѣнія могло бы быть отнесено къ области дозволеннаго (наслажденіе красотами природы и искусства, дружескія собранія для отдыха, невинные танцы, музыка, даже патріотическія или вообще нравственно неоскорбительныя зрѣлища и т. п.) и среди которыхъ постоянно повторяются слова св. апостола объ еретикахъ первенствующей церкви: „не прикасайся, не вкушай, не дотрогивайся“ (Кол. 2, 21).

Противоположное этому направленіе—антиномизмъ слышится также еще изъ посланій апостольскихъ, гдѣ упоминается о „свободныхъ людяхъ“, пользующихся свободою не какъ рабы Божіи, но „для прикрытія зла“ (1 Петр. 2, 16). Въ болѣе ясной и грубой формѣ антиномизмъ обнаружился на Востокѣ между гностиками, этими замѣчательными умами, которые въ Платонѣ и Пиѳагорѣ восхищались ихъ высотою надъ человѣческими законами и предразсудками толпы, въ Іисусѣ Христѣ – Его пренебреженіемъ, какъ они думали, еврейскимъ закономъ и Его божественной силою, которою Онъ достигъ до „Высшей Монады“. Съ особенною силою антиномизмъ обнаружился въ Европѣ, во время реформаціи, когда все, древнею православною и позднѣйшею римскою церковію установленное, казалось, близко было на Западѣ къ окончательному паденію, равно и въ наше, тоже замѣчательное въ этомъ отношеніи время [1]). Примыкая всегда къ либеральному

[1]) Когда читались эти лекціи, пашковцы и штундисты уже работали въ Россіи

движенію. антиномизмъ умѣетъ удивительнымъ образомъ сочетаться и съ консервативными и даже реакціонными партіями, которыя, стремясь къ своимъ консервативнымъ цѣлямъ, попираютъ въ то же время законъ, какъ вредную имъ помѣху, во имя будто бы высшихъ цѣлей,—таковъ въ сущности антиномизмъ политическій и іезуитскій.

Такимъ образомъ, антиномизмъ есть не нарушеніе закона, какимъ бываетъ всякій грѣхъ, *а доктрина, стремящаяся оправдать* это *нарушеніе закона или беззаконіе* во имя другихъ будто бы высшихъ принциповъ. То, что попираетъ законъ или волю Божію, т.-е. зло, въ антиномизмѣ стремится само занять мѣсто добра, обѣщая освободить людей отъ предразсудковъ и отъ всякихъ идеалистическихъ теорій и дать полное удовлетвореніе человѣческимъ потребностямъ. Такое странное нравоученіе является въ видѣ антиномизма либо индивидуальнаго, либо общественнаго.

14. Индивидуальный антиномизмъ.

Къ индивидуальнымъ антиномистамъ должно отнести всякаго, кто дѣлаетъ различіе между низшею, обыкновенною, для массъ обязательною нравственностію, и высшею, свойственною будто бы только отдѣльнымъ избраннымъ личностямъ,—различіе притомъ въ томъ смыслѣ, что эти избранныя личности не обязаны исполнять общихъ для всѣхъ требованій закона и слѣдовательно будто бы *имѣютъ право грѣшить*. Въ такомъ видѣ антиномизмъ извѣстенъ еще изъ глубокой христіанской древности. Многія гностическія секты признавали существенное различіе между людьми духовными (πνευματικοί) и душевными (ψυχικοί), между такими христіанами, которые обязаны слѣдовать христіанской обычной, т.-е.

воплотившейся во *внѣшнихъ* формахъ нравственности, и такими, которые, считая себя призванными къ высшему совершенству, имѣютъ право безразлично относиться къ внѣшнему поведенію своему, не обязаны напр. принимать участіе въ общественномъ богослуженіи, слушаніи слова Божія и таинствахъ и, не вредя своему совершенству, могутъ удовлетворять самымъ грубымъ чувственнымъ похотямъ. „Истинный гностикъ, говорили они, непрерывно созерцаетъ Божество и внутренно стоитъ такъ высоко надъ всѣмъ внѣшнимъ, что самое глубокое погруженіе въ чувственность не можетъ проникнуть въ его внутреннее и осквернить его. Нѣчто великое состоитъ именно въ томъ, чтобы среди наслажденій не быть побѣжденнымъ ими. Какою-нибудь нечистотою можно осквернить только ту воду, которая, какъ въ болотѣ, стоитъ неподвижно; океанъ же можетъ принять въ себя все, что угодно, не подвергаясь никакой опасности оскверниться. *Гностикъ и есть такой океанъ духовныхъ силъ*“ [1]). Представителями этого гностическаго направленія были въ Александріи *Карпократъ* и его знаменитый сынъ *Епифанъ* (во II-мъ вѣкѣ), который, несмотря на то, что 17-ти-лѣтнимъ юношею умеръ отъ разврата, успѣлъ опубликовать сочиненіе *о правдѣ* (περὶ δικαιοσύνης) и найти многихъ поклонниковъ и поклонницъ себѣ. Воздвигнувъ генію Епифана на островѣ Кефалоніи, въ іоническомъ морѣ, алтарь, храмъ и музей, эти мнимые духовные христіане, сами того не замѣчая, подтвердили между прочимъ ту истину, что человѣку никогда не возможно освободиться отъ *внѣшности*, въ которой выражается духовное состояніе.

Различіе между высшею и низшею нравственностію въ вышеуказанномъ смыслѣ дѣлаютъ и потому могутъ

---

[1]) Martensen's Christliche Ethik, B. 1, W. 539.

быть причислены къ антиномистамъ и всѣ тѣ, которые не общею нравственною мѣрою мѣряютъ такъ-называемыхъ геніевъ. „Генія или особенно даровитую личность,—часто говорятъ и пишутъ,—слѣдуетъ измѣрять только ея собственнымъ масштабомъ. Такая личность все дѣлаетъ хорошо, коль скоро она вѣрна себѣ самой. Для геніальнаго полководца, государственнаго человѣка, поэта, артиста и т. п. извинительны такія слабости, какъ невѣрность въ супружеской жизни, неуплата долговъ, упущенія по служебнымъ обязанностямъ. Было бы неестественно, даже смѣшно,—говорятъ,—требовать, чтобы такія свѣтлыя личности не имѣли никакой тѣни въ своемъ поведеніи, и судить о нихъ, какъ объ обыкновенныхъ людяхъ“. Подобнаго рода взглядами отрицается основное нравственное требованіе — равенства всѣхъ предъ нравственнымъ закономъ или, что тоже, его общеобязательность. По христіанскому ученію, „невѣрный въ маломъ не вѣренъ и во многомъ“ (Лук. 16, 10) и нравственное совершенство измѣряется не талантами или даровитостію, а тою вѣрностію долгу или, правильнѣе, тѣмъ послушаніемъ волѣ Божіей, съ какимъ кто пользуется незаслуженно дарованными ему талантами. Какъ бы ни были велики заслуги великихъ людей, но если онѣ обусловлены ихъ безнравственностію въ другихъ отношеніяхъ, то объ нихъ должно судить такъ же, какъ о римско-католическомъ святомъ Криспинѣ, который при жизни воровалъ кожу затѣмъ, чтобы изъ нея даромъ дѣлать обувь для бѣдныхъ.

Наконецъ, къ этой же категоріи антиномистовъ нужно отнести всякаго, кто злоупотребляетъ христіанскимъ ученіемъ о благодати ради угожденія плоти, особенно же тѣхъ раскольниковъ древняго и новаго времени, которые извиняютъ и даже проповѣдуютъ развратъ, ссылаясь на св. апостола Павла о томъ, что

„когда умножился грѣхъ, стала преизобиловать благодать“ (Римл. 5. 20). Для такихъ толкователей, очевидно, не существуетъ ясное ученіе того же св. апостола и въ томъ же посланіи къ Римлянамъ: „Что же скажемъ, — спрашиваетъ онъ, — оставаться ли намъ во грѣхѣ, чтобы умножить благодать? Никакъ. Мы умерли для грѣха: какъ же намъ жить въ немъ“ (Римл. 6, 1 и 2)? Или: „не дѣлать ли намъ зло, чтобы вышло добро, какъ нѣкоторые злословятъ насъ и говорятъ, будто мы такъ учимъ? Праведенъ судъ на“ таковыхъ (Римл. 3, 8).

15. Общественный антиномизмъ: а) соціалистическій и сектантскій [1]).

Въ соціальномъ антиномизмѣ мы встрѣчаемся съ рядомъ крайне безнравственныхъ и возмутительныхъ явленій, напоминающихъ собою ученіе древнихъ гностиковъ: Карпократа и Епифана. Мы имѣемъ въ виду крайнія соціалистическія партіи, отвергающія всякое значеніе установленныхъ Богомъ порядковъ въ человѣческомъ обществѣ и стремящіяся ниспровергнуть семью, государство и церковь. Въ крайнихъ соціалистическихъ ученіяхъ воскресаютъ заблужденія гностика Епифанія. Мысль о томъ, что законы природы суть высшіе законы и что всякое зло въ человѣческой жизни проистекаетъ единственно изъ человѣческихъ законовъ и учрежденій, не напоминаетъ ли то, чему училъ этотъ юный гностикъ? Эта мысль съ еще большей рѣзкостью и опредѣленностью высказывалась нѣкоторыми англій-

---

[1]) Этотъ и слѣдующій параграфъ изложенъ г. Гусевымъ, согласно моему указанію, по Christliche Ethic Мартенсена (S. 505—523 въ 1 ч.). Нѣкоторыя подробности, казавшіяся ему лишними для первоначальнаго изданія въ „Правосл Обозр.“, онъ опустилъ. Я оставляю этотъ текстъ безъ всякой перемѣны.

скими и французскими писателями 18 вѣка въ такомъ видѣ: „земное благосостояніе, наслажденіе жизнью, счастіе составляютъ прямое назначеніе человѣка. Человѣкъ имѣетъ право быть счастливымъ, а между тѣмъ общество мѣшаетъ ему пользоваться этимъ правомъ. Общество въ этомъ случаѣ поступаетъ вполнѣ произвольно. Зачѣмъ же Богъ создалъ людей съ стремленіемъ къ счастью, если мы не въ правѣ всячески удовлетворять это стремленіе? Самъ Богъ—за удовлетвореніе этого стремленія". Основываясь на такихъ соображеніяхъ, эпикурейцы—писатели 18 вѣка (Руссо и др.) проповѣдывали такъ-называемую эмансипацію плоти, т.-е. полную свободу въ удовлетвореніи тѣлесныхъ инстинктовъ и влеченій и заносили свою разрушительную руку на брачный союзъ. Эта дикая мысль была подхвачена писателями романовъ и драмъ (напр. Жоржъ-Зандъ, Александръ Дюма и др.), провозглашавшихъ такъ-называемую „свободную любовь" и „законность страстей". Эти романы и драмы трактуютъ бракъ, какъ вредное и отвратительное учрежденіе. Ученіе о взаимныхъ обязанностяхъ супруговъ, по взгляду этихъ писателей, обязано происхожденіемъ своимъ человѣческому произволу. „Развѣ Богъ, говорили они, затѣмъ вложилъ въ насъ половой инстинктъ, чтобы мы его сдерживали и поставляли въ искусственныя границы? Нѣтъ! Страсти полезны, законны, святы. Предаваясь имъ свободно, человѣкъ дѣлается счастливымъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и добродѣтельнымъ. Связь между мужчиною и женщиною профанируется вслѣдствіе налагаемыхъ на нихъ обязательныхъ отношеній. Обѣтъ вѣрности, провозглашеніе котораго требуется при заключеніи брака, вноситъ очевидную ложь въ брачный союзъ. Развѣ можно налагать на себя обязанность любить всегда и неизмѣнно? Если сошедшіеся любятъ другъ друга съ

неизмѣннымъ постоянствомъ, тогда являются излишними легальныя узы. Наоборотъ, если взаимная любовь изсякаетъ, то никакія обязательства не воспламенятъ ее снова. Въ этомъ случаѣ брачныя узы являются ужасною и вредною тиранiей для охладѣвшихъ другъ къ другу супруговъ. Искренность брачныхъ отношенiй поддерживается лишь взаимной страстью супруговъ. Гдѣ страсть угасла, тамъ нужно расторгать брачныя отношенiя и давать мѣсто новымъ. Какъ скоро будетъ признано, что въ дѣлѣ супружескихъ отношенiй единственнымъ грѣхомъ является отсутствiе взаимнаго влеченiя, тогда никто не станетъ и спорить противъ расторжимости брачнаго союза ради образованiя новаго лицами, полюбившими другаго или другую. Теперь нерѣдко осуждаютъ женщину, находящуюся въ замужествѣ, за ея интимность съ постороннимъ мужчиною. Но порочныя ли склонности ея бываютъ причиною подобныхъ явленiй? Виновато въ этомъ само общество. Увлеченiя женщинъ, вызываемыя порочными склонностями, составляютъ скорѣе исключенiе, чѣмъ просто рѣдко встрѣчающееся явленiе". Руководясь этими взглядами, авторы многихъ романовъ и драмъ изображаютъ похотливыхъ женщинъ какими-то праведницами за то, что онѣ въ своихъ отношенiяхъ къ мужчинамъ слишкомъ покорно рабски слѣдовали своимъ страстнымъ вспышкамъ. Были и такiе беллетристы, которые осмѣливались кощунственно примѣнять къ такимъ женщинамъ даже слова Спасителя: *прощаются грѣхи ея многiе за то, что она возлюбила много* (Лук. 7, 47). Христосъ говорилъ о падшей женщинѣ, раскаявшейся въ своей гнусной жизни, что она за оказанное ей великое прощенiе много возлюбила Богочеловѣка, и вдругъ эти-то слова примѣнялись къ нераскаяннымъ и необратившимся женщинамъ!...

Нельзя отвергать того, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ измѣны своему долгу со стороны замужней женщины вина падаетъ и на общество. Это бываетъ тогда, когда бракъ, хотя заключается и съ соблюденіемъ всѣхъ легальныхъ требованій, но въ силу безнравственныхъ соображеній и побужденій. Нерѣдко наприм. выдаютъ свою дочь за такого-то мужчину, забывши всякія другія соображенія и имѣя въ виду только и единственно блестящую въ какомъ-либо отношеніи партію, какую она чрезъ это можетъ сдѣлать. Нѣтъ сомнѣнія, что такіе браки могутъ служить источникомъ важныхъ нестроеній въ семейной жизни и даже распаденія ея. Однакоже чрезъ это нисколько не уменьшается несостоятельность изложеннаго взгляда. Этотъ послѣдній узаконяетъ господство животныхъ инстинктовъ и влеченій надъ высшими духовными стремленіями и требованіями человѣческой природы. При этомъ значеніе духа человѣческаго забывается и попирается ради того, что есть чисто-животнаго въ человѣческой природѣ. Да и что такое эта искренность и неподдѣльность страсти, которая столь прославляется? Это—не иное что, какъ просто наглость, для которой не мыслимъ никакой стыдъ въ виду требованій нравственности и скромности. Напрасно забывали и забываютъ, что бракъ есть учрежденіе высшее, чѣмъ отдѣльныя человѣческія лица, что при заключеніи брака отдѣльныя лица налагаютъ на себя извѣстныя обязательства не только въ отношеніи одинъ къ другому, но и по отношенію къ самому Богу и что цѣль брака вовсе не состоитъ исключительно въ томъ, чтобы доставлять людямъ счастіе чрезъ удовлетвореніе половыхъ вожделѣній животнаго свойства. Есть высшая цѣль для брачной жизни. Бракъ открываетъ возможность духовнаго совершенствованія чрезъ доброе воздѣйствіе супруговъ другъ на друга. Вотъ почему

христіанская церковь, видя согласно съ словомъ Божіимъ въ бракѣ таинство, указываетъ намъ, что брачная жизнь неразлучна и съ несеніемъ своего рода креста, налагаемаго Богомъ на супруговъ. Существуя и для брака, отдѣльныя лица выполняютъ въ немъ требованія, какія Господь соединяетъ съ брачной жизнію. Будучи Божіимъ учрежденіемъ, бракъ не допускаетъ не только расторженія изъ-за капризовъ разнузданной плоти, но и заключенія по какимъ бы то ни было безнравственнымъ соображеніямъ и побужденіямъ. Доктрина, объявляющая законы природы высшими законами и оправдывающая плотскія вожделѣнія и страсти, хотя и можетъ находить объясненіе своего возникновенія въ существующихъ общественныхъ недостаткахъ, но отнюдь не пригодна къ тому, чтобы устранить эти недостатки. Напротивъ, пренебрегая нравственными началами и возводя на степень какой-то добродѣтели разнузданность тѣлесныхъ инстинктовъ и вообще страстей, эта доктрина подкапывается подъ нравственный міръ, исходнымъ началомъ и твердымъ основаніемъ котораго служитъ нормальная семейная жизнь, и чрезъ то угрожаетъ всему человѣчеству безвыходно-пагубнымъ положеніемъ [1]).

Уже Епифаній, вышеупомянутый гностикъ, столь давно высказавшій самыя крайнія идеи эмансипаціи и революціи, утверждалъ въ своемъ сочиненіи *о справедливости*, что наиболѣе соотвѣтствуетъ требованіямъ правды коммунистическое устройство общества, предполагающее полное равенство между его членами. Онъ говоритъ: „природа повсюду обнаруживаетъ стремленіе къ единству, къ сплоченію, къ равенству. Небо одинаково простирается надъ всѣми, и звѣзды свѣтятъ

[1]) См. Eugene Poitou· Du roman et du théatre contemporains et de leur influence sur les moeurs.

ночью безразлично для всѣхъ. Поэтому и люди должны быть равны. Всякое различіе между бѣднымъ и богатымъ есть ненормальность. Самая собственность не должна имѣть мѣста. Бѣдствія, связанныя съ неравенствомъ, обязаны своимъ происхожденіемъ законамъ, изобрѣтеннымъ людьми". Такъ еще въ древности разсуждалъ Епифаній. Его лжеученіе возобновилось въ современныхъ соціалистическихъ и коммунистическихъ доктринахъ. Такъ-называемый законъ природы, требующій безразлично для всѣхъ людей равенства въ земномъ благосостояніи и въ удовольствіяхъ жизни, и здѣсь возводится на степень единственнаго и всеобщаго закона.

Сторонники этого ученія упускаютъ изъ виду, что въ самой природѣ, рядомъ съ стремленіемъ къ равенству, замѣчается и стремленіе къ значительному неравенству и разнообразію. Еслибы этого втораго стремленія не было, то природа не была бы въ состояніи произвести ни одного организма. Неразумно отвергаютъ они и нравственный законъ, который неизбѣжно ставляетъ человѣка въ подчиненныя отношенія къ общественному порядку, разсматривая его, какъ отдѣльное звѣно въ цѣпи этого порядка. Проповѣдники этого ученія объявляютъ ниспровержéніе существующаго общественнаго порядка и водвореніе полнаго равенства въ пользованіи земными благами необходимыми для того, чтобы каждое отдѣльное лицо было счастливо. Уча такъ, они забываютъ, что именно черезъ это-то и обрекается индивидуумъ на самую невыносимую зависимость отъ изобрѣтаемаго ими общественнаго механизма, при чемъ счастье, котораго хотятъ добиться одинаково для всѣхъ, само собою превращается въ новый видъ злополучія. Непрактичность подобныхъ проектовъ осчастливить человѣчество главнымъ образомъ заключается въ томъ, что

оставляется безъ всякаго вниманія грѣхъ и источникъ всѣхъ земныхъ бѣдствій ищется въ организаціи современныхъ обществъ. Но разъ никакъ нельзя уничтожить существованіе въ мірѣ нравственнаго зла и смерти, то напрасно мечтать объ устраненіи изъ него страданій, бѣдности и всякихъ другихъ невзгодъ.

Въ 16 вѣкѣ возникъ у анабаптистовъ, въ связи съ формально-законнымъ подчиненіемъ откровеніямъ мнимыхъ новыхъ пророковъ, сумасбродный хиліастическій антиномизмъ, выражавшійся въ отверженіи авторитета власти, военной службы, присяги, судовъ, собственности, всякаго различія между богатыми и бѣдными. Анабаптизмъ стремился водворить на землѣ господство святыхъ—теократію. Въ ней духовный грѣхъ самопревознощенія, гордости, отличавшій сектантовъ, повлекъ за собою и другіе грѣхи съ преобладающимъ чувственнымъ направленіемъ (многоженство). Отсылая къ церковной исторіи за подробностями относительно этой стороны дѣла, ограничимся слѣдующимъ общимъ замѣчаніемъ: корень заблужденія анабаптистовъ заключается не въ пренебреженіи только къ нравственному міропорядку, установленному самимъ Богомъ, но и въ смѣшеніи земнаго царства Мессіи съ небеснымъ, въ перенесеніи на настоящее состояніе міра нѣкоторыхъ свойствъ, характеризующихъ собою будущее состояніе его. Нѣтъ сомнѣнія, общественныя учрежденія, отрицаемыя анабаптистами, должны исчезнуть, когда настанетъ иной наиболѣе совершенный порядокъ вещей, предсказываемый Евангеліемъ. Изъ этого однакоже не слѣдуетъ, будто бы они не имѣютъ существеннаго значенія для всей экономіи настоящей нашей земной юдоли. Пока длится теперешній періодъ земной жизни, нельзя представить такого времени въ немъ, когда были бы устранены святыня брака, неприкосновенность имущества,

отношенія между начальствующими и подчиненными, пастырями и пасомыми, не возмущая нашей совѣсти и не вызывая съ ея стороны требованія возстановить попранное нами [1]).

16. Политическій или дипломатическій антиномизмъ.

Политическій или дипломатическій антиномизмъ измыслилъ два рода этики: одна пригодна будто бы только для частной жизни, въ которой нравственныя требованія должны безусловно исполняться всѣми людьми и права ближняго должны сохранять полную свою неприкосновенность, а другая имѣетъ обязательное значеніе для дѣятелей на поприщѣ государственномъ. Съ точки зрѣнія этой политической или дипломатической морали, основанной на правилѣ: *цѣль освящаетъ средства*, бываютъ такія обстоятельства и положенія, когда необходимо нарушить чьи-либо права, отступить отъ трактатовъ, нарушить данное слово или клятву, или дать клятву, не думая ее исполнить. Все это допускается, коль скоро безъ этого нельзя добиться осуществленія какихъ-либо цѣлей или выполнить какой-либо великій политическій планъ.

Противъ этого различенія морали частной жизни и морали общественной жизни нужно всячески бороться. Всеобщность и необходимость, связанныя съ понятіемъ о нравственномъ законѣ, не допускаютъ никакихъ ограниченій или исключеній. Всякая разумная политика должна основываться на ученіи о нравственности. Поскольку политика не можетъ отрѣшиться отъ идеи права и справедливости, постольку же она не можетъ игнорировать и ученіе о нравственности. Пусть поэтому не

[1]) Conf August. Art. 16 и 5.

только въ частной, но и въ государственной жизни осуждается, по примѣру апостола, предложеніе: *не дѣлать ли намъ зло, чтобы изъ этого вышло добро* (Римл. 3, 8)? Стремясь ограничить безусловную обязательность нравственнаго закона, этимъ самымъ люди, хотя бы и въ единичныхъ случаяхъ, покушаются на извращеніе нравственнаго порядка, самимъ Богомъ установленнаго въ мірѣ. Съ другой стороны, этотъ политическій или дипломатическій антиномизмъ является мудрованіемъ двусмысленнаго и шаткаго достоинства. Цѣль, которая должна служить оправданіемъ употребляемыхъ средствъ, здѣсь есть не что-либо реально существующее, а лишь предполагаемый исходъ дѣла. Спрашивается: кто же поручится, что желаемый исходъ дѣла непремѣнно состоится? И этого мало: еслибы даже всячески былъ обезпеченъ такой, а не другой исходъ, все-таки никакъ нельзя быть увѣрену въ томъ, что самый успѣхъ предпринятаго дѣла не вызоветъ какихъ-либо неожиданныхъ плачевныхъ послѣдствій для общества по прошествіи нѣкотораго времени, когда достигнутое вступитъ въ новыя историческія комбинаціи. На чью же, какъ не на нашу отвѣтственность падетъ все то зло, какое можетъ проистечь отсюда? Вѣдь мы же сами своею неправдою вызвали движеніе, въ концѣ-концовъ приведшее общество къ бѣдствіямъ. Никому изъ насъ невѣдомо будущее. Поэтому и нашъ долгъ состоитъ не въ томъ, чтобы брать на себя роль нѣкоей провиденціальной силы и вторгаться въ божественное міроуправленіе, а въ томъ, чтобы въ каждомъ данномъ случаѣ поступать согласно съ требованіями нашей совѣсти. Дѣйствуя иначе, мы вынуждаемся возлагать упованіе не на Бога, говорящаго въ нашей совѣсти, а на какую-то судьбу или счастіе, создаемъ себѣ изъ нея особое божество и вступаемъ на путь фатализма.

Кантъ, у котораго всегда есть чему поучиться, когда рѣчь идетъ о вопросахъ нравственнаго свойства, заслуживаетъ вниманія и въ наше время. Онъ раздѣляетъ государственныхъ людей на двѣ категоріи: нравственныхъ политиковъ и политическихъ моралистовъ. Первые суть тѣ, кто согласуетъ свою политику съ требованіями морали. Вторые, наоборотъ, сами изобрѣтаютъ особую мораль, чтобы наилучше согласовать нравственныя требованія съ интересами государственнаго дѣятеля. Первые находятъ, что политическое правило: *будьте мудры, какъ зміи*, можетъ и должно быть соглашено съ дальнѣйшими словами Іисуса Христа: *будьте невинны, какъ голуби*. Эти политики не довольствуются мыслію, что честность есть лучшая политика. Они идутъ дальше и говорятъ, что честность лучше, чѣмъ какая бы то ни была политика и составляетъ необходимое условіе послѣдней. Конечно, государственный дѣятель и этой категоріи руководится разными соображеніями, чтобы достигнуть цѣли, которую онъ считаетъ доброю и справедливою. Однакоже самымъ важнымъ представляется ему не конечный исходъ дѣла, *а требованіе долга*. Исполняя этотъ послѣдній, онъ поставляетъ результатъ своихъ усилій въ зависимость отъ божественнаго міроуправленія. Между тѣмъ, политики-моралисты (антиномисты) самымъ важнымъ и высшимъ считаютъ *исходъ или успѣхъ* предпринимаемой мѣры и въ жертву ему приносятъ все остальное. По мнѣнію Канта, эти-то политики и являются однимъ изъ главныхъ препятствій къ водворенію мира между различными государствами. Конечно не одни великіе вожди народовъ, извѣстные изъ исторіи, руководились этой политикою, убійственной для мирнаго теченія народной жизни, но этой же политикою руководствуется большинство и мелкихъ правителей, оканчивая главами политическихъ партій и

представителей политической прессы. Тутъ часто столько различныхъ моральныхъ воззрѣній, сколько существуетъ партій. Чтобы добиться большинства голосовъ и торжества своей партіи, нерѣдко пускаются въ ходъ самыя презрѣнныя средства.

Наиболѣе послѣдовательными въ отрицаніи нравственнаго закона являются политики—фаталисты. Фаталистическій взглядъ на жизнь можетъ быть достояніемъ и тѣхъ, кто теоретически не отрицаетъ свободы человѣческой воли. Конечно, это—непослѣдовательность, но она нерѣдко встрѣчается. Политики—фаталисты, упуская изъ виду божественное міроправленіе, сверхъ человѣческой воли и человѣческаго генія не признаютъ дѣйствующею въ мірѣ никакой другой силы, кромѣ судьбы, обстоятельствъ, счастія. Выступая на сцену историческаго дѣланія, эти политики въ большинствѣ случаевъ выглядятъ какими-то азартными игроками. Какъ бы ни казались они вѣрующими, но въ основѣ ихъ воззрѣній, хотя бы и невѣдомо для нихъ самихъ, неизбѣжно лежитъ мысль, что не „Богъ совѣсти“ управляетъ историческимъ міровымъ процессомъ, а иной богъ, которому и нужно приносить дары и жертвы. Еслибы была у нихъ безусловная вѣра въ „Бога совѣсти“, какъ въ премудрое и всемогущее существо, управляющее судьбами народовъ и человѣчества, тогда не откуда было бы взяться и теоріи, противорѣчащей этой вѣрѣ. Вѣруя въ Провидѣніе и руководясь требованіями нравственнаго долга, человѣкъ скорѣе согласится быть побѣжденной, страдающей стороною, чѣмъ играть въ судьбу. Это и было бы нравственной политикою. Тогда какъ сторонники этой послѣдней признаютъ нравственную цѣль и для историческаго процесса человѣческой жизни и дѣятельности, политики—фаталисты не всѣ возвышаются и до мысли о прогрессѣ цивилизаціи. Потому-то

они и въ своей дѣятельности сообразуются не съ вѣчнымъ закономъ правды, но съ обстоятельствами. Могущество и хитрость отдѣльныхъ лицъ—вотъ, по ихъ взгляду, высшія силы, двигающія исторію. По отношенію къ собственной личности у нихъ встрѣчается вѣра въ свою счастливую звѣзду. Когда эта звѣзда зайдетъ, чѣмъ же они утѣшаютъ себя? Большею частію—той мыслью, что въ этомъ-то и состоитъ движеніе исторіи. Нерѣдко, однако, прибѣгали въ этомъ случаѣ и къ самоубійству. Не вѣра въ какую-то слѣпую силу, движущую исторіею, руководитъ политикомъ противоположнаго направленія. Онъ дѣйствуетъ въ силу убѣжденія, что положеніе человѣка въ этомъ мірѣ можетъ быть улучшено исключительно лишь нравственными средствами—исполненіемъ въ отношеніи къ людямъ того, чего требуетъ долгъ, добро. Мало того: онъ держится того убѣжденія, что цѣль исторіи иная и безконечно-высшая, чѣмъ *какая бы ни было* политика. По отношенію къ этой-то святой цѣли самыя государства, по его мнѣнію, являются не болѣе, какъ средствами, съ помощью которыхъ между прочимъ должна достигаться она же.

Кромѣ упомянутыхъ политиковъ есть еще третій очень многочисленный классъ, состоящій изъ лицъ не примыкающихъ ни къ тому, ни къ другому классу, держащихся міровоззрѣнія, средняго между нравственнымъ и фаталистическимъ, и усиливающихся угодить и „Богу совѣсти“ и божеству „отношеній и обстоятельствъ“. Ради якобы скорѣйшаго и вѣрнѣйшаго достиженія преслѣдуемыхъ цѣлей эти политики измѣняютъ требованіямъ своей совѣсти и приносятъ жертвы второму божеству, какъ это видно и изъ парламентскихъ преній въ конституціонныхъ государствахъ за послѣднее время.

Послѣ всего, что сказано было, насъ могутъ спросить: неужели ни въ какомъ случаѣ и ни въ какомъ

смыслѣ не можетъ быть оправданъ политическій антиномизмъ? Вѣдь бываютъ иногда такія несчастныя затруднительныя положенія, когда, проводя какую-либо благодѣтельную для общества мѣру, невозможно бываетъ обойтись безъ нарушенія правъ ли чьихъ-нибудь или формальнаго правоваго порядка. При извѣстныхъ обстоятельствахъ кажется самая революція не является ли дѣломъ хорошимъ? Таковъ напр. переворотъ, предпринятый народомъ для сверженія свирѣпой и злой тиранніи или для дарованія кому-либо власти, благодѣтельной для массъ (Цезарь, Кромвель и т. п.).

Понятно, мы не въ состояніи предложить какого-либо общаго правила, пригоднаго для оцѣнки всѣхъ отдѣльныхъ происшествій и случаевъ подобнаго рода, представляемыхъ исторіею человѣчества: они являются очень разнородными по своему характеру и по вызвавшимъ ихъ мотивамъ. Тѣмъ не менѣе есть апостольское правило, могущее служить важнымъ руководствомъ въ рѣшеніи вопросовъ подобнаго рода. Это правило гласитъ: *должно повиноватьсѧ Богу болѣе, чѣмъ человѣку* (Дѣян. 4, 19). Въ тѣхъ случаяхъ, когда эти слова должны имѣть *прямое* и *несомнѣнное* приложеніе, мы не отрицаемъ права нарушенія человѣческихъ узаконеній ради выполненія велѣній самого Бога. Само собою разумѣется, весьма трудно опредѣлить нравственное достоинство того или другого обстоятельства и показать относительно каждаго отдѣльнаго случая правильность ссылокъ на волю Божію. Тутъ выступаетъ различіе частныхъ конкретныхъ случаевъ, которые должны быть основательно и во всѣхъ отношеніяхъ разсмотрѣны и обсуждены. Въ виду того, что въ настоящее время усиливаются оправдать всѣ древнія и новѣйшія революціонныя движенія ссылкою на ихъ историческую необходимость, мы должны замѣтить слѣ-

дующее: безъ сомнѣнія, не можетъ быть отрицаема извѣстная степень необходимости, съ которою возникли многія изъ политическихъ революцій. Въ этихъ случаяхъ нравственная свобода отдѣльныхъ лицъ бывала парализована страстями, сильно возбужденными такъ или иначе. Однакоже на кого бы ни падала отвѣтственность [1]) за это, все-таки здѣсь неоспоримъ элементъ грѣховности, зла. Конечно и крупныя личности, обыкновенно играющія роль при этихъ переворотахъ, могутъ вовлекаться въ нихъ потокомъ возбужденныхъ страстей. Но кто же скажетъ, что они выходятъ отсюда незапятнанными и безпорочными? Этого быть не можетъ, такъ какъ для этого они должны быть болѣе энергичными и нравственными, чѣмъ каковы они на самомъ дѣлѣ, обладать не только высшей мудростью, но и гораздо наибольшей силою воли и являться вполнѣ свободными отъ окружающей дурной нравственной атмосферы. Разсматривая съ *этой* точки зрѣнія историческія явленія указанной категоріи, можемъ сказать, что большая часть ихъ *необходимо* совершилась. Что касается отдѣльныхъ лицъ, участвовавшихъ въ этихъ событіяхъ, то и изъ нихъ нѣкоторыя лица могутъ быть оправданы, поскольку къ нимъ будемъ прилагать *снисходительную* мѣру оцѣнки. Тѣмъ не менѣе, элементы грѣховности и преступности, присущіе такимъ историческимъ дѣяніямъ, кто бы ни былъ виною ихъ: отдѣльныя ли лица или массы народныя и какими полезными они не оказывались впослѣдствіи съ *иной* какой-либо точки зрѣнія, эти элементы грѣховности и преступности ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть оправданы предъ судомъ вѣчнаго нрав-

[1]) О возстаніи кандіотовъ покойный Филаретъ митрополитъ говоритъ: „въ какой степени виновато противъ нихъ правительство и въ какой степени *потеряло право на ихъ повиновеніе*, это трудно сказать“ (Собраніе мнѣній и отзывовъ, т. V, часть 2-я, стр 915).

ственнаго закона, требующимъ, чтобы каждый грѣхъ, каждое преступленіе были заглаждены покаяніемъ и добрыми дѣлами. Мздовоздаяніе за эти грѣхи или преступленія совершаетъ Богъ — высшая справедливость, идетъ ли рѣчь о грѣхахъ въ частной или общественной жизни. Высшее правосудіе обнаруживаетъ себя то по прошествіи долгаго времени, то тотчасъ же. Какъ часто мы видимъ приговоры вѣчной правды то въ лѣтописяхъ исторіи, то въ событіяхъ, совершающихся на нашихъ глазахъ! Когда этотъ приговоръ еще не произнесенъ, то намъ нужно имѣть въ виду издавна идущее предостереженіе: Respice finem! Конечно мысль, что всемірная исторія есть всемірный судъ, не должна быть принимаема въ безусловномъ смыслѣ. Будетъ и иной судъ, когда всякій получитъ должное за свою жизнь и дѣятельность!...

17. Іезуитскій антиномизмъ [1]).

Іезуитство повидимому не имѣетъ ничего общаго съ антиномизмомъ, такъ какъ волю Божію, оракуломъ которой для іезуитовъ служитъ римскій папа, оно признаетъ закономъ для себя и все дѣлаетъ ad majorem Dei gloriam, т.-е. во имя Божіе и къ славѣ Божіей. Самое появленіе іезуитскаго ордена, какъ реакціи реформатскому движенію и распространенію протестантства, точно опредѣленная и твердая внутренняя организація ордена,—единство и изумительная дисциплина во всѣхъ его историческихъ движеніяхъ и дѣйствіяхъ, направленіе всей его дѣятельности къ тому, чтобы сохранить римско-католическую форму христіанства и весь міръ,

[1]) Объ этомъ см. Самарина· „Іезуиты и ихъ отношеніе къ Россіи". Москва, 1866 D-r Iohannes Huber „Der Iesuiten-Orden nach seiner Verfassung und Doctrin, Wirksamkeit und Geschichte. Berlin, 1873.

если возможно, подчинить этой формѣ, все это говоритъ повидимому за строго номистическій характеръ іезуитства. При всемъ томъ, оно является самымъ чудовищнымъ попраніемъ нравственнаго закона во имя закона же. Дѣло въ томъ, что нравственный законъ, всегда одинъ и тотъ же по содержанію своему, имѣетъ, какъ выше изложено, двѣ взаимно-неотдѣлимыя одна отъ другой санкціи: внутреннюю или свидѣтельство нравственнаго чувства и внѣшнюю или авторитетъ божественный. Стремясь подчинить человѣческую волю *внѣшнему*, якобы непогрѣшимому, божественному авторитету въ лицѣ папы и сдѣлать изъ нея только орудіе папской воли, „какъ трупъ“ въ рукахъ живаго человѣка или „какъ жезлъ въ рукахъ старца“, іезуитскій орденъ долженъ былъ стремиться не къ тому, чтобы въ своихъ приверженцахъ духомъ евангельскаго закона возбуждать и усиливать нравственное чувство, чтобы они сами, при свѣтѣ слова Божія, чувствовали и сознавали въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ ихъ жизни, что̀ есть добро и что̀—зло, что̀ составляетъ ихъ обязанность и что̀—грѣхъ, а къ тому, чтобы это чувство ослабить, угасить и замѣнить такими внѣшними предписаніями, которыми бы наилучшимъ образомъ достигалась цѣль іезуитскаго ордена. Отсюда понятно, почему іезуитское нравоученіе, оставивъ безъ вниманія духовную сущность закона, „судъ, милость и вѣру“ (Матѳ. 23, 23), должно было принять характеръ внѣшней регистраціи отдѣльныхъ поступковъ человѣка и дѣлать, подобно фарисеямъ, неимовѣрныя усилія къ тому, чтобы предусмотрѣть каждый возможный случай въ жизни человѣка и дать для его поведенія въ этомъ случаѣ опредѣленныя правила (казуистика). Но такъ какъ заглушить нравственное чувство оказывалось непосильнымъ даже іезуитскому искусству и такъ какъ это чувство,

неодушевленное истинною любовію къ Богу и ближнему, находитъ во внѣшнемъ законѣ неудобоносимое иго, а одушевленное этою любовію, возбуждало бы вѣрующихъ къ дѣламъ, прямо противоположнымъ іезуитскимъ цѣлямъ, то богословы этого ордена послѣдовательно стремились къ тому, чтобы вѣрующіе: *подъ видомъ исполненія нравственнаго закона* въ сущности *привыкали только нарушать его* и притомъ такъ, чтобы ни въ какомъ случаѣ не выходили изъ повиновенія іезуитамъ. Пріемы, которыми іезуиты достигаютъ этой антиномической цѣли, состоятъ въ слѣдующемъ:

1) Предлагая положительныя евангельскія требованія къ вѣрующимъ, іезуитскіе богословы стараются научить ихъ не тому, какъ бы понять и исполнить эти требованія въ евангельскомъ духѣ и по образцу, данному въ лицѣ самаго божественнаго Законодателя, а тому, чѣмъ бы извинить нарушеніе этихъ требованій и какъ бы облегчить и упростить ихъ исполненіе. Напримѣръ о любви къ Богу, этомъ основаніи христіанской нравственности, въ іезуитскихъ „нравственныхъ богословіяхъ“ трактуется, какъ объ одномъ изъ предписаній закона на ряду съ другими предписаніями: подавай милостыню, не укради, соблюдай посты и проч. Самая любовь понимается не какъ настроеніе, которое должно было бы постоянно воодушевлять собою христіанина, а какъ временный порывъ души къ Богу, минутное умиленіе предъ Богомъ или буквально: *вызываніе или возбужденіе въ себѣ акта любви* (elicere actum amoris). Сроки или моменты такихъ актовъ любви разными авторитетными богословами опредѣляются различно, одинъ напр. находитъ достаточнымъ *полюбить Бога одинъ разъ въ каждые пять лѣтъ;* другой находитъ возможнымъ *ограничиться однимъ разомъ въ жизни*, особенно предъ смертью, а для тѣхъ богослововъ, которые настаиваютъ

на *возможности оправданія предъ Богомъ* разнообразными мнимоблагочестивыми упражненіями, такой актъ любви не представляется необходимымъ даже и предъ смертію [1]). „Господь Богъ“, говоритъ одинъ изъ такихъ іезуитскихъ богослововъ, „поступилъ по всей справедливости, упразднивъ въ царствѣ новозавѣтной благодати суровую и строгую заповѣдь, требовавшую для оправданія полнаго раскаянія, т.-е. возбужденія любви,—повторяю: Онъ поступилъ по справедливости, установивъ *таинства, восполняющія недостатокъ любви и не требующія отъ насъ этого внутренняго направленія*, котораго такъ трудно достигнуть: ибо въ противномъ случаѣ христіанамъ—чадамъ Божіимъ было бы отнюдь не легче пріобрѣсти благоволеніе небеснаго своего Отца, чѣмъ рабамъ Божіимъ—іудеямъ“.

О гражданскихъ же законахъ іезуиты, не стѣсняясь ничѣмъ, учатъ, что ихъ „можно не исполнять“, если напр. большинство согражданъ не исполняютъ или сов-

---

[1]) См „Вѣра и Разумъ“ (Іюнь, № 11, 1890 г.) статья „Бенигнизмъ и аттриціонизмъ“.

„Строгая и слабая мораль (бенигнизмъ и ригоризмъ), или: контриціонизмъ и аттриціонизмъ (contritio и attritio) были предметомъ продолжительныхъ преній въ римско-католическихъ богословскихъ партіяхъ, какъ до, такъ и послѣ тридентинскаго Собора Суть вопроса заключалась въ томъ: насколько въ кающемся христіанинѣ необходима любовь къ Богу при сознаніи его грѣховъ, чтобы быть увѣреннымъ въ отпущеніи ихъ, въ оправданіи (contritio),—или недостаточно ли для этого оправданія одного страха послѣдствій грѣха, временныхъ ли только и чувственныхъ, или и вѣчныхъ (духовныхъ)—(attritio)? Приходилось при этомъ разбирать, конечно, и степени любви (начальной, активной, положительной и т. п.) и свойства страха (то предполагающаго божественное наказаніе, то не соединеннаго съ этимъ предположеніемъ—относительно послѣдствій грѣха и т. п.). Іезуиты всегда стояли за послѣднее рѣшеніе вопроса (attritio), а съ возведеніемъ въ 1871 г. іезуита Лигуора въ достоинство непогрѣшимаго учителя церкви и святаго, и притомъ по декрету папы, въ это время уже тоже непогрѣшимаго,—*аттриціонизмъ* признанъ навсегда отличительнымъ, *характернымъ признакомъ не только іезуитской, но и вообще римско-католической морали*“.

сѣмъ не принимаютъ закона или повидимому не намѣреваются принять его [1]).

2) Излагая дѣйствительныя запрещенія евангельскаго закона или то, что̀ есть грѣхъ, іезуитскіе богословы усиливаются расширить какъ можно больше *область такъ-называемаго простительнаго грѣха*, т.-е., по іезуитскому понятію, такого грѣха, который не требуетъ очищенія чрезъ таинство покаянія, слѣдовательно не есть какъ будто и грѣхъ. Сюда они относятъ суетные помыслы, безполезныя и тщетныя желанія и вожделѣнія (inutilis et vana concupiscentia, vana oblectatio), разсточительность, лѣность, невоздержность въ ѣдѣ и питьѣ, алчность къ деньгамъ и т. п. Но и то, что іезуитами относится къ тяжкому или смертному грѣху, требующему покаянія и исправленія, удобно превращается въ простительный грѣхъ, коль скоро къ нему примѣняется одно изъ *восьми* (точно указано и число!!) *условій* совершающихъ это превращеніе; напримѣръ: если согрѣшившій усматривалъ *злостность* своего поступка какъ бы въ дремотѣ, или если онъ *по совершеніи грѣха* внимательно *обсудилъ* дѣло и убѣдился, что не впалъ бы въ грѣхъ, еслибы поступокъ его съ самаго начала представился ему въ настоящемъ его видѣ... Въ такомъ случаѣ и преступленіе Адама конечно весьма простительный грѣхъ!

3) *Прямо пріучаютъ къ лживости,* считая нравственно дозволеннымъ скрывать правду или говорить что-либо въ одномъ смыслѣ и въ то же время подразумѣвать про себя другой смыслъ (такъ-называемыя *подразумѣваемыя изъятія* — restrictiones mentales и двусмыслія—aequivoca). Вотъ для примѣра нѣсколько общихъ правилъ на этотъ счетъ:

---

[1]) Самаринъ, стр 156—159.

„*подсудимый не обязанъ* къ признанію, по крайней мѣрѣ не грѣшитъ смертно, не признаваясь въ важныхъ уголовныхъ дѣлахъ, *если онъ питаетъ надежду спастись бѣгствомъ* и если не угрожаетъ отъ этого вреда обществу“;

„*свидѣтель не обязанъ* давать показаніе, если показаніе его можетъ причинить существенный *ущербъ ему самому* или ближнимъ его; онъ даже грѣшитъ, когда открываетъ правду, которую долженъ былъ бы скрыть“;

„во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ дозволяется скрывать правду, *можно прибѣгать къ двусмысленнымъ выраженіямъ*, что не считается ложью; ибо произносимыя слова, если только принимать ихъ въ извѣстномъ смыслѣ (который, разумѣется, остается тайною для слушающаго) или въ связи съ подразумѣваемою оговоркою (которой слушающій также не знаетъ), содержатъ въ себѣ правду“:

„присяга вяжетъ совѣсть въ томъ лишь случаѣ, когда присягающій *дѣйствительно имѣетъ про себя намѣреніе присягнуть*, если же онъ, не имѣя такого намѣренія, *произноситъ лишь формулу присяги*, то онъ не считается присягнувшимъ и не вяжется присягою“.

Изъ такихъ и подобныхъ правилъ іезуиты извлекали и извлекаютъ для себя пользу не только въ обыкновенной житейской практикѣ, но и въ дѣлахъ уголовныхъ, исковыхъ и тяжебныхъ, которыми такъ богата ихъ исторія.

Та же нравственная ложь, только болѣе тонкая и болѣе развращающая сердце, проповѣдуется іезуитами, когда они считаютъ должнымъ то порицать, то извинять одно и то же преступленіе, *смотря по тому, съ какимъ намѣреніемъ преступникъ совершалъ его или съ*

какой точки зрѣнія онъ смотрѣлъ на объектъ своего преступленія. Напримѣръ: прелюбодѣйная связь не ради прелюбодѣянія, а *ради чадородія*, не есть что-либо нравственно недозволенное, такъ какъ чадородіе есть не злостная, а добрая цѣль. Или: тотъ не кощунствуетъ, кто даетъ обѣтъ подать милостыню, если успѣетъ благополучно кончить поединокъ, совершить воровство, если только, выходя на поединокъ или на воровство, извѣстное лице имѣетъ въ виду сохранить свою жизнь или не попасться въ воровствѣ, такъ какъ сохраненіе своей жизни и добраго имени есть дѣло позволительное. Или: преступная связь съ замужнею красавицею получаетъ разныя степени преступности, смотря по тому, на что при этомъ обращается вниманіе: на замужество ли этой женщины, или на ея красоту; въ послѣднемъ случаѣ намѣреніе направлено не къ нарушенію супружеской вѣрности, которая лишь косвенно оскорбляется въ данномъ случаѣ; а гдѣ нѣтъ прямаго намѣренія нарушить ту или другую заповѣдь, тамъ нѣтъ и грѣха противъ этой заповѣди. Это ученіе приводитъ Лигуорій, латинскою церковію причисленный къ лику святыхъ, *какъ правдоподобное*, т.-е. какъ такое, *слѣдуя которому христіанинъ не грѣшитъ*. Понятно послѣ этого, какъ такія дѣйствія, которыя на общечеловѣческомъ языкѣ называются клеветою, предательствомъ, убійствомъ, воровствомъ, для іезуитовъ и въ ихъ интересахъ превращаются въ „законное огражденіе“ своей жизни, здоровья, имени, или въ „законное само-*вознагражденіе*“.

На основаніи такихъ пріемовъ, пріучающихъ іезуитовъ и дозволяющихъ имъ подтасовывать болѣе или менѣе невинныя намѣренія подъ самые злостные поступки и извинять послѣдніе, и составилось общественное мнѣніе, по которому принципъ: *цѣль освящаетъ или оправ-*

бываетъ средства — есть собственно-іезуитскій принципъ, между тѣмъ какъ сами іезуиты отказываются отъ него, по крайней мѣрѣ, избѣгаютъ выставлять его на видъ въ своихъ учебникахъ нравственнаго богословія. Самое ясное объ этомъ ученіе Самаринъ указалъ у Филліуція, высказывающаго это ученіе по поводу слѣдующаго разсужденія Санчеза: „На вопросъ, предложенный убійцѣ: онъ ли убилъ такого-то? виновный въ убійствѣ можетъ смѣло отвѣчать: *нѣтъ*, подразумѣвая про себя, что онъ не посягалъ на жизнь убитаго имъ человѣка *до его рожденія*. Это не значитъ лгать", продолжаетъ свое разсужденіе Санчезъ, „и этимъ средствомъ позволительно пользоваться для спасенія своей жизни, чести, своего имущества или *для добраго дѣла*". Филліуцій въ объясненіе къ этому прибавляетъ: „*ибо качество поступка* (т.-е. нравственность или безнравственность его) *опредѣляется конечною его цѣлію*". При всемъ томъ общераспространенное мнѣніе, что ученіе *объ оправданіи средствъ цѣлію* составляетъ отличительную черту іезуитскаго нравоученія, не подлежитъ сомнѣнію. Всѣ ихъ безнравственныя попытки обойти законъ или облегчить его исполненіе и оправдать преступленіе прямо вытекаютъ изъ одной цѣли, признаваемой ими за добрую: „владѣть народными массами, во что бы то ни стало, хотя бы для этого нужно было льстить ихъ страстямъ и жертвовать нравственнымъ закономъ".

4) Наиболѣе же общимъ пріемомъ іезуитовъ въ предательскомъ толкованіи нравственнаго закона служитъ ихъ ученіе о такъ-называемомъ пробабилизмѣ, или правдоподобіи. *Сущность правдоподобія* заключается въ слѣдующемъ правилѣ: „кто въ своихъ дѣйствіяхъ руководствуется правдоподобнымъ мнѣніемъ (opinio probabilis), тотъ можетъ быть спокоенъ, *ибо ни въ какомъ случаѣ не грѣшитъ*. Правдоподобнымъ же признается

всякое мнѣніе, основанное *на доводахъ* сколько-нибудь *уважительныхъ*“ (quae ratione innititur alicujus momenti), т.-е. „если имѣетъ за себя авторитетъ нѣсколькихъ мужей благочестивыхъ, мудрыхъ и опытныхъ, *или даже одного такого мужа*“. Что этихъ мужей нужно искать въ лагерѣ іезуитскихъ моралистовъ, объ этомъ не нужно и спрашивать. Вся безнравственность пробабилизма заключается въ томъ, что, какъ бы ни противорѣчили между собою разные авторитеты на счетъ извѣстнаго поступка, пусть даже одни признаютъ его смертнымъ грѣхомъ, а другіе вовсе не считаютъ за грѣхъ,— „сообразующійся съ однимъ какимъ-нибудь изъ этихъ мнѣній *ни въ какомъ случаѣ не грѣшитъ*, ибо дѣйствуетъ въ предѣлахъ правдоподобія“. Это есть общее, коренное правило, признанное всѣми казуистами. Только тогда какое-либо мнѣніе теряетъ характеръ правдоподобія, *когда оно осуждено церковною властію, т.-е. папою*. Что „въ выборѣ мнѣнія изъ нѣсколькихъ правдоподобныхъ всякій можетъ руководствоваться *своими выгодами и слѣдовать на практикѣ тому, которое наименѣе его стѣсняетъ и наиболѣе ему благопріятствуетъ*“ (opinio favorabilior, magis sibi favens), это учатъ сами пробабилисты. Какого рода бываютъ эти авторитетныя мнѣнія, можно видѣть изъ слѣдующаго вывода, сдѣланнаго Самаринымъ послѣ тщательнаго изслѣдованія различныхъ курсовъ іезуитскаго нравственнаго богословія: „смѣло можно сказать“, говоритъ онъ, „что нѣтъ такого преступленія, котораго бы они не извинили, нѣтъ такого порока, начиная съ грубѣйшихъ и кончая самыми утонченными, нѣтъ той слабости, для которыхъ бы они ни придумали благовиднаго оправданія и поблажки. Разверните любой курсъ ихъ нравственнаго богословія,—это, въ полномъ смыслѣ слова, справочная книга, въ которой всякій можетъ

отыскать по алфавитному указателю именно то, что ему нужно для усыпленія своей совѣсти“ [1]). Лучше же всего значеніе пробабилизма для іезуитовъ и его отношеніе къ христіанскому закону характеризуется слѣдующимъ отзывомъ іезуита Каралноеля о своемъ собратѣ, извѣстномъ богословѣ Діонѣ: „дивлюсь геніальности этого ученаго! Одни лишь завистники могутъ отрицать, что *его остроумію* удалось возвести на степень правдоподобныхъ много такихъ мнѣній, которыя до него были неправдоподобны. Если эти мнѣнія стали правдоподобны, то *благодаря именно ему всѣ тѣ, которые слѣдуютъ имъ на практикѣ, теперь уже не грѣшатъ, тогда* какъ прежде до него, *слѣдуя тѣмъ же мнѣніямъ, они грѣшили*“ (Ellend. p. 118. Самар. 150).

Не ясно ли, что отъ христіанскаго закона, закона совѣсти и Евангелія, іезуиты, пользуясь вышеизложенными пріемами, оставили одно только названіе! Только потому, что они явились такими антиномистами, добросовѣстный папа Климентъ XIV, по настоянію правительствъ всей Европы, за исключеніемъ русской императрицы Екатерины II, своимъ декретомъ пытался уничтожить іезуитскій орденъ, хотя и самъ поплатился за это жизнію. Въ этомъ декретѣ онъ обвинялъ ихъ: „въ нарушеніи мира и согласія въ латинской церкви; въ возстаніяхъ противъ другихъ монашескихъ орденовъ, пастырей церкви, академій, университетовъ, коллегій, училищъ и даже государей,— и притомъ такихъ, которые дозволяли имъ водворяться въ своихъ державахъ, *въ распространеніи ученія, совершенно противнаго* православію (т.-е. даже съ римской точки зрѣнія) и *доброй нравственности,* въ любостяжаніи и алчности къ зем-

[1]) Примѣры см. у Самарина: для знатныхъ и богатыхъ, для духовныхъ лицъ, купцовъ, ремесленниковъ, судей, воровъ, сплетниковъ, пьяницъ и обжоръ, непотребныхъ женщинъ и т. п (стр. 194—208).

нымъ благамъ, въ неумѣстномъ вмѣшательствѣ въ дѣла политики и государственнаго управленія, въ устраненіи обрядовъ, освященныхъ церковію, и въ допущеніи и превратномъ объясненіи языческихъ суевѣрій. Словомъ, по свидѣтельству того же папы, не было почти такого тяжкаго обвиненія, которое бы на нихъ не пало“ (Самаринъ стр. 99).

18. Совѣсть.

Слово *совѣсть* и въ научномъ и въ обыкновенномъ употребленіи имѣетъ неодинаковое значеніе: подъ нимъ разумѣютъ и нравственное чувство и чувство долга и нравственный законъ; ее называютъ нравственнымъ законодателемъ и судьею и мздовоздаятелемъ; одни считаютъ ее особою, самостоятельной силой человѣческой души, занимающею среднее мѣсто между умомъ и волею человѣка (Иннок. ч. 1, стр. 16; сн. стр. 19. Кочет. стр. 4; сн. стр. 116); другіе признаютъ даже чѣмъ-то выходящимъ за предѣлы человѣческой душевной жизни, голосомъ самого Бога, извѣщающаго намъ нравственный законъ, какъ законъ самого Бога (Плат. §§ 15 и 16). Не упоминаемъ о тѣхъ, которые подъ совѣстію разумѣютъ вѣру или точнѣе вѣроисповѣданіе, или *обнаруженія своей вѣры во внѣшнемъ богослуженіи*, когда говорятъ о *свободѣ совѣсти*. Такое разнообразіе понятій, соединяемыхъ съ словомъ совѣсть, и функцій, ей приписываемыхъ, заставляетъ нѣкоторыхъ изъ нѣмецкихъ богослововъ совсѣмъ отказать этому термину въ годности его для науки, требующей, какъ они справедливо говорятъ, ясности и раздѣльности въ понятіяхъ (Rothe Ethik 2-te Ausg. II, s. 20 ff.).

Вышеизложенное объясненіе трехъ понятій о нравственномъ чувствѣ, нравственномъ законѣ и чувствѣ

долга значительно помогаетъ указать въ словѣ: *совѣсть* вполнѣ опредѣленный смыслъ и притомъ такой, который, подтверждаясь Св. Писаніемъ Новаго Завѣта, не позволяетъ смѣшивать совѣсть ни съ однимъ изъ вышеуказанныхъ нравственныхъ понятій или отправленій.

Такой смыслъ непосредственно дается этимологическимъ значеніемъ слова: совѣсть. Происходя отъ глагола вѣдать, знать, совѣсть есть прежде всего не иное что, какъ свѣдѣніе или *сознаніе*, — тотъ внутренній свѣтъ, который дѣлаетъ намъ видимыми или замѣтными для нашего *я* всѣ явленія нашего психическаго и духовнаго міра, будутъ ли это представленія и мысли, или чувствованія, или желанія или, какъ это обыкновенно бываетъ, всѣ эти три вида нашей душевной жизни вмѣстѣ. Что *сознаніе*, какъ основаніе всей интеллектуальной стороны нашего духа, составляетъ существенную, родовую черту понятія совѣсти, это вполнѣ подтверждается терминами, которыми она обозначается и на европейскихъ языкахъ какъ древнихъ (συνείδησις conscientia), такъ и новыхъ (Gewissen, conscience) и которые тождественны или почти [1]) тождественны съ тѣмъ, что называется на этихъ же языкахъ сознаніемъ. Такимъ образомъ древне-русское слово: *совѣстъ* прежде всего есть вообще *сознаніе* подобно тому, какъ древне-русское слово Господь выражаетъ прежде всего субъектъ власти, господства вообще. Но какъ слово Господь, въ отличіе отъ другаго однозначущаго: господинъ, у насъ исключительно усвоено Богу и означаетъ собою только божественную власть, такъ и слово: совѣсть, въ отличіе

---

[1]) Только нѣмецкое Gewissen не совсѣмъ совпадаетъ съ нѣмецкимъ же Bewusstsein, относясь вѣрочемъ къ нему, какъ видовое понятіе къ родовому съ характеристическимъ признакомъ особенно твердой *увѣренности*. Gewissen есть сознаніе какъ бы внутреннѣйшее и очевиднѣйшее.

отъ сознанія вообще, прилагается къ сознанію не всякихъ душевныхъ явленій, а только душевныхъ явленій нравственнаго характера. А такъ какъ эти явленія всѣ безъ изъятія сводятся или къ свободнымъ намѣреніямъ и дѣйствіямъ человѣка или къ такимъ или другимъ движеніямъ нравственнаго чувства, то полное опредѣленіе совѣсти можетъ быть такъ формулировано: это есть одновременное сознаніе какъ свободныхъ намѣреній и дѣйствій человѣка (предполагаемыхъ ли только, или совершающихся, или уже совершившихся и только воспоминаемыхъ), такъ и тѣхъ движеній нравственнаго чувства, которыми сопровождаются эти намѣренія и дѣйствія [1]).

Само собою разумѣется, что чѣмъ больше развито въ человѣкѣ сознаніе нравственнаго закона и чувства долга съ одной стороны, и самой нравственной свободы съ другой, тѣмъ живѣе и яснѣе сознаются отдѣльныя намѣренія и дѣйствія, именно *какъ свободныя, отвѣтственныя*, и движенія нравственнаго чувства, именно какъ *тревожныя и мучительныя* или *ободряющія* и *услаждающія*, тѣмъ яснѣе и сильнѣе слѣдовательно становится совѣсть и наоборотъ. Но во всякомъ случаѣ совѣсть остается ничѣмъ другимъ, какъ только *сознаніемъ*, обращеннымъ на тѣ душевныя явленія, въ которыхъ такъ или иначе сказываются одновременно нравственное чувство или нравственный законъ съ одной стороны, и свобода человѣка съ другой. Въ этомъ конечно

---

[1]) Какъ сродно это слово: *совѣсть* съ теоретическою стороною нашего духа, это видно и изъ того, что напр въ нѣкоторыхъ древне-славянскихъ Апостолахъ выраженіе ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ переводится: „помрачены совѣстію“ (См. въ „Трудахъ Кіев. Акад.“, Іюнь 1904 г. статью г. Д. И. Богдашевскаго: „Посланіе св. Ап. Павла къ Ефесянамъ“, стр. 570, примѣч 4-е), тогда какъ въ нашемъ славянскомъ переводѣ: помрачени смысломъ, а въ русскомъ: помрачены въ разумѣ (Ефесянахъ гл. 4, стр 18).

смыслѣ, т.-е. въ смыслѣ сознанія можно говорить и дѣйствительно иногда говорятъ о совѣсти *ученой, эстетической* или художественной, *общественной, политической* и. т. п. Вездѣ въ этихъ случаяхъ имѣются въ виду, т.-е. сознаются съ одной стороны требованія законовъ, дѣйствующихъ въ наукѣ, искусствѣ, политикѣ и проч., а съ другой—отношеніе къ этимъ законамъ свободной воли извѣстнаго лица или извѣстнаго общества.

При такомъ пониманіи совѣсти становится понятнымъ, почему этому термину, означающему только нравственное сознаніе, приписываются различные смыслы и самому этому сознанію—разнообразныя функціи.

Если ее называютъ нравственнымъ чувствомъ, то конечно потому, что она есть *сознаніе* движеній именно этого *чувства* по поводу свободныхъ намѣреній или дѣйствій. Если называютъ нравственнымъ закономъ или чувствомъ долга, то опять потому, что содержаніе этого закона, логически формулированное, есть результатъ именно *сознанія* обнаруженій нравственнаго чувства въ виду *свободныхъ намѣреній и дѣйствій* человѣка, равно какъ и чувство долга есть ничто иное, какъ опять сознанная совокупность слѣдовъ всѣхъ бывшихъ движеній того же нравственнаго чувства.

Названіе совѣсти „голосомъ Божіимъ“ съ логической точки зрѣнія менѣе всего соотвѣтствуетъ ея прямому значенію: сознаніе, въ которомъ бы сознающимъ субъектомъ было не наше *я*, а другое и притомъ божественное, не есть болѣе *наше* сознаніе и уничтожало бы собою всякій разумъ и всякую человѣческую нравственность. Слѣдствіемъ грѣха первыхъ людей было между прочимъ то, что Богъ удалился отъ нихъ. Несмотря на это удаленіе Бога, въ первыхъ людяхъ было живо нравственное сознаніе, именно они сознавали въ себѣ чувствованія стыда и страха, и это сознаніе, по

ученію самаго слова Божія, уже не могло быть голосомъ Божіимъ въ раю: ибо стыдъ и страхъ былъ въ сердцахъ прародителей и заставилъ ихъ скрыться, удалиться отъ Бога, а между тѣмъ они все же слышали голосъ Божій, но уже не въ себѣ, а внѣ себя, какъ *голосъ Господа, ходящаго въ раю* (Быт. 3, 8). За всѣмъ тѣмъ понятно, почему и это метафорическое названіе такъ популярно: нравственный законъ, имѣющій для насъ значеніе закона только въ силу нашего чувства долга, есть, какъ мы знаемъ, въ послѣднемъ основаніи своемъ законъ божественный. Сознаніе невольности и неподкупности, съ какими нравственное чувство указываетъ границы и путь для нашей свободы, есть вмѣстѣ сознаніе внѣшней независимой отъ нашей свободы и *высшей ея силы*, есть въ сущности Богосознаніе, т.-е. есть въ одно и то же время проявленіе не только нравственнаго, но и нравственно-религіознаго чувства. Религія и нравственность имѣютъ такимъ образомъ общій корень—одно и то же чувство, которое, поколику сознаніе подъ его вліяніемъ обращено на дѣяніе человѣка, есть нравственное, поколику же на первоисточникъ самаго этого чувства, есть *религіозное* [1]). Въ со-

[1]) Это чувство, какъ религіозное, объемлетъ собою всю душу и всю жизнь души аскетовъ (напр. Макарія Египетскаго), въ блаженствѣ непосредственнаго ощущенія Божества (какъ неизреченнаго свѣта), уже здѣсь на землѣ забывающихъ все земное, даже самое святое и необходимое для жизни (см о Св. Макаріи Египетскомъ въ „Вѣрѣ и Разумѣ“ № 19, 1904 г. стр. 341—353, статью Епископа Сумскаго Алексія подъ заглавіемъ: „христіанская мистика въ ея отличіи отъ науки и положительной религіи“ и въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“, Января 1905 г. статью г. И В Попова: „мистическое оправданіе аскетизма въ твореніяхъ преп. Макарія Египетскаго“).

Мориц Карріеръ, изъ всѣхъ спекулятивныхъ теистовъ, наиболѣе ясно и опредѣленно, по отзыву о прогоіерея Т Буткевича, высказывающій свое сужденіе о религіи, такъ прямо и говоритъ, что „о совершенномъ и безконечномъ (т. е о Богѣ) въ душѣ свидѣтельствуетъ намъ *совѣсть*“ (курсивъ мой. „Вѣра и Разумъ“, 1903 г. № 21, стр. 528 Статья г. Буткевича: „ученіе теистовъ о религіи и ея сущности“).

вѣсти есть такимъ образомъ элементъ, который заслуживаетъ метафорическаго названія: голоса Божія; такимъ элементомъ служитъ не совѣсть, не сознаніе, а объектъ сознанія — *сила и невольность*, съ какими по поводу извѣстныхъ намѣреній и дѣйствій совершаются въ насъ извѣстныя движенія нравственнаго *чувства*.

Въ такомъ же метафорическомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать и законодательную и судебную и исполнительную функціи, которыя обыкновенно приписываются совѣсти: всѣми этими названіями означается не иное что, какъ изложенныя нами понятія: а) объ образованіи въ насъ нравственнаго закона подъ вліяніемъ нравственнаго чувства: это и есть такъ-называемая *законодательная* функція совѣсти, б) о неизбѣжности для каждаго индивидуума самому примѣнять общія требованія закона къ отдѣльнымъ намѣреніямъ и дѣйствіямъ въ частныхъ случаяхъ жизни, самому сознавать нравствен-

---

Г-нъ С. Глаголевъ въ статьѣ: „Религіозная философія Канта“ („Вѣра и Разумъ“, Февраль № 3, 1904 г., стр 100) справедливо говоритъ: „нравственный законъ, по Канту, есть въ сущности *безусловный* (мой курсивъ) разумъ Что же онъ такое? Этотъ вопросъ естественно направляетъ мысль къ тому, чтобы человѣческій разумъ вывести изъ божественнаго перворазума и такимъ образомъ связать автономію человѣка съ теономію, его свободу съ его зависимостію отъ Бога . Но Кантъ не сдѣлалъ этого“ Прибавлю отъ себя, Кантъ и не могъ сдѣлать этого по отсутствію у него яснаго понятія о самой совѣсти, о чувственности, о томъ, что Самъ Богъ долженъ быть мыслимъ, *не какъ разумъ только*

Въ „Эскизѣ японской этики Вѣры Вендъ“, помѣщенномъ въ фельетонѣ „Новаго Времени“ 19 Сентября 1901 г. № 9,175, дано такое образное опредѣленіе совѣсти: „Владыка неба и земли и всѣхъ живыхъ существъ, вселяясь въ *сердце* человѣка, становится его свѣтомъ. Живой свѣтъ его души — самостоятеленъ и не зависитъ отъ доброй или злой воли человѣка: онъ властно и (*spontanement*) независимо подсказываетъ ему правду и указываетъ, гдѣ добро и гдѣ зло. Это и есть совѣсть человѣка, т. е. лучъ, исходящій отъ самого Неба“. Изъ китайцевъ, вліявшихъ на этику японцевъ, это опредѣленіе приписываютъ философу Ванъ-Юнъ-Мингу, котораго авторъ называетъ непосредственно послѣ Конфуція. Надобно замѣтить, что этика японцевъ, или ихъ *Бушидо* (Бу-ши-до)— нравственный идеалъ, слагалась изъ разнородныхъ элементовъ, изъ которыхъ китайскіе составляютъ значительную долю.

ное достоинство ихъ и притомъ всякій разъ испытывать тревожныя и предостерегающія или успокоивающія и ободряющія движенія этого чувства: это и есть то, что называется *судебною* функціею совѣсти; в) подъ *исполнительною* или *мздовоздаятельною* функціею совѣсти разумѣется то отрадное или мучительное состояніе, которымъ сопровождается наше поведеніе и которое и составляетъ нашу внутреннюю награду или наше внутреннее наказаніе. Такимъ образомъ всѣ эти функціи приписываются совѣсти метафорически и самая совѣсть олицетворяется какъ нѣчто индивидуальное, самостоятельное: все это понятно и имѣетъ свое основаніе въ душевной жизни, но тѣмъ не менѣе логически неточно.

Особенно ненаучно считать совѣсть особою, самостоятельною силою души, занимающею притомъ среднее мѣсто между умомъ и волею: будучи ничѣмъ другимъ, какъ *сознаніемъ*, совѣсть и есть только это сознаніе, поколику оно обращено, съ одной стороны, на свободныя намѣренія и дѣйствія человѣка, а съ другой—на движенія нравственнаго чувства. Отдѣлять это сознаніе отъ ума и воли человѣка значило бы лишать эти силы духа человѣческаго такого содержанія, которое по преимуществу дѣлаетъ ихъ человѣческимъ умомъ и человѣческою волею. Если наши психологи (Чистовичъ) отводятъ особое мѣсто совѣсти, какъ духовной силѣ, и приписываютъ ей извѣстныя, повидимому самостоятельныя функціи, то отнюдь не въ научныхъ видахъ, а скорѣе вопреки имъ: въ видахъ приспособленія къ народнымъ религіознымъ мнѣніямъ и представленіямъ [1]). Самое нравственное чувство, которое со-

[1]) „Совѣсть не можетъ быть признаваема *особенною и самостоятельною* способностію человѣческаго духа... она принадлежитъ къ области *самосознанія*... и не носитъ на себѣ *исключительнаго* религіознаго ха-

ставляетъ такой существенный элементъ всего нравственнаго, также есть чувство вообще, только возбуждаемое не объективнымъ міромъ, а исходящею отъ свободной инициативы нашего *я* дѣятельностію. Нравственная потребность человѣческой природы есть κατ' ἐξοχήν потребность духовная, есть центральная потребность нашего духа, хотя отнюдь и не единственная въ человѣческой природѣ. Удовлетвореніе всякой врожденной потребности, напр. умственной, эстетической, органической, подчинено извѣстнымъ законамъ, сопровождается понятіями о предметахъ, удовлетворяющихъ или неудовлетворяющихъ ее, и чувствованіями пріятными или непріятными, и также невольными: почему же въ такомъ случаѣ для каждой изъ этихъ потребностей не предположить *особой силы или агента*, особаго чувства, особыхъ законодателей, судей? Духъ человѣческій есть единство, въ которомъ сознаніе есть свѣтъ для всѣхъ возникающихъ въ немъ явленій, къ чему бы они ни

рактера". (Это говоритъ о. Т Буткевичъ въ изслѣдованіи „о религіи, ея сущности и происхожденіи", въ „Вѣрѣ и Разумѣ", № 19, 1901 г., стр. 468, гдѣ онъ дѣлаетъ свои замѣчанія о Шенкелѣ, учившемъ, что *совѣсть* есть единственный органъ религіи).

Въ „Миссіонерскомъ Обозрѣніи" (за 1903 г., № 12, на ст. 173–184) о. протоіерей А. Ивановъ излагаетъ свое ученіе „о свободѣ и совѣсти". Совѣсть у него, какъ и у г. Чистовича, есть *самостоятельная сила*, есть голосъ Божій — но, увы — впослѣдствіи оказывается, что бываютъ и двѣ совѣсти въ томъ же человѣкѣ, что бываютъ совѣсти лукавыя, обманывающія.. Равно и свобода у автора совсѣмъ исчезаетъ за разумомъ и совѣстію, которые, по автору, *рѣшаютъ выборъ добра или зла* и то охраняютъ свободу, то губятъ ее, то злоупотребляютъ ею . Какая путаница въ понятіяхъ!! А намѣренія у автора прекрасныя; онъ пишетъ въ обличеніе гр. Л. Толстаго и другихъ, защищающихъ свободу совѣсти, а между тѣмъ будто бы менѣе отчетливо, чѣмъ авторъ, понимающихъ эти великія слова.

Г-нъ Чистовичъ внесъ въ свою психологію особый § о совѣсти по внѣшнему на него вліянію. Въ первоначальномъ манускриптѣ, представленномъ въ цензуру, этого § совсѣмъ не было Г-нъ Чистовичъ показывалъ мнѣ, какъ ректору Академіи, рукопись своего труда и до и послѣ того, какъ онъ подвергся передѣлкѣ по вопросу о совѣсти.

относились, воля — источникъ всѣхъ дѣйствій, какимъ бы мотивомъ она не возбуждалась, и чувство—характеристика всѣхъ состояній, отъ чего бы они ни зависѣли. Для научной классификаціи всѣхъ этихъ душевныхъ явленій раздѣленія и подраздѣленія, группированія и обобщенія неизбѣжны и полезны, но субстанціировать, обособлять другъ отъ друга и олицетворять всѣ эти отвлеченныя формы значило бы вносить не ясность и порядокъ, а спутанность [1]) въ область самопознанія. Мы тѣмъ менѣе имѣемъ нужды въ такомъ олицетвореніи, что и само слово Божіе вполнѣ подтверждаетъ изложенное нами понятіе о совѣсти [2]).

Въ приведенномъ уже (см. о законѣ) классическомъ изреченіи св. апостола Павла о „*дѣлѣ* закона, написанномъ *въ сердцахъ*“ язычниковъ (Римл. 2. 14. 15), говорится и то, что объ этомъ дѣлѣ „свидѣтельствуетъ *совѣсть* ихъ и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую“. Совѣсть представляется здѣсь слѣдовательно ничѣмъ инымъ, какъ *сознаніемъ* того, что совершается въ сердцѣ и въ мысляхъ человѣка по поводу такого или другаго его *дѣла* или *дѣйствія* (ἔργον) и что согласно или несогласно и съ нравствен-

[1]) Примѣръ крайней путаницы въ пониманіи смысла слова: „совѣсть“, можно видѣть у почтеннаго покойнаго переводчика весьма серіознаго труда Эбрарда. „Апологетика, научное оправданіе христіанства“ (СПБ. 1880 г.) Ему нужно было перевести такую фразу. у нихъ (негровъ) пробудилась Gewissen (совѣсть); но онъ, считая конечно совѣсть чѣмъ то независимымъ отъ сознанія. перевелъ такъ: у нихъ пробудилось *сознаніе совѣсти*; при чемъ самъ же и подчеркнулъ эти два слова. (Т 2. стр 605).

[2]) Въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ (за Августъ, Сентябрь и Октябрь 1901 г. и за Сентябрь и Октябрь 1903 г.) помѣщена статья г. Богословскаго: „Библейское ученіе о совѣсти“. Авторъ обнаруживаетъ хорошее знакомство съ моимъ изложеніемъ ученія о совѣсти и повидимому *вполнѣ* согласенъ съ нимъ, хотя и утверждаетъ, что именно имъ установлена „психологическая форма совѣсти“. Объ его возраженіи мнѣ относительно совѣсти въ лицѣ Іисуса Христа см. въ § о „нравственности въ Лицѣ Спасителя міра съ ея формальной стороны“

нымъ закономъ. Та же мысль выражается и въ другомъ, также приведенномъ уже изреченіи того же св. апостола о необходимости (ἀνάγκη) „повиноваться (власти) не только изъ страха (гражданскаго) наказанія, но и по совѣсти“ (Римл. 13, 5), т.-е. по *сознанію* этой нравственной необходимости или чувства долга. Какъ на сознаніе своего поведенія, *одобряемаго нравственнымъ чувствомъ*, св. Апостолъ ссылается на совѣсть неоднократно: „похвала наша сія есть, свидѣтельство совѣсти нашей, что мы въ простотѣ и богоугодной искренности жили въ мірѣ, особенно же у насъ“ (2 Кор. 1, 12). „*Истину говорю во Христѣ, не лгу, какъ свидѣтельствуетъ мнѣ совѣсть моя* (въ Духѣ Святомъ), что великая для меня печаль за братьевъ монхъ“ (Римл. 9, 1). Какъ на сознаніе поведенія, *порицаемаго нравственнымъ чувствомъ*, указываетъ на совѣсть и св. евангелистъ Іоаннъ, когда о книжникахъ и фарисеяхъ, приведшихъ къ Спасителю грѣшницу, говоритъ, что они, послѣ словъ Спасителя: „кто изъ васъ безъ грѣха, пусть первый броситъ на нее камень, будучи *обличаемы совѣстію*, стали уходить одинъ за другимъ, начиная отъ старшихъ до послѣднихъ“ (Іоан. 8, 3, 7, 9).

Мы уже замѣчали, что по мѣрѣ развитія, и притомъ нормальнаго или ненормальнаго развитія, — нравственнаго чувства и свободы человѣка и обнаруженіе этихъ силъ въ сознаніи можетъ имѣть неодинаковую степень ясности, чистоты и живости. Отсюда въ Священномъ Писаніи разныя качества и самаго сознанія или совѣсти, примѣняемыя къ ней, относятся не столько какъ къ сознанію, сколько какъ къ сознаваемому ею объекту, къ различнымъ степенямъ развитія и качествамъ самаго нравственнаго чувства человѣка. Такъ, съ одной стороны совѣсть называется: а) *благою* (ἀγαθή) или *доброю* (Дѣян. 23, 1; 1 Петр., 3, 16—21; Тим. 1, 5—19), б)

прекрасною (καλή, pulchra Евр. 13, 18), в) *чистою* (καθαρά 1 Тим. 3, 9; 2 Тим. 1, 3), г) *непорочною* (ἀπρόσκοπος Дѣян. 24, 16), а съ другой стороны: а) *порочною* (πονηρά) или *худою* (Евр. 10, 22); б) *оскверненною* (μεμιασμένη Тим. 1, 15; 1 Кор, 8, 7), *сожженною* (здѣсь человѣкъ вообще называется сожженнымъ — κεκαυτηριασμένος въ совѣсти 1 Тим. 4, 2). Встрѣчаются, впрочемъ, у того же св. апостола названія такихъ качествъ совѣсти, которыя относятся не столько къ чувству, какъ объекту сознанія, сколько къ самому *сознанію* или къ теоретической сторонѣ совѣсти. Такова упоминаемая въ 1 Кор. 8, 7 — 13: *заблуждающаяся или немощная* совѣсть, совѣсть идоловъ (συνείδησις τοῦ εἰδώλου), т.-е. *сознаніе, признаніе* идоловъ за дѣйствительно существующія силы. Но такъ какъ въ немощной или заблуждающейся совѣсти все же неизбѣженъ элементъ нравственнаго чувства, хотя и превратно воспитаннаго и невѣрно истолкованнаго, и такъ какъ это чувство есть единственная непосредственная и непроизвольная оцѣнка достоинства человѣческихъ дѣйствій, то св. апостолъ убѣждаетъ христіанъ, какъ болѣе совершенныхъ и въ совѣсти, не *уязвлять*, не оскорблять и эту немощную или заблуждающуюся совѣсть, не *соблазнять брата своего: знаніе*, говоритъ св. апостолъ, не у всѣхъ одно (ст. 7) и то же, тогда какъ нравственное чувство есть послѣдняя опора убѣжденія для каждаго.

Примѣч. Вышепоказанными мѣстами Св. Писанія исчерпываются всѣ свидѣтельства Свящ. Писанія относительно совѣсти. Приведенное мѣсто изъ Евангелія Іоанна есть единственное во всѣхъ четырехъ Евангеліяхъ, гдѣ упоминается о совѣсти; а такъ какъ Евангеліе отъ Іоанна появилось въ употребленіи позднѣе другихъ Евангелій, то нѣкоторые не безъ основанія полагаютъ, что понятіе о *совѣсти* образовалось у

свящ писателей мало-по-малу подъ вліяніемъ классической древности, въ которой conscientia и συνείδησις употреблялись, какъ общепонятные термины. Ветхозавѣтному еврейскому тексту эти термины совсѣмъ чужды. *У 70-ти толковниковъ* встрѣчается одинъ разъ [1]), на что указано мною въ § о „нравственномъ чувствѣ", именно въ кн. Екклез. 10, 20, слово: συνείδησις, которымъ переведено еврейское слово, означающее *знаніе, сознаніе*, глубоко-внутреннее сознаніе (System der biblischen Psychologie, 2-te Ausg. Leipzig 1862. S. 134), но Св. Синодъ счелъ за лучшее перевести это слово не терминомъ: совѣсть, а выраженіемъ: *въ мысляхъ*, что значитъ то же, что въ сознаніи. По переводу 70-ти этотъ стихъ будетъ читаться такъ: „и въ совѣсти твоей не кляни царя", а по Св. Синоду: „въ мысляхъ твоихъ не злословь царя". Въ Ветхомъ Завѣтѣ еще разъ встрѣчается слово совѣсть въ книгѣ Премудр. Солом. 17, 10: „нечестіе, преслѣдуемое совѣстію, всегда придумываетъ ужасы". Но этой книги, какъ извѣстно, не существуетъ на еврейскомъ языкѣ. Все, что относится къ совѣсти, какъ сознанію нравственнаго чувства, для еврея выражалось въ одномъ словѣ: *сердце* (см. выше о нравств. чувствѣ).

19. Нравственная свобода.

Чего *не должно* подъ ней разумѣть? Излагая понятія о нравственномъ чувствѣ, нравственномъ законѣ,

---

[1]) Г-нъ Ястребовъ въ статьѣ „Новая точка зрѣнія въ системѣ нравственнаго богословія", помѣщенной въ „Трудахъ Кіев. Акад." (за Ноябрь 1897 г., стр. 393) указываетъ еще на одно мѣсто Ветхаго Завѣта, именно Іова XXVII гл ст. 6, въ которомъ встрѣчается слово συνοιδα (Св Синодомъ переводимое словомъ: сердце).

чувствѣ долга и о совѣсти, мы вездѣ имѣли въ виду и свободныя намѣренія и дѣйствія человѣка, по поводу которыхъ возбуждаются тѣ движенія нравственнаго чувства и возникаютъ въ сознаніи тѣ представленія, которыя дали матеріалъ для указанныхъ понятій. Переходя теперь къ самымъ *намѣреніямъ и дѣйствіямъ человѣка*, изъ повторенія и усиленія которыхъ образуется добродѣтель или порокъ и нравственный характеръ, мы должны прежде всего остановить вниманіе на томъ, что этимъ намѣреніямъ и дѣйствіямъ сообщаетъ значеніе нравственныхъ, т.-е. такихъ, по поводу которыхъ возбуждается нравственное чувство. То, что нашимъ намѣреніямъ и дѣйствіямъ сообщаетъ такой характеръ, заключается не въ самыхъ намѣреніяхъ и дѣйствіяхъ, а въ томъ, что они сознаются *свободными,—въ нравственной свободѣ*. На сколько, съ одной стороны, нравственное чувство составляетъ основаніе тѣхъ представленій, изъ которыхъ образовались понятія о нравственномъ законѣ, чувствѣ долга и о совѣсти, на столько же нравственная свобода составляетъ основаніе для тѣхъ духовныхъ образованій, которыя называются добродѣтелію и порокомъ и нравственнымъ характеромъ. Сливаясь же между собою нераздѣльно въ самомъ центрѣ нашего сознанія, въ нашемъ *я*, оба эти элемента, т.-е. нравственное чувство и свобода, совокупно съ ихъ сознаніемъ при каждомъ актѣ самосознательной дѣятельности, составляютъ исключительное, существенное содержаніе самаго этого *я* или нашей духовной личности [1]). Столь неизмѣримо важное значеніе понятія о

---

[1]) „Глубочайшая сущность человѣка есть нравственная свобода или воля". (Вл. Соловьевъ. Д. О Ж., изд 3-е, стр. 58).

„*О неизмѣримой цѣнности* человѣческой личности и ея родовомъ отличіи отъ животной души". Подъ такимъ заглавіемъ помѣщенъ рядъ статей въ „Вѣрѣ и Разумѣ" (№ 1. 4, 6) за 1905 г Александра Чемода-

нравственной свободѣ требуетъ самаго внимательнаго и отчетливаго понятія о ней съ православно-христіанской точки зрѣнія. Раскрывая это понятіе, объяснимъ прежде всего отрицательную его сторону, т.-е. то, чего не должно разумѣть подъ нравственною свободою, а затѣмъ—положительную сторону этого понятія, т.-е. то, что разумѣется подъ этою свободою; далѣе предложимъ отвѣтъ на извѣстныя намъ возраженія противъ существованія правильно понятой свободы и наконецъ постараемся доказать согласіе нашего ученія о свободѣ съ ученіемъ божественнаго Откровенія.

Часто говорятъ о свободѣ, разумѣя подъ нею не что-либо дѣйствительно существующее, а только отвлеченное, и притомъ чисто отрицательное понятіе, т.-е. разумѣя *отсутствіе внѣшняго, со стороны внѣшней природы или другихъ людей, препятствія къ какимъ-либо внѣшнимъ же дѣйствіямъ.* Въ такомъ смыслѣ говорятъ о ней, когда разсуждаютъ о свободѣ гражданской, т.-е. объ отсутствіи препятствій со стороны другихъ людей такъ или иначе располагать своимъ имуществомъ, заключать договоры и т. п., о свободѣ печати, т.-е. объ отсутствіи внѣшнихъ же препятствій обнародывать такія или другія мысли,—о свободѣ политической, т.-е. объ отсутствіи препятствій къ такому или другому участію въ государственныхъ и международныхъ дѣлахъ и отношеніяхъ; о свободѣ вѣроисповѣданій, т.-е. объ отсутствіи опять внѣшнихъ же принудительныхъ препятствій такъ или иначе проявлять вовнѣ свои вѣрованія. Все это говорится о свободѣ почти въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ говорятъ о *свободномъ* воздухѣ, коль скоро онъ не запертъ со всѣхъ сторонъ, о *свободныхъ* птицахъ или животныхъ,

---

нова, и въ №№ 3, 4 и 5 статьи г. Матвѣева подъ заглавіемъ: „Ученіе о личности“ (рефератъ, соч. C Piat: La personne humaine Paris. 1897 г.).

коль скоро они не въ клѣткѣ или не на цѣпи и т. п. Не о такой конечно свободѣ рѣчь, когда говорятъ о нравственной свободѣ.

Говорятъ также о свободѣ въ иномъ болѣе положительномъ смыслѣ по отношенію къ живымъ существамъ и даже къ человѣку,—именно какъ о *послѣдней причинѣ ихъ дѣйствій, не характеризуя однакоже далѣе ничѣмъ этой причины.* Такое понятіе о свободѣ ближе къ существу дѣла, — но все же оно очень двусмысленно. Одна причина не походитъ на другую. Извѣстный цвѣтокъ, при вліяніи на него лучей солнца, какъ будто самъ раскрывается или обращается къ солнцу; домашнее животное, при вліяніи на него, напр., запаха пищи, угрозы или ласки хозяина и т. п., само бѣжитъ въ ту или другую сторону; въ обоихъ случаяхъ причина движеній или дѣйствій лежитъ какъ въ солнцѣ, запахѣ, звукѣ, такъ и въ организаціи растенія или животныхъ. Если бы животное могло сознавать себя, то оно, безъ сомнѣнія, сознавало бы себя причиною своихъ дѣйствій, но это означало бы отнюдь не то, что оно *обладаетъ свободою или есть свободная причина* своихъ движеній и дѣйствій, а только то, что внѣшнія вліянія на него, благодаря его внутренней организаціи, необходимо заставляютъ его двигаться *не непосредственно*, чрезъ внѣшній толчекъ или соприкосновеніе, *а чрезъ посредство нервной системы и присущей ему силы ощущеній и врожденныхъ влеченій.* Изъ этихъ внутреннихъ влеченій и ощущеній и изъ повторенія такого или другаго способа возбужденія и удовлетворенія ихъ можетъ и въ неразумныхъ животныхъ сложиться цѣлый строй такъ-называемыхъ нравовъ,—строй, который называется иногда и *волею* ихъ и можетъ видоизмѣняться подъ вліяніемъ воспитанія, дрессировки и пр., но все же это будетъ не та свобода, о которой у насъ рѣчь. Если все

это и можно назвать свободою, то только свободою *психологическою* или *естественною*, имѣющею тотъ смыслъ, что существо, сознающее свои влеченія и дѣйствія какъ *свои*, вынуждается къ нимъ не матеріальною силою непосредственнаго толчка и не слѣпою физическою силою движенія, а чрезъ посредство ощущеній и соотвѣтствующихъ имъ представленій, движущихъ однако это существо съ такою роковою необходимостію, съ какою и вода течетъ по наклонной поверхности или круглое тѣло движется отъ даннаго ему толчка. Такъ обыкновенно понимаютъ свободу детерминисты, т.-е. тѣ, которые отвергаютъ ее въ человѣкѣ и потому со своей точки зрѣнія справедливо приписываютъ существованіе ея въ человѣкѣ его самообольщенію.

Такую свободу, т.-е. какъ послѣднюю причину человѣческихъ дѣйствій, имѣютъ въ виду и многіе философы и богословы, когда стараются доказать превосходство человѣческой природы предъ неразумными тварями или объяснить образъ Божій въ человѣкѣ, какъ безконечно возвышающій его надъ ними [1]). Но имъ справедливо возражаютъ детерминисты, что дѣйствовать можетъ человѣкъ не иначе, какъ по извѣстнымъ только побужденіямъ или хотѣніямъ, которыя всѣ, какъ зависящія съ одной стороны отъ неизмѣнныхъ потребностей человѣческой природы, а съ другой—отъ вліянія внѣшняго міра, отнюдь не во власти человѣка и что всякая человѣческая рѣшимость и дѣло суть *неизбѣжное* слѣдствіе наиболѣе настойчиваго или сильнѣйшаго побужденія, энергія котораго скрывается

[1]) Такую же свободу проповѣдуетъ и Нитцше и потому, справедливо съ его точки зрѣнія, усвояетъ ее не человѣку, какъ нравственному существу, а сверхчеловѣку, стоящему выше нравственности, *выше добра и зла*, слѣдовательно, *безнравственному*,—скоту или звѣрю, и притомъ хищному.. (см. „Богословскій Вѣстникъ“ за Августъ и Сентябрь 1901 г., статью „Сверхчеловѣкъ Нитцше и человѣкъ Христосъ“, г С Левитскаго).

съ одной стороны въ неизмѣнныхъ свойствахъ человѣческой природы, съ другой — въ возбужденіи этихъ свойствъ внѣшними вліяніями. „Дѣлаетъ человѣкъ только то, чего онъ самъ хочетъ, это правда“,—говорятъ детерминисты,—„но хотѣть онъ можетъ въ каждый данный моментъ только того, чего онъ хочетъ, т.-е. по необходимости, и ничего болѣе“ [1]).

Къ этой же категоріи должно отнести довольно двусмысленное ученіе о нравственной свободѣ и нѣкоторыхъ изъ новѣйшихъ отечественныхъ писателей, напр. Чичерина (Наука и религія, Москва 1879 г.). Съ одной стороны, доказывая нравственную свободу человѣка, г. Чичеринъ справедливо учитъ, что человѣческая душа не есть „пустая коробка“, въ которой будто бы дѣйствуютъ независящія отъ нея побужденія и внѣшнія вліянія, что она носитъ въ себѣ нѣчто общее, единое, безусловное, что́ возвышается надъ всѣми частными, разнообразными и конечными побужденіями, что она способна какъ въ теоретической области восходить отъ отвлеченія къ отвлеченію, пока не дойдетъ до чистаго отрицанія, такъ и въ практической можетъ возвышаться надъ частными побужденіями или данными мотивами, противопоставляя имъ всякіе другіе, частные же мотивы, или всѣмъ частнымъ побужденіямъ способна противопоставлять сознаніе безусловно общихъ началъ,—или можетъ отрѣшаться и отъ послѣднихъ, воздерживаясь отъ всякой дѣятельности по данному поводу единственно *ради идеи чистой свободы или нежеланія связать себя чѣмъ бы то ни было*,— и такимъ образомъ возвышаться къ *безусловной своей сущности или своей независимости отъ чего бы то ни было*. Та-

[1]) Примѣръ такого пониманія свободы, наиболѣе ясно формулированнаго Шопенгауэромъ, можно видѣть въ полемикѣ между г. А. А. Герценомъ и г. Эльпе („Новое Время“, № 5132, 14 Іюня № 5146, 28 Іюня, № 5156, 8 Іюля, № 5167, 19 Іюля, 1890 г.).

кимъ образомъ подъ свободою разумѣется здѣсь *независимость человѣка отъ чего бы то ни было* или *чистая* свобода, которая составляетъ и его безусловную сущность. Съ другой стороны, объясняя происхожденіе зла въ мірѣ, онъ пишетъ: „какъ существо разумно-нравственное, человѣкъ сознаетъ общій, безусловный законъ, связывающій его со всѣми разумными существами, и дѣйствуетъ на основаніи этого закона. Какъ существо чувственное [1]), напротивъ, онъ не имѣетъ инаго побужденія, кромѣ личнаго удовольствія, которое часто можетъ идти въ разрѣзъ съ требованіями нравственнаго закона. Мы имѣемъ здѣсь сопоставленіе двухъ противоположныхъ міровыхъ началъ: отвлеченно-общаго и частнаго".

„Эти противоположныя начала", продолжаетъ г. Чичеринъ, „сочетаются въ единомъ существѣ, которое сознаетъ себя, какъ единственное лицо, и дѣйствуетъ, какъ таковое. Слѣдовательно, это сочетаніе невозможно представить въ видѣ двухъ независимыхъ другъ отъ друга силъ, которыя находятся въ постоянной борьбѣ и изъ которыхъ при данныхъ обстоятельствахъ то та, то другая можетъ получать перевѣсъ. Въ единичномъ существѣ можетъ быть только одно господствующее начало, и этимъ началомъ въ человѣкѣ можетъ быть только разумъ, ибо очевидно, что безусловно-общій законъ не можетъ подчиняться частнымъ опредѣленіямъ, а должно быть наоборотъ. Единичное существо, въ которомъ, по

[1]) Все дѣло въ томъ, что разумѣется подъ существомъ *чувственнымъ*? Вѣдь и нравственное чувство есть *чувство*. И что разумѣется подъ удовольствіемъ, которое всегда есть *личное*. Вѣдь и одобреніе—*чувство одобренія* совѣстію есть тоже *личное удовольствіе*, только высшаго, нравственно-добраго характера Нитцше, какъ и Кантъ, хотѣли бы быть добродѣтельными безъ всякаго чувства, въ силу категорическаго (яко бы чуждаго всякаго чувства, однакоже не безъ чувства уваженія къ долгу) императива у перваго,—и въ силу уваженія къ себѣ самому (какъ будто уваженіе къ себѣ тоже не есть чувство) у второго

закону его природы, господствуютъ частныя влеченія, не есть существо разумно-нравственное. Это—животное, а не человѣкъ. Слѣдовательно, если человѣкъ допускаетъ въ себѣ преобладаніе частныхъ влеченій надъ общимъ закономъ, то это допущеніе можетъ быть только дѣломъ владычествующаго элемента его души, то-есть, разума. *Въ самомъ разумѣ должно произойти раздвоеніе.* Это и разумѣлъ Кантъ, когда онъ утверждалъ, что нравственное зло состоитъ не въ преобладаніи частныхъ цѣлей надъ общимъ закономъ, а въ томъ, что разумъ въ себѣ самомъ признаетъ правило, допускающее это преобладаніе“ [1]).

„Это внутреннее раздвоеніе разума объясняется діалектическимъ закономъ, который выведенъ идеализмомъ. Но разумъ самъ же это противоположеніе сводитъ опять къ единству. Противоположность опредѣленій заключается здѣсь въ томъ, что съ одной стороны разумъ является сознаніемъ общаго закона или связи разумныхъ существъ, а съ другой стороны онъ же сознаетъ себя отдѣльнымъ существомъ или самостоятельнымъ частнымъ центромъ. Тотъ моментъ, въ который эта самостоятельность, признавая себя исключительнымъ началомъ, ставитъ себя въ противорѣчіе съ общимъ закономъ, есть явленіе зла. Становясь на эту точку зрѣнія, человѣкъ отрицаетъ собственную, внутреннюю сущность,—тѣ вѣчныя и безконечныя начала, которыя лежатъ въ основаніи его природы, какъ разумнаго существа. *Поводъ же къ такому отрицанію подаетъ сочетаніе разума съ физическимъ элементомъ.* Какъ чувственное существо, человѣкъ есть не болѣе, какъ отдѣльная особь, которая ищетъ личнаго удовлетворенія и во всемъ остальномъ видитъ только средство для осуществленія

[1]) Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Erstes Stück.

этой цѣли. Вмѣстѣ съ тѣмъ, будучи одаренъ разумомъ, человѣкъ можетъ соображать средства съ цѣлями и подчинять себѣ внѣшніе предметы. Соединяясь съ чувственнымъ элементомъ, разумъ является владыкою физическаго міра. Отсюда поползновеніе, или, говоря языкомъ нравственности, *искушеніе выдѣлиться изъ подчиненія общему закону и сдѣлаться самостоятельнымъ центромъ*. А такъ какъ это поползновеніе вытекаетъ изъ самой природы человѣка, какъ отдѣльной особи, то можно сказать, что *оно* ему *прирождено. Поэтому нѣтъ человѣка, изъятаго отъ зла*".

„Съ другой стороны, однако, это внутреннее раздвоеніе составляетъ не болѣе какъ низшій моментъ человѣческаго естества. Внутренняя сущность человѣка состоитъ все-таки въ подчиненіи частныхъ стремленій общему закону, и это сознаніе сохраняется въ немъ неизмѣнно, какъ требованіе никогда не умолкающей совѣсти. Поэтому, когда онъ выступаетъ изъ подчиненія общему закону и, раздвоясь внутри себя, ставитъ личныя цѣли выше общихъ, онъ не можетъ ссылаться на то, что онъ не вѣдалъ, что творилъ. Это извращеніе его природы есть собственное его дѣло, или актъ свободы. Но совершивши этотъ фактъ, онъ внутри себя всетаки остается тѣмъ, чѣмъ онъ былъ. Его природа состоитъ въ томъ, что общее начало должно владычествовать надъ частнымъ, а потому онъ всегда сохраняетъ возможность отрицать это отрицаніе и возвратиться къ положительнымъ требованіямъ безконечнаго своего естества. Онъ воленъ нарушить законъ, но онъ воленъ также ему подчиняться" [1]).

Двусмысленность заключается тутъ въ понятіи и о чувственной природѣ человѣка и о духовной, и о личности его и о свободѣ.

[1]) Стр 141—143.

Чувственность, по ученію г. Чечерина, составляетъ неотъемлемую принадлежность человѣка, какъ *личнаго существа*,—она составляетъ условіе того, что онъ можетъ испытывать *личное удовольствіе*. Слѣдовательно, заключаемъ мы, подъ чувственностію разумѣется не тѣлесная только природа человѣка, но и духовная, поколику личное удовольствіе безспорно есть не тѣлесное только явленіе. Но такое удовольствіе или способность чувствовать не имѣетъ повидимому у г. Чечерина ничего общаго съ духовною или разумно-нравственною природою человѣка: ибо разумно-нравственное противополагается г. Чичеринымъ чувственному, отъ котораго зависитъ всякое личное удовольствіе.

Что же такое послѣ этого духовная или разумно-нравственная природа человѣка? Чѣмъ она возбуждается къ дѣятельности? И на этотъ вопросъ отвѣтъ опять двусмысленный. Это есть разумъ, владычествующее или господствующее начало въ человѣкѣ, безусловный элементъ его духа, носитель абсолютныхъ началъ или законовъ какъ познанія, такъ и практической дѣятельности человѣка. Какъ носитель практическаго нравственнаго закона, т.-е. сознанія связи разумныхъ существъ между собою, онъ прямо противоположенъ всему личному, частному и потому безусловно осуждаетъ всѣ личныя, частныя побужденія въ дѣятельности человѣка, *коль скоро они становятся въ противорѣчіе съ требованіями общаго закона или пересиливаютъ ихъ*. Но если личное, слѣдовательно индивидуальное, eo ipso, какъ не общее, частное есть противорѣчіе разуму, то что же такое въ такомъ случаѣ и самъ разумъ внѣ личности, т.-е. внѣ самосознанія, слѣдовательно внѣ индивидуальности? Что такое общій законъ разума безъ соотвѣтствующаго ему нравственнаго чувства, движеніе котораго составляетъ единственный мотивъ къ исполненію

закона и есть всегда личное состояніе? И какъ возможно исполненіе общаго закона внѣ индивидуальныхъ обязанностей каждой отдѣльной личности? Если частныя личныя побужденія всегда составляютъ нѣчто противозаконное, то противозаконны и всѣ обязанности, какъ индивидуальныя. Тогда всякая нравственность, личная жизнь, а съ нею и самъ разумъ подлежатъ осужденію. Если же эти обязанности могутъ гармонировать, какъ доказываетъ и самъ г. Чичеринъ, съ общими законами: въ такомъ случаѣ требованія разума не могутъ быть въ нравственномъ отношеніи противополагаемы личнымъ индивидуальнымъ побужденіямъ. По мнѣнію г. Чичерина, „законъ выражаетъ связь разумныхъ существъ между собою и въ этомъ отношеніи прямо противоположенъ всему личному, частному“. Но связь разумныхъ существъ между собою не исчерпываетъ еще всего содержанія нравственнаго закона, предполагаетъ собою личное самосознаніе этихъ существъ, если они дѣйствительно разумны, и наконецъ отнюдь не можетъ быть противополагаема личнымъ интересамъ ихъ, которые могутъ быть и бываютъ отнюдь не эгоистическаго свойства. Г. Чичеринъ не отчетливо мыслитъ какъ природу духа, такъ и свойства и содержаніе нравственнаго закона.

„Въ человѣкѣ“, продолжаетъ г. Чичеринъ, „сочетаются противоположныя начала, отвлеченно-общее и частное; но какъ единичное существо, онъ сознаетъ себя и дѣйствуетъ, какъ единое лицо; господствующимъ началомъ въ немъ можетъ быть только одно—разумъ; ибо очевидно, что безусловно общій законъ не можетъ подчиняться частнымъ опредѣленіямъ, а должно быть наоборотъ. Если человѣкъ и допускаетъ въ себѣ преобладаніе частныхъ влеченій (становится чрезъ это, по словамъ г. Чичерина, животнымъ, а не человѣкомъ), то и это допущеніе есть дѣло только разума; самъ ра-

зумъ подверженъ возможности раздвоенія, съ одной стороны будучи сознаніемъ общаго закона или связи разумныхъ существъ, съ другой—сознавая себя отдѣльнымъ существомъ или самостоятельнымъ частнымъ центромъ. Тотъ моментъ, въ который эта самостоятельность, *признавая себя исключительнымъ началомъ*, ставитъ себя въ противорѣчіе съ общимъ, есть явленіе зла; поводомъ же къ этой самостоятельности служитъ сочетаніе разума съ физическимъ элементомъ, съ чувственною стороною человѣка, по которой онъ есть не болѣе, какъ отдѣльная особь, стремящаяся только къ личному удовлетворенію".

Итакъ, что же такое человѣкъ по Чичерину? Личное ли онъ и самостоятельное существо или безличное? Ни то, ни другое, но нѣчто среднее между тѣмъ и другимъ. Онъ не можетъ быть только самостоятельнымъ существомъ или самостоятельнымъ частнымъ центромъ, — ибо самостоятельность, отдѣльность есть противорѣчіе общности, связи разумныхъ существъ между собою. Но съ другой стороны, будучи соединеніемъ общаго и частнаго, онъ какъ единичное существо, не можетъ не сознавать себя *однимъ центромъ, лицемъ*, хотя въ немъ и должно господствовать не личное, а общее начало. Все это крайне сбивчиво, темно и неосновательно. Не гораздо ли проще и правильнѣе было бы сказать, что человѣкъ есть лицо, носящее въ себѣ сознаніе обязательныхъ для всѣхъ людей требованій закона, каждымъ лицомъ, однако, осуществляемыхъ самостоятельно, въ видѣ индивидуальныхъ обязанностей? Въ такомъ случаѣ ни самостоятельность не будетъ противоположна общему, ни индивидуальныя обязанности не будутъ противорѣчить общеобязательнымъ требованіямъ закона, какъ связи разумныхъ существъ между собою, личныя побужденія не будутъ ео ipso эгоистическими, противоположными общему закону

или общему благу; а также самая свобода не будетъ имѣть того діалектически-детерминистскаго характера, какой она имѣетъ въ теоріи г. Чичерина.

По этой теоріи выходитъ, что свобода есть только отрицательное *понятіе, отсутствіе зависимости отъ чего бы то ни было*, и притомъ свойственное разумному существу только потому, что оно есть синтезъ двухъ началъ безусловнаго и условнаго, безконечнаго и конечнаго. Только благодаря этому синтезу, разумъ, какъ господствующая въ немъ часть, имѣетъ возможность возвышаться надъ частными побужденіями, противопоставляя одни изъ нихъ другимъ, или всѣмъ частнымъ побужденіямъ противопоставлять сознаніе безусловно-общихъ началъ, или отрѣшиться и отъ послѣднихъ, воздержавшись отъ всякой дѣятельности по данному поводу единственно *ради идеи чистой свободы или нежеланія связать себя чѣмъ бы то ни было*, и такимъ образомъ возвыситься къ безусловной своей сущности или своей независимости отъ чего бы то ни было. Въ сущности такая свобода и такая безусловная сущность есть чисто отрицательное понятіе, ничѣмъ не отличающееся отъ вышеобъясненной естественной или психологической, и потому очень легко можетъ быть принято и детерминистами. Безъ побужденій для человѣка невозможна дѣятельность; а во власти ли человѣка эти побужденія, г. Чичеринъ этого не объясняетъ; воздержаніе отъ дѣятельности ради идеи чистой свободы не составляетъ ея доказательства; ибо само воздержаніе, хотя бы и кратковременное, будетъ все же актомъ воли и притомъ изъ-за опредѣленнаго желанія—доказать свободу. А можетъ ли человѣкъ, при извѣстныхъ условіяхъ, *не желать* этого доказательства, этого не видно изъ этого самаго доказательства. Объясняя же происхожденіе зла въ человѣкѣ, г. Чичеринъ самъ ослабля-

еть и эти, и безъ того не сильныя, свои доказательства. Въ силу всемогущаго діалектическаго метода, въ теоретической области разумъ вынужденъ переходить отъ одного положенія къ другому противоположному и потомъ къ синтезу ихъ, за которымъ слѣдуетъ снова анализъ, противоположеніе и новый синтезъ и такъ далѣе въ восходящей линіи; въ силу того же діалектическаго метода человѣческому разуму прирождено, по г. Чичерину, практическое поползновеніе или искушеніе раздвоиться съ собою, выступить изъ подчиненія общему закону и сдѣлаться самостоятельнымъ центромъ. Хотя это внутреннее раздвоеніе составляетъ не болѣе, какъ низшій моментъ человѣческаго естества, тѣмъ не менѣе *поползновеніе къ нему вытекаетъ изъ самой природы человѣка, какъ отдѣльной особи, и потому нѣтъ человѣка*, говоритъ г. Чичеринъ, *изъятаго отъ зла* (стр. 142). Чѣмъ же здѣсь является нравственная свобода человѣка, если не врожденнымъ діалектически-нравственнымъ методомъ, по которому человѣку неизбѣжно приходится то нисходить отъ общихъ началъ къ частнымъ побужденіямъ, т.-е. дѣлать зло, то восходить отъ этихъ послѣднихъ къ первымъ, т.-е. освобождаться отъ зла; ибо разуму невозможно, по г. Чичерину, не сознавать себя самостоятельнымъ центромъ или лицемъ и невозможно жить ни одними общими началами безъ частныхъ побужденій, ни одними частными влеченіями безъ сознанія общеобязательныхъ законовъ. Мнимая независимость отъ чего бы то ни было, такимъ образомъ, оказывается очень сродною съ чистою необходимостію дѣйствовать такъ, а не иначе, по свойству самихъ элементовъ, синтезомъ которыхъ, по г. Чичерину, является самъ человѣкъ.

А между тѣмъ понятіе нравственной свободы отнюдь не требуетъ ни того, чтобы человѣкъ дѣйствовалъ безъ

личныхъ побужденій, ни того, чтобы онъ не былъ въ нравственномъ отношеніи *самостоятельнымъ центромъ*. Напротивъ, гдѣ нѣтъ личныхъ нравственныхъ побужденій и гдѣ нѣтъ въ то же время нравственной самостоятельности, тамъ немыслима и дѣйствительная нравственная свобода.

20. Что разумѣется подъ нравственною свободою?

Подъ нравственною свободою человѣка разумѣется *ни отъ кого и ни отъ чего независящая его сила или энергія самоопредѣленія въ отношеніи къ добру или злу*. Эта сила или энергія въ насъ и есть наше *я*, поколику оно, сознавая себя въ своихъ намѣреніяхъ и дѣйствіяхъ, всегда сознаетъ себя вмѣстѣ и подъ вліяніемъ своего *нравственнаго чувства*. Такая сила, очевидно, не походитъ ни на физическую свободу—отрицательное понятіе объ отсутствіи внѣшнихъ препятствій къ проявленію своихъ хотѣній вовнѣ, ни на естественную или психологическую — послѣднюю причину намѣреній и дѣйствій, безразличныхъ въ нравственномъ отношеніи, ни на свободу діалектическую (г. Чичерина), которая есть тоже чисто отрицательное и въ нравственномъ отношеніи безразличное понятіе о мнимой *независимости отъ чего бы то ни было*, совпадающей въ то же время съ чистою необходимостію [1]).

---

[1]) Журналъ „Вопросы Философіи и Психологіи“, появившійся съ Ноября 1889 г. въ Москвѣ, имѣетъ цѣлью—служить жизни, удовлетворенію „потребности въ такомъ ученіи о жизни, которое бы давало человѣку вновь (т. е. потерянныя почти) болѣе прочныя и ясныя начала для его нравственной дѣятельности, чѣмъ какими оно обладаетъ въ настоящую минуту“. (См. въ Чтен О Л Д. Просв. за Май—Іюнь 1891 г, стр. 234). Въ нѣсколькихъ книжкахъ (2, 3, 4, 5) этого журнала есть рядъ статей принадлежащихъ г. Лопатину: „Положеніе этической задачи въ современной философіи“, „Критика эмпирическихъ началъ нравственности“, „Ученіе Канта объ автономіи нравственности“, „Теоретическія основы

Проявленіе свободы, какъ энергіи самоопредѣленія въ отношеніи къ добру или злу, подобно проявленію всякой другой живой силы, *невозможно безъ мотивовъ или возбужденій*. Но мотивы или возбужденія всякой другой живой силы лишены нравственнаго характера, т.-е. участія нравственнаго чувства: тамъ сильнѣйшій мотивъ рѣшаетъ дѣйствіе; но за то тамъ нѣтъ ни порицанія, ни одобренія этого дѣйствія, ни отвѣтственности за него; тамъ дѣйствуетъ сила, можетъ быть и разсчетливая и дѣйствующая цѣлесообразно, но нравственно слѣпая и безотвѣтственная; тамъ эта сила есть или матеріальная, стихійная сила, или животная, одаренная инстинктомъ, но не нравственная, *не лице*. Нравственная же свобода является, т.-е. сознается (другой области проявленія, кромѣ сознанія, свобода не можетъ имѣть) *исключительно и единственно въ тѣхъ намѣреніяхъ и дѣйствіяхъ, которыя сопровождаются такимъ или другимъ движеніемъ и слѣдовательно сознаніемъ нравственнаго чувства*. Въ своихъ намѣреніяхъ и дѣйствіяхъ, руководясь этимъ чувствомъ, свобода производитъ добро и въ такомъ случаѣ наше *я* сознаетъ себя нравственно удовлетвореннымъ; противясь же этимъ указаніямъ и слѣдуя возбужденіямъ другихъ потребно-

---

сознательной нравственной жизни". Суть смысла всѣхъ ихъ въ опредѣленіи основанія идеи долга, осуществленіе которой составляетъ цѣль нравственной жизни человѣка. Такими основаніями служатъ, по г. Лопатину, а) *нравственная свобода*, отличающаяся отъ психологической, не въ отрицаніи необходимости только состоящая,—творчество въ себѣ, сознательное, личное, нравственнаго міра, самоопредѣленіе, въ которомъ и состоитъ *субстанція духа, сущность нашей нравственной личности* (стр. 243); б) признаніе объективнаго существованія безусловно обязательнаго нравственнаго идеала—подлиннаго двигателя міровой жизни—и вообще объективнаго нравственнаго міропорядка, въ которомъ человѣческая душа есть то *безконечно цѣнное* въ себѣ, предъ чѣмъ блѣднѣетъ значеніе всѣхъ другихъ вещей, и в) идея безсмертія души, доказываемая по-Кантовски (стр. 244 — 247). Все это отнюдь не противорѣчитъ моимъ лекціямъ, а первыя два основанія вполнѣ совпадаютъ съ ними.

стей человѣческой природы наперекоръ указаніямъ нравственнаго чувства, свобода производитъ зло и наше *я* въ такомъ случаѣ сознаетъ себя нравственно угнетеннымъ, униженнымъ или страдающимъ. Такимъ образомъ, дѣйствуя свободно, наше *я* дѣйствуетъ подъ вліяніемъ опредѣленныхъ мотивовъ; но эти мотивы являются всякій разъ такъ или иначе освѣщенными нравственнымъ сознаніемъ, т.-е. сознаніемъ того, какіе изъ нихъ нравственно одобрительны и какіе не одобрительны.

Какимъ изъ этихъ, въ нравственномъ отношеніи существенно разнородныхъ, мотивовъ наше *я* отдаетъ преимущество и сообщаетъ свою инціативу къ ихъ осуществленію, это не зависитъ ни отъ какихъ новыхъ мотивовъ и ни отъ чего другого, кромѣ чистой энергіи самоопредѣленія или, что то же, свободы. Искать новыхъ мотивовъ въ объясненіе того, почему наше *я*, особенно въ невинномъ состояніи и потомъ по паденіи въ процессѣ возрожденія, впервые склоняется на тѣ, а не на другіе мотивы, значило бы, во-первыхъ, стараться доказать напередъ уже предзанятое положеніе, что свобода невозможна, во-вторыхъ—стараться совершенно напрасно.

Искать для свободы новые мотивы, сверхъ потребностей человѣческой природы и въ томъ числѣ нравственной, искать т.-е. новой силы, которая бы наклоняла наше *я* съ необходимостію на сторону добра и зла, значило бы, сказали мы, напередъ отрицать свое *я*, какъ свободную силу. Одно изъ двухъ: или есть свободная нравственная сила, и тогда она должна быть мыслима внѣ всякихъ мотивовъ, съ необходимостію *вынуждающихъ* ее на добро или зло; или нѣтъ такой силы,—и тогда необходимо искать эти *принудительные* мотивы, но вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо отрицать какъ

добро и зло въ мірѣ, такъ и отвѣтственность за нихъ [1]).

Но это исканіе и отрицаніе было бы напрасно. Во всемъ томъ, что исходитъ отъ нашего *я* въ видѣ намѣреній и дѣйствій, наше самосознаніе ясно различаетъ, вызваны ли эти намѣренія и дѣйствія какимъ-либо внутренно непреодолимымъ мотивомъ, за который мы не чувствуемъ себя отвѣтственными, или этотъ мотивъ находился въ нашей власти. Дальше этого различенія наше самосознаніе идти не можетъ; ибо кромѣ опредѣленныхъ мотивовъ съ одной стороны, и нашего *я* съ другой, оно никакихъ другихъ факторовъ нашихъ намѣреній и дѣйствій не знаетъ. Искать же за нашимъ *я*—другое *я*, скрытое отъ перваго, сильнѣйшее его и нудящее его къ извѣстной рѣшимости, значило бы искать невозможнаго, такъ какъ раздвоеніе *само*сознанія было бы уничтоженіемъ его. Съ другой стороны, все то, что исходитъ отъ нашего *я* въ видѣ нашихъ намѣреній и дѣйствій, всегда и непосредственно соединено въ нашемъ сознаніи съ такимъ или другимъ, но всегда *невольнымъ* движеніемъ нравственнаго чувства, т.-е. съ невольною, вынужденною оцѣнкою ихъ нравственнаго достоинства или недостоинства, съ невольнымъ вмѣненіемъ ихъ именно нашему *я* и ничему дру-

---

[1]) Безсознательное, кажется, отрицаніе радикальной противоположности между добромъ и зломъ слышится въ профессорѣ Московскаго Университета М. С. Корелинѣ († 5 Янв. 1899 г.), котораго весьма симпатичными чертами характеризуетъ товарищъ его по Университету, тоже глубокоуважаемый профессоръ В О. Ключевскій „Зло не можетъ быть“, такія мысли приписываются г. Карелину, „ни своею цѣлью, ни своимъ источникомъ, оно не рождается само изъ себя, а *возникаетъ изъ неумѣлаго обращенія съ добромъ* (курсивъ мой). Потому оно—не вѣчное бѣдствіе человѣчества, а только временное затрудненіе... Надобно не злиться на зло, а переработывать его въ добро“, — какъ будто изъ зла можно сдѣлать добро. („Вопросы Философіи и Психологіи“, книга 46, Январь—Февраль, стр. XIII).

гому. Всякому, вѣроятно, случалось наблюдать за собою, какою иногда нежелательною и незванною помѣхою это чувство вторгается въ естественный ходъ нашихъ желаній, намѣреній и дѣйствій и этимъ своимъ характеромъ невольности и независимости отъ насъ заставляетъ насъ актъ рѣшимости на доброе или злое вмѣнять именно нашей, только отъ насъ и ни отъ чего другого независимой, инициативѣ, какъ бы намъ ни хотѣлось отклонить отъ себя отвѣтственность за нее. Короче: *безусловная невольность* движеній *нравственнаго чувства и безусловная свобода нашей рѣшимости* на добро или зло *суть два соотносительныя явленія и вмѣстѣ понятія*, изъ которыхъ одно не можетъ быть ни сознаваемо, ни мыслимо безъ другаго, подобно тому, какъ напр. холодъ и тепло не могутъ ни ощущаться, ни быть мыслимыми одинъ безъ другого. Не будь невольнаго чувства отвѣтственности за наши намѣренія, невозможна была бы и мысль о нашей свободѣ,—и наоборотъ: не будь свободы въ отношеніи къ добру или злу, невозможна была бы и невольность чувства отвѣтственности за добро и зло. Такова самая природа нашего сознанія и мышленія [1]).

Вникая ближе въ характеръ внутренней оцѣнки нашихъ намѣреній и дѣйствій, совершающихся въ насъ

---

[1]) Нитцше: „За твоими чувствами и мыслями стоитъ могучій повелитель, невѣдомый мудрецъ, его имя: самъ“ (Also. s Z. ч. 1, стр. 46—48): къ удивленію этотъ *самъ* у Нитцше оказывается не духомъ, не сущностію духа вмѣстѣ со свѣтомъ разумнаго сознанія, а—физіологическимъ субстратомъ, тѣломъ (въ обширномъ смыслѣ слова) человѣка (Стр. 134, Декабрьская книжка „Новый Путь“, за 1903 г.). Этотъ таинственный *самъ* и есть энергія самоопредѣленія, въ которой коренится и воля и ея мотивъ—чувство и сознаніе того и другого

И у Канта, отрицающаго всякое участіе и всякаго чувства въ дѣлѣ нравственности и слѣдовательно свободы, чистой воли, вырвалась однакоже такая, близко отвѣчающая моей мысли, фраза: свобода есть несомнѣнно ratio essendi моральнаго закона, а моральный законъ ratio cognoscendi свободы (Христ. Чтеніе за Апрѣль 1905 г., стр. 478).

подъ вліяніемъ нравственнаго чувства, мы не можемъ не признать, что его одобренія или порицанія относятся не къ этимъ отдѣльнымъ намѣреніямъ и дѣйствіямъ, а къ той первопричинѣ, отъ которой онѣ зависятъ, т.-е. къ тому, что мы сознаемъ какъ свое *я*: отдѣльныя намѣренія и дѣйствія составляютъ только поводъ, по которому наше *я* со всѣмъ его внутреннимъ содержаніемъ получаетъ такую или другую оцѣнку въ нашихъ собственныхъ глазахъ.

Первымъ, въ формальномъ отношеніи существеннымъ признакомъ достоинства и недостоинства этого *я* является именно то: есть ли оно—это наше *я*,—что-нибудь само по себѣ, есть ли оно дѣйствительно самостоятельная, свободная сила, сама создающая свое внутреннее настроеніе,—или оно есть только пассивная арена, на которой совершается психологическая переработка и практическая взаимная борьба независимыхъ отъ него внѣшнихъ вліяній? Насколько въ первомъ случаѣ возвышается чувство достоинства, а вмѣстѣ и отвѣтственности человѣческой личности,—становятся понятными усилія лучшихъ людей всѣхъ вѣковъ выдти самимъ и вывести другихъ изъ рабской зависимости отъ слѣпыхъ силъ природы или изъ-подъ позорнаго пассивнаго подчиненія безчеловѣчной тиранніи,—настолько во второмъ въ нашихъ глазахъ теряется всякое достоинство человѣческаго существа, приравниваемаго въ этомъ случаѣ къ безсловесному животному или къ бездушной вещи, а съ этимъ теряется смыслъ и всей исторіи человѣчества [1]).

[1]) Динамическое и механическое мировоззрѣніе—вотъ два противоположныхъ полюса, изъ которыхъ первое, какъ предполагающее безусловную духовную силу во всемъ мірозданіи, существенно сродно съ христіанскимъ, второе радикально противоположно ему. Наилучшимъ и, если имѣть въ виду нашу свѣтскую литературу со времени шестидесятыхъ годовъ прошлаго столѣтія, старѣйшимъ и долго почти единственнымъ борцомъ и представителемъ перваго мировоззрѣнія нельзя не признать

Отсюда понятно, почему величіе и независимость энергіи нашего *я* даже въ томъ случаѣ, когда онѣ выражались въ безпримѣрныхъ злодѣйствахъ, внушаетъ къ себѣ нѣкоторое невольное уваженіе; и наоборотъ самыя высокія въ нравственномъ отношеніи качества и предрасположенія, коль скоро они являются болѣе естественнымъ или наслѣдственнымъ, чѣмъ самостоятельно пріобрѣтеннымъ достояніемъ, теряютъ въ нашихъ глазахъ значительную долю своего достоинства.

Такое непререкаемое свидѣтельство нравственнаго чувства въ пользу нравственной свободы человѣка подтверждается и другими фактами самонаблюденія. Какъ бы ни пріятна была для насъ какая-нибудь внутренняя или внѣшняя дѣятельность, какъ бы ни сильны были мотивы и какъ бы они ни увлекали насъ къ этой дѣятельности, все же она невозможна и не сознается нами безъ нашего соизволенія на эти мотивы и безъ нѣкотораго, хотя бы самаго легкаго *усилія* или *инициативы* съ нашей стороны, которыя мы всякій разъ и сознаемъ и чувствуемъ, какъ при внутренней напр. разсудочной работѣ, такъ и во всякой практической дѣятельности,

---

г Эльпе (Л. К Попова), въ „научныхъ письмахъ“ „Новаго Времени“ истинно научно и строго послѣдовательно указывающаго на „цѣлесообразность“, „разумность“, „активность“, „психичность“ жизни природы вообще. Въ послѣднее время (это пишется въ Августѣ 1899 г.) къ г. Эльпе стали примыкать въ нашей свѣтской литературѣ новые динамисты, какъ напр профессоръ Тихомировъ въ статьѣ: „Живое вещество и клѣтка“ въ журналѣ „Естествознаніе и Географія“. По поводу этой статьи г Эльпе указываетъ на опытъ Пенарда и говоритъ „Гипотезы, претендующія объяснять жизнь одними физико-химическими процессами, страдаютъ общимъ недостаткомъ:—устраняютъ „элементъ активности“... Между тѣмъ не только у высшихъ животныхъ мы видимъ ясно проявляемую волю, мы видимъ подобіе этой воли повсюду *въ живомъ веществѣ вообще*. Изъ разсмотрѣнія разныхъ біологическихъ явленій оказывается, что никакой игрой случайныхъ механическихъ силъ нельзя объяснить тѣ соотношенія, гдѣ каждый шагъ цѣлесообразенъ и все строго опредѣляется требованіями природы организма, *его внутреннимъ психическимъ импульсомъ*... („Церк. Вѣстн.“, 1899 г. № 32, стр. 1167).

и отъ которыхъ зависитъ начало этой дѣятельности. Гдѣ такого самодѣятельнаго усилія или инициативы и соизволенія съ нашей стороны вовсе не сознается, также тамъ нѣтъ ни сознанія, ни отвѣтственности за наши намѣренія и дѣйствія, ни слѣдоват. свободы,—тамъ нѣтъ мѣста и свидѣтельству совѣсти, если только отсутствіе энергіи въ этихъ невольныхъ психическихъ процессахъ и внѣшнихъ движеніяхъ не есть опять свободно созданное дѣло. На основаніи такихъ фактовъ самонаблюденія мы имѣемъ право утверждать, что человѣкъ, его *я* есть *(самъ) единственная нравственная причина его дѣйствій какъ добрыхъ*, т.-е. согласныхъ съ нравственнымъ закономъ и одобряемыхъ совѣстію, *такъ и злыхъ*, т.-е. противныхъ нравственному закону и порицаемыхъ совѣстію,—другими словами: *Человѣкъ есть положительная сила*, энергія *самоопредѣленія въ отношеніи къ добру или злу*, или, что то же, есть *нравственно-свободное существо*, есть *Лицо* [1]).

---

[1]) „Иное есть дѣйствованіе, иное способное дѣйствовать, иное—дѣло и иное—дѣйствующій Дѣйствованіе есть дѣятельное и существенное движеніе естества Способнымъ дѣйствовать называется самое естество, отъ котораго происходитъ дѣйствованіе Дѣло есть произведеніе дѣйствованія. *Дѣйствующій есть тотъ, кто приводитъ въ дѣйствіе свою силу*, или—есть *лице*“ [(ἐνεργῶν δὲ ὁ κεκρυμένος τῇ ἐνεργείᾳ, ἤτοι ἡ ὑπόστασις (sive persona)]. Это разсужденіе св Іоанна Дамаскина по поводу различенія между понятіями *естества* и *лица* относительно единства лица въ Іисусѣ Христѣ при двухъ природахъ или естествахъ въ Немъ Но оно вполнѣ примѣнимо къ различенію *я*, какъ лица, какъ энергіи самоопредѣленія, *отъ воли или хотѣній естественныхъ ли или свободно пріобрѣтенныхъ*. (См. De fide orthod. Lib. III, c III. Patr Curs. compl. t. XCIV, p 992 См. „Православный Собесѣдникъ“, 1890 г., Апрѣль, статья: теологія социніанъ стр. 423)

Въ № 5 журнала „Вѣра и Разумъ“ за 1905 г., на стр 192, г. А. Матвѣевъ такъ резюмируетъ свой рефератъ ученія *о личности* (сочин С. Piat: La personne humaine, Paris, 1897 г.). „личность есть единый, тожественный, сознательный, мыслящій, дѣятельный, свободный и отвѣтственный субъектъ“. Въ этомъ рефератѣ *основаніемъ свободы считается сознаніе отвѣтственности*, а субстратомъ свободы таинственный агентъ—наше *я*. По моему свобода тоже есть дѣйствительно *тайна*, таинствен-

21. Чѣмъ объясняется недостаточная ясность сознанія нравственной свободы? Различныя ея состоянія.

Недостаточная ясность сознанія нравственной свободы объясняется: во-первыхъ тѣмъ, что при быстротѣ и слитности психологическихъ процессовъ, увеличивающихся по мѣрѣ накопленія желаній и соображеній о средствахъ и результатахъ ихъ удовлетворенія, для самонаблюденія трудно уловить тотъ моментъ рѣшимости или акта самоопредѣленія, когда онъ приближается къ концу и состоитъ въ окончательномъ возбужденіи воли къ дѣйствованію, въ передачѣ ей инициативы, въ сообщеніи одному изъ мотивовъ или желаній той опредѣленности, которая дѣлаетъ его рѣшительнымъ хотѣніемъ, способнымъ перейти въ самое дѣло,—все равно: будетъ ли это умственная, теоретическая, или практическая дѣятельность.

Во-вторыхъ, недостатокъ этой ясности объясняется тѣмъ, что съ младенчества пріучаясь дѣйствовать, хотя самостоятельно и свободно, но безъ отчета и сознанія какъ этой свободы, такъ и соединенныхъ съ нею дви-

---

ная энергія самоопредѣленія, неотдѣлимаго отъ самосознанія. Но это *я*,—я называю не *личностію*, а *лицемъ*; подъ личностію же разумѣю болѣе частное понятіе лица человѣческаго и притомъ лица, охарактеризованнаго уже специфически ему только свойственными, естественными или нажитыми, психическими и физіологическими качествами

„Сущность личности", говоритъ г М. Олесницкій, „состоитъ въ томъ, что она есть бытіе *отъ себя и для себя*, что она—исходное начало своей жизни,—и цѣль ея заключается въ самой себѣ, словомъ,—что она сама себя обусловливаетъ". („Исторія нравственности", Кіевъ, 1882 г, часть I, стр. 327 „Вѣра и Разумъ", № 16, 1901 г. Августъ. „Къ вопросу о непротивленію злу" г. К Григорьева, стр. 289) Это опредѣленіе личности характеризуетъ ли ее чѣмъ-либо отличнымъ отъ всякаго другого живого существа, изъ которыхъ ни одно, какъ и человѣкъ, не имѣетъ въ себѣ, строго говоря, ни начала и источника своей жизни, ни—послѣдней цѣли существованія?

женій нравственнаго чувства, и въ возрастномъ состояніи не всякій успѣваетъ развить въ себѣ ту ясность самонаблюденія и отличенія вольныхъ внутреннихъ движеній отъ невольныхъ и сохранить ту чистоту и силу нравственнаго чувства, безъ которыхъ невозможно и ясное сознаніе нравственной свободы.

Наконецъ, разсматриваемое явленіе объясняется преимущественно тѣмъ, что свобода или энергія самоопредѣленія въ чистомъ ея видѣ, какъ еще не отожествленная болѣе или менѣе съ добрыми или злыми наклонностями, въ возрастномъ состояніи человѣка, когда онъ способенъ къ болѣе ясному и отчетливому самосознанію, не существуетъ. Свободныя намѣренія и дѣйствія, какъ бы ни были они мало сознательны и слабы въ дѣтскомъ и послѣдующихъ возрастахъ, однажды состоявшіяся въ насъ, не остаются безъ послѣдствій для ясности сознанія свободы и нравственнаго чувства. Каждымъ актомъ самоопредѣленія наше *я* чѣмъ дальше, тѣмъ больше уничтожаетъ свое нравственное безразличіе, даетъ себѣ опредѣленіе, облекаетъ, такъ-сказать, себя въ извѣстныя опредѣленныя качества, которыя, смотря по ихъ нравственному достоинству, возвышаютъ или убиваютъ энергію и самаго нравственнаго чувства, а съ нимъ и сознанія своей отвѣтственности за нихъ, или, что то же, своей свободы, хотя съ христіанской точки зрѣнія и нельзя сказать, чтобы возможность этого сознанія когда-либо въ немъ исчезла.

Съ этой точки зрѣнія для нравственной свободы человѣка представляется три возможныхъ состоянія.

Во-первыхъ,—состояніе свободы, которое мы могли бы назвать *формальнымъ*, т.-е. такое состояніе человѣка, когда онъ способенъ съ одинаковою легкостію какъ къ добру, такъ и ко злу, когда онъ еще или не связалъ себя никакимъ актомъ добра и зла, или когда образо-

вавшіяся въ немъ доброе и злое настроенія имѣютъ одинаковую степень силы и вліянія на его свободу. Первое состояніе мыслимо въ человѣкѣ въ первый моментъ его существованія въ раю, тотчасъ по сотвореніи; второе—въ процессѣ возрожденія изъ падшаго состоянія подъ вліяніемъ евангельскаго благовѣстія, когда призываемый ко Христу силою христіанской благодати поставляется, какъ выражается преосвящ. Θеофанъ, „на точкѣ безразличія между добромъ и зломъ", или когда онъ „стоитъ точно между двумя распутіями и ему предлежитъ рѣшительный выборъ" [1]).

Во-вторыхъ,—состояніе свободы, которое можно назвать *реальнымъ*, и притомъ въ двухъ противоположныхъ видахъ, въ видѣ реально—*зломъ* и реально—*добромъ*. Первый видъ реальной свободы представляется состояніемъ паденія, когда человѣкъ, опредѣливъ себя, какъ это было въ раю, въ пользу зла и продолжая грѣшить по изгнаніи изъ рая, болѣе и болѣе затруднялъ для себя нормальное нравственное развитіе, и его свобода или энергія самоопредѣленія, воплощаясь болѣе и болѣе въ безнравственныхъ хотѣніяхъ и дѣйствіяхъ, становилась естественно болѣе сильною въ зломъ, чѣмъ въ добромъ направленіи, и дѣлала для себя невозможнымъ поворотъ въ противоположную сторону безъ особенной божественной помощи. Второй видъ реальной свободы, т.-е. реально-доброй, представляется состояніемъ дѣйствительнаго возрожденія по обращеніи ко Христу Спасителю, когда вѣрующій, получивъ по вѣрѣ дары оправданія и освященія въ таинствахъ, съ помощію Божественной благодати болѣе и болѣе побѣждаетъ слѣды врожденныхъ ему или пріобрѣтенныхъ имъ

[1]) „Путь ко спасенію" краткій очеркъ аскетики, соч еп Θеофана. Изд 3-е, 1875 г., стр 138—139.

до обращенія злыхъ наклонностей и дѣлаетъ для себя все менѣе возможнымъ поворотъ въ противоположное состояніе [1]).

Наконецъ,—состояніе свободы, которое можно назвать *идеальнымъ* опять въ обоихъ его видахъ: идеально-*добромъ* и идеально-*зломъ*. Это такое состояніе свободы, которое въ Священномъ Писаніи называется *рабствомъ* или *правдности* (Римл. 6, 18), или *грѣху* (Іоан. 8, 34), когда т.-е. воплощеніе свободы въ нравственно-добромъ или зломъ характерѣ становится до того полнымъ и всестороннимъ, что поворотъ въ противоположное состояніе представляется уже безусловно невозможнымъ. Такое состояніе нравственной свободы съ нравственною, ничѣмъ непобѣдимою болѣе, необходимостію ученіемъ церкви предполагается въ состояніи съ одной стороны—добрыхъ ангеловъ, равно какъ и святыхъ людей, и съ другой—злыхъ ангеловъ и нераскаянныхъ грѣшниковъ въ загробной жизни, послѣ славнаго явленія міру Спасителя и послѣдняго суда Христова.

Само собою разумѣется, что и въ реальномъ и въ идеальномъ состояніи свободы, не говоря уже о формальномъ, какъ ни различны между собою эти состоянія, сознаніе ея, какъ ни отъ кого и ни отъ чего независящей энергіи самоопредѣленія, не можетъ исчезнуть изъ человѣческаго самосознанія; ибо, въ чемъ бы и до какой бы степени эта свобода ни воплотилась, сущность нашего *я* всегда остается съ формальной стороны одна и та же. Опредѣливъ себя даже всецѣло въ добрѣ или злѣ, энергія самоопредѣленія или, что то же, наше *я* не перестаетъ быть субъектомъ этой энергіи, который всѣ свои качества, какъ бы ни были они неизмѣнны, считаетъ своими, т.-е. ему принадлежащими.

---

[1]) См. III главу II части, сего изданія.

надъ которыми, слѣдовательно, онъ считаетъ себя имѣющимъ власть, хотя эта власть въ дѣйствительности можетъ сдѣлаться чистою иллюзіею. А она можетъ сдѣлаться такою иллюзорностію не въ формальномъ, конечно, а въ реальномъ и особенно идеальномъ состояніи свободы. Если въ обоихъ этихъ состояніяхъ она воплотила себя въ добрѣ, то это будетъ не пониженіемъ, а возвышеніемъ ея достоинства въ нравственномъ отношеніи. Но иное дѣло, если она воплотила себя не въ добрѣ, а во злѣ. Въ этомъ случаѣ, по мѣрѣ осуществленія свободы въ этомъ направленіи, самое нравственное чувство можетъ быть или ослаблено, или совсѣмъ заглохнуть въ человѣкѣ и въ такомъ видѣ оставаться дотолѣ, пока слово благовѣстія о Христѣ на землѣ или новое явленіе самого Христа Спасителя, во славѣ по воскресеніи умершихъ, не оживитъ его. И при такомъ слабомъ раскрытіи нравственнаго чувства или при совершенномъ бездѣйствіи его человѣкъ будетъ, конечно, считать себя свободнымъ и будетъ различать добро отъ зла, но эта свобода болѣе и болѣе будетъ терять въ немъ характеръ нравственной и самыя понятія добра и зла будутъ получать такое содержаніе, для котораго вовсе не требуется нравственнаго чувства. Это будутъ, по выраженію апостола, *рабы тлѣнія*, которые между тѣмъ будутъ другимъ *возвѣщать свободу* (2 Петр. 2, 19), которые, какъ говоритъ пророкъ Исаія, *тьму* называютъ *свѣтомъ и свѣтъ тьмою, добро—зломъ* и *зло—добромъ* (Исаіи 5, 20). При такомъ нравственномъ состояніи естественно будутъ разсуждать о всякихъ видахъ свободы, только не о нравственной, и о всякихъ принципахъ нравственности, только не о тѣхъ, которые находятъ одобреніе нравственнаго чувства. Нравственное чувство мы уже разъ называли тѣмъ *свѣтильникомъ* или окомъ *души*, о которомъ Спаситель

говорилъ, что „если этотъ свѣтильникъ погаснетъ въ человѣкѣ, или если это око потеряетъ свою чистоту, или даже само превратится въ мракъ, сдѣлается тьмою, то какова же будетъ тьма въ человѣкѣ“ (Мато. 6, 22—23)? Ясное сознаніе нравственной свободы возможно только при нормальной нравственной жизни, подобно тому, какъ только исполняющій волю Отца небеснаго, по словамъ Спасителя, можетъ узнать и о томъ, отъ Бога ли Онъ посланъ былъ или Самъ отъ Себя говорилъ (Іоанн. 7, 17) [1]).

22. Отвѣтъ на нѣкоторыя возраженія противъ существованія свободы.

Говорятъ, что если свобода человѣка, или его духовная энергія, опредѣляя себя къ добру или злу, въ виду нравственнаго закона, сама ничѣмъ не опредѣляется, — то ея дѣйствія суть чистый произволъ, случайность. Одно изъ двухъ, говорятъ, или свободныя дѣйствія имѣютъ достаточную причину, — и тогда они необходимы, и свободы не существуетъ; или они не имѣютъ такой причины, — и тогда они безпричинны, случайны, слѣдовательно, не логичны, не разумны. Да, если къ свободнымъ дѣйствіямъ примѣнять разумъ или законъ причинности въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ примѣняется къ внѣшнимъ, матеріальнымъ движеніямъ, которыя тогда только и понятны вполнѣ, когда доказана ихъ необходимость, которыя то-есть только *потому и понятны, что они необходимы*, то такого закона или разума мы не найдемъ въ *свободныхъ*

[1]) „Вѣра и Разумъ“ (№ 12 и 13, 1900 г.) Въ статьѣ г. В. Лаврова: „о свободѣ воли человѣка съ нравственной точки зрѣнія“ излагается ученіе о свободѣ: формальной, реальной, идеальной, видимо послѣ близкаго знакомства съ моими лекціями, хотя въ ней и нѣтъ на нихъ ссылки.

дѣйствіяхъ. Жизнь духа не походитъ на движеніе нервныхъ матеріальныхъ частицъ, не подчиняется мѣрѣ, вѣсу и анализу, какимъ подчиняются движенія, наблюдаемыя внѣшними чувствами и матеріальными орудіями. Взвѣшивая, измѣряя и анализируя матеріальныя вещи, отыскивая непреложные законы въ исторіи духа человѣческаго, мы дѣлаемъ это не для того, чтобы заковать въ эти законы и самую свободу, и не потому, что намъ нравится эта машинность всего совершающагося и существующаго предъ нами: увидѣвъ такую машинность во всемъ мірѣ, мы отвернулись бы отъ нея съ ужасомъ. Намъ нужно знаніе этихъ непреложныхъ законовъ за тѣмъ, чтобы самимъ свободно распоряжаться ими или примѣняться къ нимъ для нашихъ, свободно избираемыхъ нами, цѣлей. Мы ищемъ необходимой причинной связи во всемъ существующемъ и потому, что, составляя сами для себя загадочную первопричину всѣхъ своихъ нравственныхъ дѣйствій, мы невольно предполагаемъ вездѣ такую же или высшую насъ свободную первопричину, которая бы помогла намъ разгадать самихъ себя и все насъ окружающее. Отрицать разумную причинность *свободныхъ* дѣйствій на томъ основаніи, что мы стремимся изъ всякой достаточной причины въ видимыхъ явленіяхъ и дѣйствіяхъ выводить ихъ *необходимость* или *отсутствіе свободы*, значитъ отрицать свободу на основаніи свободы. Единственно эта свобода, какъ сама ничѣмъ не вынуждаемая въ отношеніи къ добру и злу, и есть вполнѣ *достаточная причина* тѣхъ явленій и дѣйствій, за которыя человѣкъ сознаетъ и чувствуетъ себя, и только себя, отвѣтственнымъ въ своей совѣсти. Никакой другой причины *для такого рода дѣйствій* мыслить невозможно, не отказываясь отъ всякой логики [1]).

[1]) Для ученаго—логика, законъ достаточнаго основанія—все: т.-е.

Указываютъ, далѣе, на статистику, на постоянство извѣстныхъ нравственныхъ явленій въ родѣ человѣ-

все отрицаніе свободы, какъ достаточнаго основанія въ мірѣ идеальномъ, а безъ идеала къ чему и ученіе и все знаніе?

См. замѣчательную статью (фельетонъ) г Эльпе въ № 10555 „Новаго Времени“ ($\frac{21\text{ Іюля}}{3\text{ Августа}}$, 1905 г.) подъ заглавіемъ: „что говоритъ точная наука“? Она говоритъ именно то, что можетъ говорить христіанская философія.

См. статью г. Аскольда въ 70 и 71 книжкахъ „Вопросовъ Философіи и Психологіи“ за 1903 и 1904 г., подъ заглавіемъ: „Въ защиту чуднаго“. Въ ней подробнѣе раскрывается то, что я здѣсь излагаю,—именно понятія закономѣрности и причинности, въ примѣненіи какъ къ внѣшнему, матеріальному или феноменальному міру, такъ и къ внутреннему, психическому и нравственному, хотя собственно нравственнаго міра и сущности нашего я авторъ касается только мимоходомъ. (Но статья вообще заслуживаетъ особеннаго вниманія богослововъ и всѣхъ мыслящихъ христіанъ) —Онъ говоритъ собственно не о я, а о *единствѣ сознанія*, которому, т.-е *единству*, приписываетъ то, что я называю энергіею самоопредѣленія или духовною, живою силою.

Здѣсь же можно указать на „Новый курсъ психологіи проф Московскаго Университета *Л. М. Лопатина*“. Г-нъ А. Чемодановъ, резюмируя ученіе г Лопатина о свободѣ человѣческой воли („Вѣра и Разумъ“, № 15, 1904 г., стр 98—100), говоритъ: „Разъяснить неприложимость къ явленіямъ душевной жизни закона сохраненія энергіи не значитъ еще теоретически обосновать вопросъ о свободѣ воли. Проф Лопатинъ и даетъ именно *положительное обоснованіе* на достовѣрныхъ фактахъ внутренняго опыта Какъ извѣстно, англійская школа въ законахъ ассоціаціи идей видитъ *единственный двигатель* всѣхъ душевныхъ процессовъ. слѣдовательно фатализмъ служитъ неизбѣжнымъ постулятомъ этой школы (напр А Бэна) Но (по г. Лопатину) на ряду со стремленіемъ души къ прочнымъ сочетаніямъ между пережитыми состояніями, существуетъ въ душѣ и противоположное стремленіе, равносильное первому, *къ нарушенію раньше установившихся связей*, къ *перераспредѣленію представленій* (курсивъ г. Чемоданова, а выше мой). На этомъ основывается возможность бѣглыхъ или текучихъ ассоціацій, *совершенно свободныхъ отъ законовъ смежности и сходства* (тоже г. Чемоданова). Здѣсь проф. Лопатинъ блестяще раскрываетъ величайшую важность текущихъ ассоціацій въ общемъ строѣ психической жизни; только при ихъ наличности для человѣка возможны идеи о будущемъ, о возможномъ, о всеобщихъ истинахъ, о нашихъ практическихъ цѣляхъ; и на нихъ лишь зиждутся такія эмоціи, какъ ожиданіе, страхъ и надежда. „Но текучій характеръ нашихъ идейныхъ сочетаній есть *порожденіе нашей собственной воли* (курсивъ г. Чемоданова). Мы сами вызываемъ пестрые ряды смѣняющихся представленій, и знаемъ объ этомъ, и знаемъ, зачѣмъ ихъ вызвали“ Слѣдовательно, фактъ существованія таковыхъ идей равносиленъ утвержденію факта свободы человѣческаго

ческомъ, каковы: число убійствъ, воровства, разводовъ, даже писемъ и тому подобныхъ дѣйствій, которыя, еслибы были свободными, то, говорятъ, не подчинялись бы съ такою точностію математически-непреложнымъ, напередъ вычисляемымъ, цифрамъ. Но та же статистика сама постоянно замѣчаетъ, что, при *измѣненіи* извѣстныхъ и *преимущественно соціальныхъ* условій, непремѣнно замѣчается измѣненіе и въ цифрахъ нравственныхъ явленій; а на эти *культурныя* и *соціальныя* измѣненія кто же опять вліяетъ, какъ не самъ человѣкъ, слѣдовательно, отъ него же исходящая, свободная инициатива?

Скажутъ: свобода въ такомъ случаѣ есть просто чудо? Да; она есть, если угодно, не только чудо, но чудо изъ чудесъ, которымъ и для котораго совершены всѣ физическія чудеса, начиная отъ сотворенія міра и до воскресенія Спасителя и ниспосланія Имъ Святаго Духа,—чудеса, имѣвшія цѣлію или дать возможность истинно-свободному и вмѣстѣ блаженному человѣческому существованію, или эту свободу, нами порабощенную злу, освободить отъ этого рабства и снова сдѣлать насъ способными къ истинной, вѣчной жизни [1]).

мышленія, а такъ какъ наша практическая дѣятельность есть реализація того, что мы думаемъ (? это мой знакъ вопроса), то свобода и въ нашихъ дѣйствіяхъ въ извѣстной сферѣ есть такой же достовѣрный фактъ“

[1]) („Вѣра и Разумъ“, № 10, Май—книжка вторая, 1903 г, стр. 418—419: окончаніе статьи г. А. Орлова: „Ученіе Канта объ антиномизмѣ чистаго разума“): „Нельзя признать основательнымъ то общее возраженіе противъ допущенія свободы, что признаніе ея равносильно отрицанію закона причинности. Не трудно замѣтить, что тутъ смѣшивается общее понятіе причинности съ болѣе узкимъ по объему понятіемъ физической причинности. Законъ причинности обозначаетъ лишь ту истину, что всякое дѣйствіе предполагаетъ силу, достаточно могущественную, чтобы произвести его. Но сила эта можетъ безконечно-различнымъ образомъ проявляться въ различныхъ формахъ бытія Поэтому нѣтъ ничего логически-немыслимаго въ томъ, если въ нашей волевой жизни эта причинность проявляется

Говорятъ наконецъ: если уже вы касаетесь понятія о Богѣ, какъ всемогущемъ Существѣ, не имѣющемъ никакихъ границъ для своей вседѣйственной силы, то согласитесь, что вы не можете допустить нравственную силу самоопредѣленія въ человѣкѣ, какъ ни отъ кого и ни отъ чего не зависящую? Вѣдь такая энергія самоопредѣленія составляетъ прямое ограниченіе вседѣйственности, всемогущества Божія?

Но такъ разсуждать значитъ не допускать ни *личнаго Творца* міра, ни *личнаго творенія*,—словомъ: не допускать понятія о лицѣ. Мы уже видѣли, что *сущность человѣка, какъ лица, заключается въ силѣ его самоопредѣленія, неотдѣлимой въ его сознаніи отъ нравственнаго чувства:* онъ есть потолику лице или *я*, поколику сознаетъ себя не только отличнымъ отъ своихъ хотѣній, знаній и чувствованій, но и можетъ дѣлать ихъ объектомъ для себя, и потолику имѣетъ это сознаніе и власть, поколику объ этомъ свидѣтельствуетъ ему независящее отъ него его нравственное чувство. Не будь въ немъ этого *я*, не только какъ центра сознанія, но и какъ энергіи, дѣйствующей въ самомъ сознаніи, какъ силы самоопредѣленія по отношенію ко всѣмъ

въ формѣ, совершенно не похожей на физико-механическую причинность, господствующую во внѣшнемъ мірѣ. Правда, мы не можемъ вполнѣ уяснить себѣ сущность нашей творческой силы,—причины нашихъ волевыхъ явленій, но „если ясность полагать масштабомъ истины и логическую понятность условіемъ реальной возможности, то что останется отъ нашего познанія? На сколько понятна для насъ *сущность* какой угодно вещи, какой угодно физической силы, происхожденіе дѣйствія изъ причины, наше собственное „я“, наше собственное мышленіе?.. (Wichert. Nothwendigkeit und Freiheit. Zeitschrift für Philos. 1888 г., 93. Band 33 р.). Говорятъ, что воля, какъ творческая причина нашихъ дѣйствій, есть чудо. Да, чудо, если чудесными называть всѣ явленія, которыя не могутъ быть объяснены извѣстными намъ физико-механическими причинами; но съ точки зрѣнія такого понятія о чудѣ—чудесныхъ явленій окажется едва ли не больше, чѣмъ естественныхъ, хотя съ точки зрѣнія болѣе широкаго понятія объ естественной причинности эти явленія представляются вполнѣ мыслимыми“.

возникающимъ въ сознаніи душевнымъ образованіямъ,— его душевный организмъ былъ бы не его организмомъ, а безличною ареною стихій внѣшняго міра, процессомъ чуждой для него жизни, въ которой конечно нѣтъ мѣста никакой свободѣ. Точно такъ же и Богъ, какъ личное Существо, есть не только всемогущая или вседѣйственная *сила*, но и *личное я*, которое отличаетъ себя отъ своей силы, дѣлаетъ ее объектомъ для себя и владѣетъ ею, слѣдовательно полагаетъ ей и границы и мѣру, однимъ словомъ: есть не физическая, а нравственная сила самоопредѣленія и только въ этомъ смыслѣ духъ. Но нравственное чувство въ человѣкѣ, какъ независимое отъ него, вынуждаетъ его сознавать себя ни отъ чего независимымъ только въ своемъ самоопредѣленіи по отношенію *къ нравственному закону*, въ своемъ *нравственномъ развитіи*, но не въ своемъ *физическомъ бытіи и его условіяхъ*, среди которыхъ совершается это нравственное развитіе. Человѣкъ очень хорошо сознаетъ, что не самъ онъ далъ себѣ бытіе, нравственное чувство и нравственный законъ, не самъ онъ далъ себѣ и всѣ свои потребности, равно какъ и міръ, среди которыхъ онъ призванъ къ ихъ удовлетворенію. Если въ чемъ онъ отъ себя самого вполнѣ зависитъ, то это— только въ такомъ или другомъ отношеніи своемъ къ этимъ потребностямъ и къ этому міру подъ контролемъ нравственнаго чувства [1]). Короче: человѣческая личность сознаетъ себя независимою только въ актахъ своей свободы, въ нравственныхъ своихъ проявленіяхъ, но не въ своемъ бытіи и не въ условіяхъ, которыми независимо

[1]) Сочиненіе г В. Несмѣлова: „Наука о человѣкѣ“ (томъ I. Казань, 1898 г), проникнуто, можно сказать, мыслію о человѣкѣ, какъ о существѣ, въ которомъ абсолютное содержаніе его личности (нравственная свобода), и механическая природа тѣхъ условій, въ которыхъ дѣйствительно живетъ человѣкъ, взаимно отрицаютъ другъ друга (см. наприм. стр 343)

отъ него обставлено со всѣхъ сторонъ и изъ предѣловъ которыхъ не можетъ выступить проявленіе его свободы. Въ Божественной [1]) же Личности и бытіе и дѣйствованіе и всѣ законы этого дѣйствованія безусловно зависятъ отъ Нея самой, но не какъ отъ слѣпой, вседѣйствующей физической силы, а какъ отъ самосознающей и самоопредѣляющейся, слѣдовательно, какъ отъ свободной и потому нравственной, духовной, личной. Если мы не въ состояніи ясно мыслить, какъ это *самоопредѣленіе* или *самоограниченіе* Божества обнаруживается по отношенію къ непостижимой *внутренней* жизни Божества, за то мы вынуждены мыслить самоограниченіе или самоопредѣленіе Бога *по отношенію къ міру*, который есть не безпредѣльное, а ограниченное бытіе и какъ ограниченное, не имѣетъ само по себѣ ничего общаго съ безпредѣльнымъ. Если Богу было благоугодно создать міръ съ опредѣленными качествами, какъ относительно самостоятельное, отдѣльное отъ Него по своей ограниченности бытіе, то это значитъ, что Ему благоугодно было Своей вседѣйствующей силѣ *положить извѣстныя условія дѣятельности и дать извѣстный опредѣленный способъ дѣйствія по отношенію къ этимъ условіямъ*. И если въ этомъ мірѣ Ему благоугодно было создать живыя, личныя существа съ нравственною потребностію, въ силу которой они сами должны создать свое нравственное достоинство и опредѣлить нравственно свою личность собственною, ни отъ кого независящею

[1]) Это положеніе отъ словъ „Въ Божественной же“ и до конца періода буквально повторяется въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“, въ статьѣ: „Теодицея Лейбница Разсужденіе о благости Божіей, свободѣ человѣческой и началѣ зла“ г К Истомина, въ примѣчаніи къ мнѣнію Лейбница относительно предестинатовъ. Въ этомъ примѣчаніи г. Истоминъ вышеприведенными моими словами, не показывая, откуда онѣ имъ заимствованы, думаетъ рѣшить древній, и въ новое время различно рѣшаемый, вопросъ. на чемъ основывается безусловное значеніе нравственности? (См. „Вѣра и Разумъ“, № 14, 1889 г., стр. 52—53).

силою самоопредѣленія, то и Его собственная вседѣйственная сила должна обнаруживаться по отношенію къ этимъ существамъ, какъ сила нравственная, признающая ихъ личную самостоятельность и, слѣдовательно, сохраняющая ихъ силу самоопредѣленія. Это свободное самоопредѣленіе Божества не только не есть противорѣчіе безпредѣльному всемогуществу Божества, а напротивъ, есть наилучшее доказательство Его Личности, не только какъ свободной, но и какъ истинно всемогущей, которая сама *владѣетъ* своимъ всемогуществомъ и слѣдовательно *не вынуждена съ необходимостію дѣйствовать, какъ эта безпредѣльная сила*, а дѣйствуетъ, какъ сила *нравственная*, т.-е. какъ сила *самоопредѣленія*, какъ сила, ограничивающая или опредѣляющая себя, или какъ свобода, полагающая себѣ предѣлы и уважающая ихъ, какъ свое собственное нравственно-доброе твореніе. Излишне уже говорить о томъ, что Богъ есть не только всемогущая воля, но и безпредѣльная любовь, а тамъ, гдѣ безпредѣльная любовь полагаетъ себѣ границы, тамъ и всемогущая сила не захочетъ преступить ихъ.

23. Ученіе Свящ. Писанія о нравственной свободѣ человѣка.

Божественное Откровеніе, обращающееся не къ наукѣ и не къ однимъ ученымъ, а къ общечеловѣческому сознанію, не имѣетъ нужды разъяснять и логически формулировать то, о чемъ каждому свидѣтельствуетъ его совѣсть. Оно нигдѣ не называетъ свободу человѣка ни нравственною, ни тѣмъ менѣе формальною, реальною или идеальною. Оно не столько говоритъ о свободѣ человѣка вообще, сколько повсюду предполагаетъ ее, какъ фактъ, самъ собою доступный непосредственному сознанію человѣка. При всемъ томъ есть и

въ Свящ. Писаніи достаточно основаній утверждать какъ то, что а) человѣкъ былъ формально свободенъ до паденія и обладаетъ такою же свободою въ процессѣ возрожденія (именно въ актѣ *обращенія*), такъ и то, что б) въ состояніи паденія его свобода порабощена злу, в) надъ которымъ, напротивъ, въ состояніи возрожденія въ христіанинѣ она призвана торжествовать полную побѣду.

а) Сознаніе человѣкомъ своей формальной свободы въ невинномъ состояніи прежде, чѣмъ онъ самодѣятельно опредѣлилъ себя въ нравственномъ или противонравственномъ направленіи, необходимо предполагается, какъ первый исходный пунктъ его нравственной самодѣятельности. Положительная заповѣдь, данная первому человѣку въ раю, должна была только содѣйствовать этому сознанію. Свобода сознается, какъ мы видѣли, не иначе, какъ вмѣстѣ съ сознаніемъ границы, положенной для нея въ невольныхъ движеніяхъ нравственнаго чувства. Божественная же заповѣдь, какъ данная отвнѣ и вполнѣ совпадающая съ естественною границею нравственной природы человѣка, окончательно открывала этой свободѣ или человѣческому *я* полную возможность какъ наиболѣе яснаго *само*сознанія, такъ и наиболѣе чистаго нравственнаго *само*опредѣленія или *само*дѣятельности. Предъ нимъ открывались теперь два нравственно противоположныхъ рода мотивовъ: съ одной стороны невольное чувство благодарной любви и благоговѣнія къ всемогущему и всеблагому Творцу своему, съ другой—извнѣ возбужденная мысль о безусловномъ произволѣ, о независимости отъ всякаго нравственнаго ограниченія, отрицаніе всякаго закона и безусловный произволъ, который будто бы свойственъ и Божеству: *будете какъ боги* (Быт. 3 гл. 1—5),—мысль поддержанная свойственными человѣческой природѣ умствен-

ными (*знающіе* добро и *зло*, т.-е. по опыту), эстетическими и органическими потребностями (дерево пріятное для глазъ и для вкуса). Только въ виду этой нравственной противоположности мотивовъ и возможно было безусловно свободное опредѣленіе въ пользу добра *или* зла, или, что то же, сознаніе формальной свободы своей. Праотцы отдались злу и какъ ни старались сложить свою отвѣтственность на возбужденные извнѣ мотивы, Богъ, а также и ихъ собственный стыдъ и страхъ, не замедлили возложить эту отвѣтственность на нихъ самихъ.

б) Однажды создавши изъ себя самой и въ своемъ существѣ зло, какъ вѣчно живый и неотъемлемый составной элементъ свой, энергія самоопредѣленія или свобода не могла уже не быть болѣе или менѣе злою. Зло сдѣлалось не только наслѣдственнымъ, но и мало-по-малу *господствующимъ*, *преобладающимъ* въ духовной природѣ внѣ-христіанскаго человѣчества. О формальной свободѣ человѣка, какъ силѣ *одинаково способной* какъ къ добру, такъ и ко злу, не могло быть и рѣчи. Она сдѣлалась реально-злою. На этой истинѣ основаны все домостроительство спасенія во Христѣ и въ частности законодательство Моисея и дѣятельность позднѣйшихъ пророковъ. Если о предпотопномъ человѣчествѣ сказано: „всѣ мысли и помышленія ихъ зло во всякое время“ (Быт. 6, 5); то и *послѣ потопа* нравственная природа не измѣнилась: только *потому* Богъ и опредѣлилъ „болѣе не проклинать землю за человѣка, *что помышленіе сердца человѣческаго—зло отъ юности его*“ (Быт. 8, 21). При всемъ томъ сознаніе формальной свободы въ человѣкѣ не уничтожилось, хотя de facto она и не могла обнаружиться. „Почему ты огорчился и отъ чего поникло лице твое?“ спрашивалъ Богъ Каина, которымъ овладѣло злое настроеніе; „грѣхъ

влечетъ тебя къ себѣ; *но ты господствуй надъ нимъ* (Быт. 4. 6. 7). „Жизнь и смерть предложилъ я тебѣ, благословеніе и проклятіе", говоритъ еврейскому народу и Моисей послѣ того, какъ напомнилъ ему сущность своего законодательства, „*изберн* жизнь, дабы жилъ ты и потомство твое" (Второз. 30, 15—19). И позднѣйшіе пророки предполагали и всячески возбуждали сознаніе формальной свободы въ падшемъ человѣкѣ, но за чѣмъ? Только затѣмъ, чтобы, испытавъ степень своей энергіи въ добрѣ, онъ тѣмъ яснѣе созналь ея недостаточность къ этому добру, ея порабощенность злу и тѣмъ воспріимчивѣе сдѣлался къ усвоенію евангелія *о спасеніи единственно въ грядущемъ или пришедшемъ Мессіи*. Только подъ вліяніемъ этого *евангелія* (все равно ветхозавѣтнаго или новозавѣтнаго) въ актѣ обращенія падшій человѣкъ становится „*истинно*, формально свободнымъ" (Іоан. 8, 32—36), дѣйствительно одинаково способнымъ какъ къ добру, такъ и ко злу [1]).

в) Но какъ обладая формальною свободою въ раю, невинный человѣкъ предназначенъ былъ къ осуществленію ея въ добрѣ, вопреки мотивамъ возбужденнымъ искусителемъ; такъ и по возстановленіи этой свободы евангельскою благодатію, онъ призванъ къ обновленію всей природы своей и къ осуществленію своей свободы въ добрѣ не безъ борьбы съ остатками зла, живущими и въ обновленной человѣческой природѣ. Такой обратный ходъ человѣческой свободы отъ ея реально-злаго къ реально-доброму состоянію, такъ прекрасно олицетворенный въ притчѣ о блудномъ сынѣ, изображается всѣмъ содержаніемъ слова Божія, особенно новозавѣтнаго. Св. ап. Павелъ напр. вполнѣ сознаетъ прав-

[1]) См. ниже § 62 и слѣд.

ственное безсиліе человѣческой природы; но сознавая въ то же время, что сдѣлала съ нимъ благодать Божія во Христѣ, онъ благодаритъ Бога за свое освобожденіе отъ рабства грѣху, радуется *о силѣ Духа Божія, подкрѣпляющей его въ немощахъ* (Римл. 7, 15—25; 8. 26), дающей ему возможность *преодолѣвать все* (—37); онъ знаетъ теперь по опыту, что никогда, ни въ какомъ случаѣ жизни *искушенія не превышаютъ силы человѣка* (2 Кор. 7, 10; 1 Кор. 10, 13), что онъ *все можетъ* въ укрѣпляющемъ его Іисусѣ Христѣ (Филип. 4, 13), что изъ раба грѣха человѣкъ можетъ наконецъ сдѣлаться полнымъ *рабомъ праведности* (Римл. 6, 18) и обратный поворотъ ко злу сдѣлать для себя слѣдовательно невозможнымъ.

24. Понятіе о добродѣтели и порокѣ.

Имѣя предъ собою побужденія, съ необходимостію возникающія, съ одной стороны, изъ безразличныхъ въ нравственномъ отношеніи потребностей духовно-тѣлесной природы человѣка, съ другой—изъ нравственнаго чувства и соотвѣтствующаго ему сознанія того, какъ эти потребности должны находить свое удовлетвореніе, человѣкъ не можетъ не дѣйствовать, т.-е. давать или не давать удовлетворенія своимъ потребностямъ; но отъ него и только отъ него зависитъ дать или не дать имъ, и если дать, то такое, а не другое, т.-е. нравственное или противунравственное удовлетвореніе, другими словами: не дѣйствовать человѣкъ не можетъ, но отъ него зависитъ дѣйствовать по такимъ мотивамъ, которые удовлетворяютъ или не удовлетворяютъ его нравственной потребности. Тотъ моментъ, когда по поводу возникающихъ въ сознаніи побужденій къ извѣстному дѣйствію, съ сознаніемъ ихъ нравствен-

наго достоинства или недостоинства, изъ глубины духа непосредственно дается или, въ случаѣ препятствій къ тому, предполагается при первой возможности дать первый толчекъ или инициативу къ приведенію этого дѣйствія въ исполненіе, и есть моментъ *рѣшимости* или *акта самоопредѣленія* нашего *я*. И только то дѣйствіе, которое,—будетъ ли это дѣйствіе чрезъ слово или чрезъ видимое измѣненіе въ тѣлѣ или чрезъ тѣло во внѣшнемъ мірѣ,—сопровождается сознаніемъ какъ его нравственнаго достоинства, такъ и невынужденности его какимъ-либо внѣшнимъ или внутреннимъ вліяніемъ, только такое дѣйствіе есть въ собственномъ смыслѣ дѣйствіе, дѣло (Handlung), а не событіе,—дѣйствіе притомъ или доброе или злое. Вышеуказанное сформировавшееся намѣреніе, актъ рѣшимости или моментъ самоопредѣленія есть сущность, а приведеніе его въ исполненіе есть проявленіе такого дѣйствія. Поэтому *всякое внѣшнее дѣйствіе получаетъ свое нравственное значеніе единственно отъ внутренняго акта рѣшимости или отъ свободно созданнаго добраго или злаго хотѣнія* [1]).

Повтореніе актовъ рѣшимости или самоопредѣленія въ такомъ или другомъ нравственномъ направленіи есть то же, что большее и большее воплощеніе нашего *я* въ этомъ направленіи, отожествленіе его съ этимъ направленіемъ, облеченіе его опредѣленными духовными *качествами*, короче: созданіе въ немъ такого или инаго опредѣленнаго *настроенія*, доброй или злой *воли*. Въ какой бы внѣшней формѣ, по какимъ бы поводамъ и съ какими бы частными цѣлями ни проявлялись эти нравственныя качества, однажды сложившіяся въ чело-

[1]) „Зло становится зломъ отъ насъ и черезъ насъ, а не зависитъ отъ подлежащей матеріи“ (VII го Всел. Соб. Дѣяніе 6-е, томъ 4-й, стр. 494, по переводу Каз.. Д. Ак.)

вѣкѣ въ одну волю, въ одно настроеніе, они могутъ быть разсматриваемы, какъ *одна сила* (virtus отъ vir, ἀρετὴ отъ ἀίρω), какъ одинъ дѣятель, т.-е. *дѣятель* или добра-блага, какъ *добродѣтель*, *благодѣтель*, или зла—*злодѣтель*, *порокъ*. Въ этомъ смыслѣ, въ смыслѣ доброй или злой воли, добродѣтель только одна, равно какъ и порокъ только одинъ въ человѣкѣ. Первая есть настроеніе или воля, согласная съ нравственнымъ закономъ; второй есть настроеніе или воля, противная нравственному закону. Такъ понимаетъ единство добродѣтели и порока св. апостолъ Іаковъ, когда говоритъ: „кто согрѣшитъ въ одномъ чемъ-либо, тотъ становится виновнымъ во всемъ“. Почему? Не потому, что въ одной добродѣтели или одномъ порокѣ заключаются всѣ прочія добродѣтели или прочіе пороки по ихъ содержанію, а единственно потому, что источникъ всякаго добра и зла одинъ, что нравственное чувство одно, нравственный законъ одинъ и виновникъ этого чувства и закона—Богъ одинъ, короче: единство добродѣтели или порока есть только формальное. „Ибо“, продолжаетъ св. апостолъ, „Тотъ же, кто сказалъ: не прелюбодѣйствуй, сказалъ и: не убій, по сему если ты не прелюбодѣйствуешь, но убьешь, то ты также преступникъ закона“ (Іак. 2, 10—11). Такъ понимая единство добродѣтели и порока, можно справедливо утверждать, что выраженіе: христіанская *добродѣтель* имѣетъ то же значеніе, что *праведность* или *святость* или *благочестіе*, т.-е. настроеніе, согласное съ волею Божіею, и *порокъ* то же, что *грѣховность*, *нечестіе*, *беззаконіе*, т.-е. настроеніе, противное волѣ или закону Божію. Но это отнюдь не значитъ, чтобы воля Божія или нравственный законъ требовали одной только добродѣтели или чтобы всѣ добродѣтели вдругъ и притомъ въ одинаковой мѣрѣ могли быть усвоены духомъ. Самая *вѣра*,

составляющая основаніе всей христіанской добродѣтели (2 Петр. 1, 5), или даже любовь, въ которой одной св. ап. Павелъ видитъ исполненіе всего закона (Гал. 5. 14), по содержанію своему отнюдь не такъ просты, чтобы какую-либо добродѣтель, а тѣмъ менѣе всѣ ихъ, по ихъ содержанію, можно было отожествлять или даже сравнивать съ вѣрою или любовію. Еще менѣе можно всѣ пороки, по ихъ содержанію, подвести подъ одинъ какой-либо порокъ; такъ какъ порокъ, по замѣчанію еще св. Григорія Богослова, есть нѣчто неподводимое подъ правила (1-е слово противъ Юліана, т. I, стр. 109). Иными словами: практическое удаленіе отъ границъ, полагаемыхъ нравственнымъ закономъ, ведетъ на распутія, которыя, какъ не имѣющія никакой нормы для себя, безконечно разнообразны по своимъ направленіямъ и если могутъ быть сведены къ болѣе или менѣе опредѣленнымъ центрамъ, то только приблизительно.

25. Разныя степени нравственнаго развитія:

а) въ добромъ направленіи. Постепенностью образованія какъ добродѣтели, такъ и порока, объясняется то, что и слово Божіе и здравый смыслъ говорятъ о разныхъ степеняхъ, состояніяхъ или возрастахъ и въ добромъ и зломъ направленіи человѣческой воли.

Изъ Священнаго Писанія наиболѣе ясное мѣсто относительно разныхъ возрастовъ духовной жизни *христіанина* находится въ 1-мъ посланіи Іоанна (2 гл. 12—14 ст.), гдѣ отроческій возрастъ, отличается отъ юношескаго и мужскаго или зрѣлаго. Чертою, характеризующею отроческій возрастъ, св. евангелистъ Іоаннъ считаетъ познаніе Отца (Бога, какъ именно Отца, а не какъ грозной власти), юношескій возрастъ — побѣду надъ лукавымъ, мужескій — познаніе Безначальнаго.

Живое ощущеніе любви Отца небеснаго, при сознаніи слабости своихъ силъ и неопытности въ жизни,—вотъ свойство отроческаго духовнаго возраста. Сознаніе не только своихъ болѣе и болѣе развивающихся силъ, но и болѣе и болѣе представляющихся искушеній со стороны зла, побѣда надъ этимъ зломъ—вотъ свойство юношескаго въ духовномъ отношеніи возраста. Высшее вѣдѣніе, испытанная твердость въ добромъ направленіи, глубокое пониманіе идеала добра въ безначальномъ, безпредѣльно-совершенномъ Существѣ — вотъ черта совершенныхъ въ духовной жизни, у которыхъ, по словамъ св. ап. Павла, чувства навыкомъ пріучены къ различенію добра и зла (Евр. 5, 14).

Имѣя въ виду различіе трехъ возрастовъ нравственной жизни, наши отечественные богословы разнообразно характеризуютъ каждый изъ этихъ возрастовъ. Какъ далеко простирается это разнообразіе, это видно изъ того, что одни дѣленія нравственной жизни на три возраста относятъ собственно къ христіанской жизни, другіе—одинаково какъ въ христіанской добродѣтельной, такъ и къ естественной порочной жизни человѣка. Къ первымъ богословамъ относятся: а) протоіерей Кочетовъ (Черты дѣятельнаго ученія вѣры, стр. 66—73); б) преосвященный Иннокентій херсонскій (10-й томъ его сочиненій, стр. 277 и 278); в) протоіерей Ѳаворовъ (Очерки нравственнаго православно-христіанскаго ученія, изд. 3-е, стр. 22 и 23) и г) Халколивановъ (Православное нравственное богословіе, стр. 64—67). Ко вторымъ: а) Иннокентій, епископъ пензенскій (1-й томъ его сочиненій: Христіанское нравоученіе, стр. 34—39 и 69—73) и б) Ѳеофанъ, епископъ владимірскій (Его письма о христіанской жизни, томъ 3, стр. 147—160 и 222—240). Встрѣчается дѣленіе нравственной жизни человѣка на три возраста и въ строго аскетическихъ

твореніяхъ, напр. у св. Іоанна Лѣствичника (Слово 26) отличающаго „начальныхъ“ или начинающихъ добрую жизнь отъ „успѣвающихъ“ и этихъ послѣднихъ отъ „совершенныхъ“). Все это разнообразіе дѣленій показываетъ только, что степени нравственнаго возраста или преуспѣянія сами по себѣ суть чисто формальныя понятія, которыя выражаютъ прогрессивное развитіе того добра или зла въ нравственной жизни, которое въ сущности дано уже готовымъ въ самомъ началѣ или зародышѣ ея, но нисколько не указываютъ на самое *содержаніе* этого добра или зла. Вотъ почему указаніе на эти различенія и дѣлается здѣсь, гдѣ идетъ рѣчь о формальной сторонѣ нравственности.

Наиболѣе опредѣленною и потому заслуживающею вниманія характеристикою трехъ степеней нравственнаго развитія въ добромъ направленіи и притомъ именно въ формальномъ отношеніи, могутъ служить слѣдующія слова св. Григорія Богослова: „мнѣ извѣстны три степени *въ спасаемыхъ*: рабство, наемничество и сыновство. Если ты рабъ: то бойся побоевъ. Если наемникъ: одно имѣй въ виду—получить. Если стоишь выше раба и наемника, даже сынъ, стыдись Бога какъ Отца; дѣлай добро, потому что хорошо повиноваться отцу. Хотя бы ничего не надѣялся ты получить, угодить отцу само по себѣ награда“ (Слово на святое Крещеніе, томъ III, стр. 283). Въ другихъ мѣстахъ тотъ же св. отецъ выражается о томъ же предметѣ еще опредѣленнѣе: „истинно любомудрые и боголюбивые“, говоритъ онъ, „любятъ общеніе съ добромъ ради самаго добра, а не ради почестей, уготованныхъ за гробомъ. Ибо это уже вторая степень *похвальной жизни*, дѣлать что-либо изъ награды и воздаянія, а третья—избѣгать зла по страху наказанія“ (1-е слово противъ Юліана, томъ I, стр. 120). Характеризуя различныя степени добра въ падшемъ,

по спасаемомъ благодатію Божіею, человѣкѣ. св. отецъ обращаетъ вниманіе не на то, какъ часто повторяются дѣйствія человѣка въ добромъ направленіи и какъ прочно укрѣпляется воля человѣка въ этомъ направленіи, а на то, какими мотивами онъ привыкаетъ руководствоваться въ своихъ внѣшнихъ поступкахъ. Страхъ предъ послѣдствіями злыхъ дѣлъ, ожиданіе благопріятныхъ послѣдствій отъ добраго поведенія и, наконецъ, любовь къ добру ради самаго добра: вотъ нравственная градація этихъ мотивовъ! Въ природѣ падшаго человѣка, при его восхожденіи къ нравственному совершенству, всѣ эти побужденія могутъ имѣть мѣсто, всѣ они *похвальны*; но не всѣ они одинаковаго нравственнаго достоинства. Страхъ, даже рабскій, удерживаетъ отъ зла и вынуждаетъ добрыя внѣшнія дѣйствія; это есть добро, но низшей, такъ-сказать, пробы. Надежда награды еще сильнѣе располагаетъ иныхъ и къ тому и къ другому; но и это добродѣтель наемниковъ, а не сыновъ Божіихъ. *Любовь къ добру* ради красоты самаго добра—вотъ истинная добродѣтель! [1]). Это есть такая

---

[1]) Также слова Св. Максима Исповѣдника въ сочиненіи „о любви" (СПБ., изданіе при Святѣйшемъ Синодѣ 1817 г. на славянскомъ и русскомъ языкахъ, статья 81-я, второй сотни, стр 121—122); „Душа отвращается отъ грѣховъ по слѣдующимъ пяти побужденіямъ, или страха ради человѣческаго, или изъ страха суда, или для будущаго мздовоздаянія, или изъ любви къ Богу, или наконецъ ради угрызеній совѣсти" (Здѣсь конецъ статьи) Первыя два побужденія сводятся къ одному Св Григорія, т.-е. къ страху наказанія; къ этому же страху наказанія можно отнести и послѣднее побужденіе Св Максима, т-е страхъ угрызеній совѣсти, такъ какъ эти угрызенія составляютъ для человѣка съ живою совѣстію самое тяжелое въ сей жизни наказаніе Если же такъ то и у Св Максима Исповѣдника остаются тѣ же три мотива добра, что и у Св. Григорія. страхъ наказанія, надежда награды и любовь къ добру ради самаго добра, совпадающая съ любовью къ Богу ради Самаго Бога.

У Суффитовъ (въ нѣдрахъ магометанства) *шаріатъ*—законъ. Богомъ данный для руководства людямъ; *тарикатъ*—путь къ единенію съ Богомъ, ведущій къ высшей наградѣ, чѣмъ удовольствія рая (разумѣется—магометанскаго) и состоящій въ соблюденіи правилъ жизни, го-

сила согласнаго съ нравственнымъ закономъ настроенія или воли, предъ которою умолкаютъ всѣ другія, низшія побужденія къ одинаково похвальнымъ внѣшнимъ дѣйствіямъ. Еслибы человѣкъ не палъ, то такое настроеніе, въ силу чистоты и живости нравственнаго чувства, само собою образовалось бы по мѣрѣ повторенія свободныхъ человѣческихъ дѣйствій и расширенія ихъ области въ отношеніи къ Богу, міру и другимъ людямъ. Но и по паденіи до тѣхъ поръ онъ не станетъ на высоту истинной добродѣтели, пока во всѣхъ его поступкахъ не будетъ выражаться одна любовь къ добру ради самаго добра или, что то же, пока все его *я*, единственно въ силу нравственнаго чувства и Божіей благодати, не воплотится въ добродѣтели или не отожествится съ нею. Это идеалъ на землѣ недостижимый для человѣческихъ усилій! Въ словѣ „о человѣческой добродѣтели“ св. Григорій Богословъ выражаетъ свое томленіе по ней; ибо не находитъ ея во всей ея чистотѣ ни въ себѣ самомъ и нигдѣ на землѣ. *Совершеннѣйшимъ въ добродѣтели* онъ считаетъ на землѣ не того, кто взошелъ на верхъ ея, это и онъ считаетъ невозможнымъ на землѣ, а того, кто „при помощи великаго Бога, храня въ сердцѣ пламенную любовь къ добродѣтели, поспѣшаетъ на высоту, а грѣхъ гонитъ отъ себя прочь, подобно тому, какъ токъ рѣки, влив-

---

раздо высшихъ, чѣмъ внѣшнее подчиненіе закону; и наконецъ—*халикатъ*—общеніе съ Истиною, блаженное состояніе. Нѣкоторое поясненіе: Стоящій на первой ступени, если получитъ ударъ въ щеку, по закону (око за око и пр.) отвѣтитъ тѣмъ же;—на второй—вспыхнетъ и сожметъ кулакъ, но мгновенно пересилитъ себя и не скажетъ ни слова;—на третьей—не обратитъ на ударъ и ударившаго никакого вниманія, какъ всецѣло погруженный въ блаженное созерцаніе (см стр. 329. „Религіозныя вѣрованія съ древнѣйшихъ временъ до нашихъ дней“, переводъ съ англійскаго г. В .А. Тимирязева, СПБ. 1900 г.).—Это нѣсколько напоминаетъ изрѣченіе Св Іоанна Богослова (19-й ст., 4-й главы, 1-го посл.): „мы любимъ Его, яко Той первѣе возлюбилъ есть насъ“.

шейся въ другую, быструю и мутную и неукротимую рѣку, хотя и смѣшивается съ нею, однакоже превосходствомъ своей чистоты закрываетъ грязный ея токъ. Большее же совершенство", говоритъ св. отецъ, „предоставлено существамъ небеснымъ. А ежели кто еще на землѣ увидѣлъ Бога или, восхитивъ отселѣ на небо тяжелую плоть, востекъ къ царю (вѣроятно намекъ на свв. Эноха и Илію пророка), то сіе—Божій даръ" (слово 9-е. о человѣческой добродѣтели, т. IV, стр. 251—257).

б) Въ зломъ направленіи. Такое же формальное различеніе разныхъ степеней представляютъ Слово Божіе и здравый смыслъ и относительно *порока* (τὰ πονηρά, ἀδικία, ασεβεία, φρόνημα или ἔργα τῆς σαρκὸς) или *грѣха* (ἁμαρτία, порокъ, изъянъ, порча; παράβασις, παράπτωμα, переступленіе за предѣлъ, за-*конъ* указанный свободѣ человѣка всеблагою волею Творца; ἀνομία, отрицаніе этого закона). Грѣхомъ или порокомъ въ Священномъ Писаніи называются и отдѣльныя внѣшнія дѣйствія, противныя закону Божію (напр. Луки, 6, 45), и лежащее въ основѣ этихъ дѣйствій внутреннее расположеніе сердца, злое настроеніе, иначе называемое *плотію* [1]), и самое это внутреннее настроеніе не только какъ свойственное отдѣльному лицу, но и какъ наслѣдственная принадлежность всего человѣчества (первородный грѣхъ). Изъ этой естественной грѣховной порчи, при посредствѣ никогда не исчезающаго сознанія человѣкомъ своей формальной свободы, возникаютъ какъ отдѣльные грѣховные поступки человѣка, такъ и его *дѣйствительное*, т.-е. сознательное *грѣховное состояніе*.

---

[1]) Галат. 5, 16—21; 1 Кор. 3, 3; ср Галат. 3, 3; Римл. 8, 1—13; 1 Кор. 3, 1. гдѣ подъ плотію разумѣется не тѣлесная, поврежденная грѣхомъ природа, а противное Духу Божію или волѣ Божіей грѣховное настроеніе вообще, чему не противорѣчитъ и борьба духа съ плотію по Римл 7, 14—25, неизбѣжная при зарожденіи и возрастаніи новаго человѣка въ ветхомъ.

Священное Писаніе, не дѣлая нигдѣ логическаго опредѣленія ни добродѣтели, ни порока и не описывая процесса ихъ развитія въ систематическомъ видѣ, содержитъ въ себѣ однакоже не мало указаній какъ на возрастаніе или на развитіе злаго настроенія вообще, такъ и на частные виды этого настроенія. Указаніе въ первомъ смыслѣ можно находить напр. во 2 Тим. 3, 13; Притч. 18, 3; Псалмахъ: 1, 1; 7, 15; 35, 5. Эти и подобныя мѣста въ связи съ вышеобъясненнымъ дѣленіемъ добраго настроенія на три возраста на основаніи 1 Іоан. 2, 12—14 и дали поводъ извѣстнымъ богословамъ дѣлить и злое настроеніе также на три возраста: дѣтскій, юношескій и зрѣлый или мужскій. Указанія на частные виды порочнаго настроенія большею частію сводятся богословами къ слѣдующимъ семи пунктамъ, характеризующимъ различныя грѣховныя состоянія: 1) состояніе *невѣдѣнія* (Дѣян. 17, 30); 2) состояніе *рабства* (Галат. 4, 24—25 и слѣд.); 3) состояніе *нерадѣнія* или *безпечности* (Матѳ. 25, 26 и др.); 4) состояніе *лицемѣрія* (Матѳ. 6, 5, 16); 5) состояніе *самопрельщенія* (Іак. 1, 26); 6) состояніе *ожесточенія* или *нераскаянности* (Ефес. 4, 18, 19; Римл. 11, 23 и др.) и, наконецъ, 7) состояніе *отчаянія* (Матѳ. 27, 5). Этими семью чертами и въ вышеуказанномъ порядкѣ обыкновенно и характеризуется порочное или грѣховное состояніе какъ естественнаго человѣка, такъ и возрожденнаго, коль скоро послѣдній отпалъ отъ благодати возрожденія. Такъ поступаютъ изъ нашихъ богословъ: Кочетовъ (стр. 12—16), Иннокентій херсонскій (стр. 244—248), протоіерей Солярскій (Нравственное православное богословіе, изд. 2-е, стр. 74—76). Отъ нихъ нѣсколько отступаетъ преосвящ. Платонъ костромскій, изъ 7-ми видовъ порочныхъ состояній останавливающійся только на четырехъ: рабства, безпеч-

ности. ожесточенія и нераскаянности. Подобно преосв. Платону и протоіерей Халколивановъ усматриваетъ только четыре вида порочнаго настроенія, именно: рабства, невѣдѣнія, самообольщенія и ожесточенія. Наконецъ, протоіерей Ѳаворовъ, въ параллель тремъ возрастамъ добродѣтельной жизни, находитъ и въ развитіи порока три степени: невниманія или духовной разсѣянности, духовнаго разслабленія или нравственнаго индифферентизма и, наконецъ, упорства, которое притомъ обнаруживается въ двухъ видахъ: или самопрельщенія, или ожесточенія (стр. 27—29). Что же касается до тѣхъ богослововъ, которые раздѣляютъ порочное развитіе такъ же, какъ и добродѣтельное, т.-е. на три возраста: дѣтскій, юношескій и мужескій, то и они, характеризуя каждый изъ этихъ возрастовъ, приписываютъ ему тѣ или другія черты изъ вышеисчисленныхъ. Такъ, преосв. Иннокентій пензенскій къ дѣтскому возрасту относитъ первыя пять состояній, къ юношескому шестое—ожесточенія, къ мужескому седьмое—отчаянія (стр. 34—38). Совершенно своеобразно поступаетъ преосв. Ѳеофанъ; къ первому возрасту онъ относитъ ослѣпленіе, нерадѣніе и нечувствіе, ко второму: невѣріе, развратъ и робость, или боязнь борьбы съ грѣхомъ; а къ третьему—нераскаянность, ожесточеніе и отчаяніе. Къ этому онъ присоединяетъ черты, характеризующія не естественное грѣховное состояніе, а *несовершенство или недозрѣлость обращенія* изъ этого состоянія въ благодатное, слѣдовательно относящіяся частію къ доброму, частію къ злому настроенію, именно: рабство въ смыслѣ, какой выше указанъ по ученію св. Григорія Богослова, самопрельщеніе, слишкомъ высоко оцѣнивающее незначительные начатки дѣйствительнаго добра, и, наконецъ, лицемѣріе, какъ опирающееся исключительно на внѣшнихъ дѣлахъ (loco citato).

Почему, характеризуя разныя степени или разные виды порочнаго развитія, одни богословы обращаютъ вниманіе на одни, другіе—на другія черты ихъ, это зависитъ или отъ того, какія при этомъ имѣются въ виду изреченія Свящ. Писанія или же отъ того, къ проявленію какихъ духовныхъ силъ: ума ли или воли или совѣсти—относятся ими тѣ или другія состоянія. Иногда же, какъ напр. у преосв. Платона и протоіерея Ѳаворова, трудно усмотрѣть какія бы то ни было основанія для принятаго ими дѣленія порочныхъ состояній. Нельзя при этомъ не замѣтить, что относительно болѣе древніе богословы, какъ Кочетовъ, оба Иннокентія и особенно еп. Ѳеофанъ, по крайней мѣрѣ стараются такъ или иначе обосновать принимаемое ими дѣленіе нравственныхъ возрастовъ и прямо говорятъ, о какомъ состояніи человѣка они разсуждаютъ: о естественномъ ли грѣховномъ состояніи, или о состояніи паденія по возрожденіи, или о томъ и другомъ вмѣстѣ, тогда какъ нѣкоторые изъ болѣе позднихъ богослововъ: преосв. Платонъ, протоіереи: Солярскій и Ѳаворовъ, характеризуя добродѣтельныя и порочныя состоянія, не объясняютъ ни того, кого они имѣютъ въ виду, возрожденнаго или естественнаго человѣка, ни того, почему они приписываютъ этимъ состояніямъ тѣ или другія черты и почему оставляютъ безъ вниманія другія.

Съ своей стороны считаемъ достаточнымъ замѣтить, что изъ 7-ми вышеисчисленныхъ чертъ порочнаго состоянія четыре: невѣдѣніе, безпечность, или нерадѣніе, рабство (въ смыслѣ потери *свободы къ добру*) и ожесточеніе въ этомъ рабствѣ, указываютъ на отрицательную сторону нравственнаго развитія, т.-е. на отсутствіе развитія въ человѣкѣ нравственнаго *чувства*, а съ этимъ и нравственнаго *сознанія* или совѣсти и на болѣе или менѣе *полное*, вслѣдствіе этого неразвитія, *воплощеніе*

формальной свободы человѣка въ порочномъ направленіи. Остальныя же три состоянія: лицемѣрія, самопрельщенія и отчаянія—предполагаютъ развившееся до извѣстной степени сознаніе какъ требованій закона, такъ и отношенія своихъ внѣшнихъ дѣйствій или своего внутренняго настроенія къ этому закону; но въ первомъ случаѣ (лицемѣріе) превратно понимается нравственный законъ, какъ законъ будто бы внѣшнихъ только, т.-е. *мертвыхъ* (Евр. 6, 1) *дѣлъ*, а не внутренняго добраго настроенія; во второмъ (самопрельщеніе) [1]) проблески истиннаго добра въ своей жизни поспѣшно и самонадѣянно принимаются за полное развитіе его, а въ третьемъ (отчаяніе)—постигается и вся глубина и широта и святость требованій нравственнаго закона, но вмѣстѣ съ тѣмъ чувствуется отвращеніе къ нимъ, сознается полная неспособность къ ихъ осуществленію въ жизни и предвидится роковая неизбѣжность всѣхъ ужасныхъ послѣдствій такого, ничѣмъ будто бы неисправимаго, внутренняго настроенія.

26. Понятіе о нравственномъ добромъ или зломъ характерѣ.

И въ наукѣ и въ литературѣ слово: *характеръ* съ предикатомъ: *нравственный*, употребляется преимущественно въ смыслѣ нравственно-*добраго* характера. Мы не видимъ причины, почему это понятіе не можетъ быть примѣнено и къ нравственному-злому настроенію человѣка. Если подъ послѣднимъ можно разумѣть отсутствіе всякаго опредѣленнаго настроенія или безхарактерность, то и эта черта, какъ постоянная въ извѣ-

[1]) Эта характеристика самопрельщенія, какъ и многое другое изъ моихъ лекцій, повторяется въ Нравственномъ Богословіи по сочиненіямъ Филарета (Странникъ, 1889 г., Сентябрь, стр. 53).

стномъ лицѣ, все же составляетъ отличительный признакъ его характера. Но и говоря о добромъ характерѣ, подъ нимъ разумѣютъ всегда нѣчто весьма сродное съ тѣмъ, что выше названо болѣе или менѣе окрѣпшимъ добрымъ настроеніемъ или добродѣтелью. Подъ характеромъ разумѣется, во-первыхъ, то же настроеніе или добродѣтель, только достигшая высшей степени своей энергіи и такой ничѣмъ несокрушимой твердости и непреклонности, по которой на него можно всегда разсчитывать и положиться, какъ на самую вѣрную въ мірѣ нравственную силу. Характеръ въ человѣкѣ есть то, что приближается къ вышеобъясненному состоянію идеально-доброй свободы: назвать кого-нибудь *нравственно-добрымъ характеромъ* значитъ выразить похвалу, выше которой нѣтъ на землѣ другой для человѣка.

Но хотя всѣ истинно-честные люди, достигшіе этого максимума энергіи въ добрѣ, равны между собою, потому что развили въ себѣ добро до возможной для нихъ высшей степени; тѣмъ не менѣе слово „характеръ“ примѣняется, во-вторыхъ, къ такому виду внутренняго настроенія, которымъ каждый изъ этихъ въ нравственномъ отношеніи одинаково высоко развитыхъ людей отличается отъ другого. Такимъ образомъ нравственныхъ характеровъ столько же, сколько есть до высшей степени развитыхъ нравственныхъ личностей. Все это множество характеровъ какъ въ добромъ, такъ и въ зломъ направленіи, можно подвести подъ извѣстныя категоріи и характеръ каждой отдѣльной личности подвести подъ одну изъ этихъ категорій подобно тому, какъ это дѣлается съ наружными физіономіями людей. Но какъ относительно физіономій подходящихъ подъ одну и ту же категорію, всякое отдѣльное лицо имѣетъ ему только свойственныя черты и оттѣнки, которые

отличаютъ его отъ каждаго изъ тысячи другихъ лицъ того же типа, такъ и въ нравственной сущности каждой личности, которая не есть только экземпляръ извѣстнаго рода или произведеніе какихъ-либо механическихъ силъ, дѣйствующихъ по законамъ необходимости, лежитъ нѣчто особенное, въ чемъ ей только свойственнымъ образомъ отображаются всѣ тѣ нравственныя черты, которыя свойственны и общи и всему человѣчеству и въ болѣе тѣсномъ кругѣ извѣстной только націи или, еще частнѣе, извѣстной фамиліи. Нравственныя черты присущи всякому человѣку, иначе онъ не былъ бы и человѣкомъ: отсюда и общеобязательность нравственнаго закона.

Но то, что въ нравственномъ отношеніи всѣмъ свойственно и общеобязательно, каждый понимаетъ и осуществляетъ только по мѣрѣ тѣхъ талантовъ, которые ему даны въ его индивидуальныхъ духовныхъ и тѣлесныхъ особенностяхъ и въ его положеніи въ мірѣ и среди другихъ людей. Эти особенности даютъ каждому право то добро, которое для всѣхъ обязательно, осуществлять только ему свойственнымъ образомъ, тѣ многоразличныя составныя части, которыя входятъ такъ сказать въ общій составъ добра, соединять и группировать по своему. Кто пользуется этимъ правомъ прежде всего въ отдѣльныхъ нравственныхъ задачахъ своей жизни, которыя онъ понимаетъ и исполняетъ по своему, и при этомъ знаетъ, почему онъ дѣйствуетъ не такъ, какъ другіе люди дѣйствуютъ въ подобныхъ же случаяхъ, т.-е. почему онъ считаетъ для себя нравственно обязательнымъ такое дѣйствіе, которому другіе тоже нравственно добрые люди не слѣдуютъ, въ томъ возникаетъ *правило*, его *личный законъ* ни для кого другого не обязательный, но въ его совѣсти согласный и съ этимъ общеобязательнымъ закономъ. Иной можетъ, напр.,

поставить себѣ за правило не давать милостыни нищенствующимъ дѣтямъ, потому что онъ знаетъ, какая чрезъ это происходитъ нравственная порча этихъ дѣтей; а другой слѣдуетъ для себя совершенно противуположному правилу, помня заповѣдь: „просящему у тебя дай“, и желая быть лучше обманутымъ десятью нищими, чѣмъ отказать одному дѣйствительно нуждающемуся. Никто изъ этихъ двухъ лицъ не имѣетъ права навязать свое правило другому, хотя каждый изъ нихъ слѣдуетъ неодинаковому, но во всякомъ случаѣ лучшему своему убѣжденію.

То, что по отношенію къ отдѣльнымъ нравственнымъ задачамъ жизни можетъ составить для меня только обязательное *правило*, то по отношенію ко всему строю моихъ хотѣній и дѣйствій можетъ составить мой *отличительный нравственный характеръ*. Не даромъ же древніе рыцари старались каждый выразить особенности своего нравственнаго характера или въ какомъ-нибудь символѣ на гербѣ или въ девизѣ изъ какого-нибудь правила.

Такое разнообразіе нравственныхъ характеровъ отнюдь не составляетъ какой-либо нравственной ограниченности или скудости въ каждомъ изъ нихъ. Отдѣльныя добродѣтели относятся между собою не такъ, чтобы развитіе одной изъ нихъ могло препятствовать такому же развитію другихъ въ одномъ и томъ же лицѣ. Если это и можетъ казаться возможнымъ на первый взглядъ, напр., добродѣтель благотворительности не можетъ повидимому совмѣститься съ добродѣтелью бережливости, то это только такъ кажется. Если одна добродѣтель ослабляетъ другую, то обѣ онѣ уже не добродѣтели: первая, какъ уничтожающая другое добро, въ такомъ случаѣ будетъ слабостію или порокомъ, а послѣдняя уже ни въ какомъ случаѣ не добродѣтелію, иначе она

не уничтожилась бы. Скупость, какъ бы ни близко она граничила съ бережливостію, вовсе не есть maximum бережливости, а безразсудная расточительность отнюдь не есть верхъ благотворительности. Ни одинъ изъ этихъ пороковъ не можетъ вырости изъ добродѣтели, какъ бы они ни были на нее похожи; ихъ корень, какъ и всѣхъ пороковъ,—грѣхъ. Отдѣльная добродѣтель можетъ поэтому выдаваться въ извѣстной личности, какъ отличительная черта его нравственнаго характера; но это не значитъ, чтобы другія нравственныя качества изъ-за этого должны были въ ней ослабляться. Они будутъ кристаллизоваться такъ-сказать около этой выдающейся добродѣтели, получать отъ нея свою окраску, свое формальное положеніе, но отнюдь не измѣняясь чрезъ это ни количественно, ни качественно. Высшее нравственное совершенство человѣчества состоитъ не въ томъ, чтобы между личностями уничтожались нравственныя различія, чтобы они сдѣлались совершенно похожими другъ на друга, чтобы нравственное общество чрезъ это сдѣлалось безразличною массою, отдѣльное лицо только единицею, необходимою для суммы всего человѣчества, а напротивъ въ томъ, чтобы даръ, которымъ Творецъ одарилъ каждую личность, достигъ въ ней наивысшаго развитія и чрезъ то сдѣлалось возможнымъ истинное общество, т.-е. дѣйствительное взаимное общеніе, взаимное восполненіе другъ друга тѣми особенностями, какими каждый обладаетъ. Лучшимъ доказательствомъ этого служитъ брачный союзъ. Счастіе этого союза существенно обусловлено полярною противоположностію половъ, обусловливающею различіе и нравственныхъ ихъ характеровъ. Съ другой стороны, въ каждомъ изъ этихъ индивидуальныхъ образованій добро, какъ цѣлое, должно составлять ихъ содержаніе. Цѣлое добро содержится не въ совокупности только

лицъ, не въ нравственномъ обществѣ только, такъ что, напр., если я обладаю только одною добродѣтелію, то могу спокойно положиться на то, что другіе обладаютъ другими мнѣ недостающими качествами. И въ каплѣ росы, и на широкой поверхности океана, и на всемъ необъятномъ дискѣ какой-нибудь планеты отражается не одинокій какой-либо лучъ солнца, а цѣлое солнце; такъ и нравственный характеръ каждой личности, какими бы крупными или малыми индивидуальными талантами она ни обладала, заключаетъ въ себѣ все добро, представляя его только своеобразно, примѣнительно къ особенностямъ духовно-тѣлесной организаціи извѣстной личности и ея положенію среди внѣшней природы и другихъ людей.

27. Матеріальная или реальная сторона нравственности (или то, чѣмъ удовлетворяется нравственная потребность) [1]).

Сказать, что я имѣю нравственное чувство, чувство долга, совѣсть, что я сознаю требованія нравственнаго закона и свою свободу къ исполненію или неисполненію этихъ требованій, что, исполняя ихъ, я становлюсь болѣе и болѣе добродѣтельнымъ и пріобрѣтаю, наконецъ, нравственно-добрый характеръ, а нарушая становлюсь болѣе и болѣе порочнымъ и пріобрѣтаю, наконецъ, нравственно-злой характеръ,—сказать все это зна-

[1]) Неумѣнье отличать *въ наукѣ* формальную сторону нравственности отъ матеріальной ведетъ къ такого рода, напр., сужденію *о совѣсти*, въ какомъ авторъ спеціальнаго изслѣдованія именно о совѣсти въ „Православномъ Собесѣдникѣ“, въ Сентябрской книжкѣ за 1900 г., на стр. 275, такъ характеризуетъ ученіе Вольтера о совѣсти: „Вольтеръ критеріемъ добра и зла считаетъ принципъ общественнаго блага“ И только.—Но что же общаго между этимъ принципомъ и совѣстію? И зачѣмъ авторъ не сказалъ, что у Вольтера совсѣмъ нѣтъ рѣчи о совѣсти, если, разумѣется, авторъ не нашелъ ея у него; а онъ нашелъ то, или обратилъ вниманіе на то, что вовсе не входитъ въ понятіе о совѣсти.

чить еще ничего не сказать о томъ: что же именно одобряетъ или осуждаетъ мое нравственное чувство, чувство долга, моя совѣсть, или однимъ словомъ: что предписываетъ моей свободѣ и что запрещаетъ ей нравственный законъ? Далѣе: въ какихъ качествахъ духа состоитъ добродѣтель или порокъ? Наконецъ какія сочетанія добродѣтелей или пороковъ составляютъ такой или другой нравственно-добрый или злой характеръ? *Отвѣтить на одинъ какой-либо изъ этихъ трехъ вопросовъ* и значитъ опредѣлить нравственность съ ея матеріальной стороны или указать ея содержаніе, что и составляетъ предметъ этого отдѣла ученія о нравственности.

Говоримъ: отвѣчая на одинъ какой-либо изъ поставленныхъ трехъ вопросовъ, мы тѣмъ самымъ опредѣляемъ *содержаніе* нравственности. Это потому, что всѣ формальныя нравственныя понятія относятся къ одному и тому же содержанію добра и различаются между собою не по различію этого содержанія, а только по свойствамъ и степени его сознанія и роста въ душѣ. Нравственное чувство, чувство долга, законъ, наконецъ совѣсть требуютъ того же, что, будучи послѣдовательно осуществляемо свободою, становится добродѣтелію человѣка, и что входитъ какъ составной элементъ въ его нравственно-добрый характеръ; требованія закона, поколику они усвоены свободою человѣка, составляютъ, какъ прежде изъяснено, его обязанность; обязанность, свободно исполняемая, становится воплощеніемъ самой свободы, т.-е. порождаетъ добродѣтель; сочетаніе добродѣтелей, свойственное индивидуальнымъ особенностямъ извѣстнаго лица, составляетъ его нравственно-добрый характеръ. Внѣ этихъ трехъ формъ, въ которыхъ выражается удовлетвореніе нравственной потребности, наука не знаетъ другихъ; она и не можетъ знать ихъ,

такъ какъ кромѣ добра, подлежащаго къ осуществленію въ жизни (обязанность), мотивовъ или внутреннихъ силъ, частію зарождающихся отъ этого осуществленія, частію проявляющихся въ немъ (добродѣтель), и сочетанія этихъ силъ въ живой личности (характеръ) немыслима никакая другая форма нравственнаго добра, какъ внутренняго настроенія. Вотъ почему и различныя системы нравственнаго богословія излагаютъ содержаніе нравственности или съ одной изъ этихъ трехъ точекъ зрѣнія, или же со всѣхъ ихъ вмѣстѣ. Русскія и многія иностранныя и инославныя системы вслѣдъ за „катихизисами“ обыкновенно излагаютъ это содержаніе въ видѣ требованій закона или обязанностей; изъ иностранныхъ одни—въ видѣ добродѣтелей (напр., Пальмеръ, Мартенсенъ), другіе — въ видѣ описанія нравственно-добраго характера (напр., описаніе мудреца у стоиковъ или христіанскаго характера у Harless'a въ въ его „Christliche Ethik“), а иные въ видѣ обязанностей, добродѣтелей и нравственныхъ благъ (изъ которыхъ характеръ, какъ внутреннее индивидуальное благо, стоитъ на первомъ планѣ) вмѣстѣ (такова Theologische Ethik Ротэ). Съ нашей точки зрѣнія на нравственность, какъ на выраженіе нравственной потребности человѣческой природы, всего естественнѣе изложить содержаніе нравственности сначала въ видѣ основныхъ требованій закона, по существу своему общихъ и отвлеченныхъ, а потомъ въ видѣ тѣхъ благъ, внутреннихъ добродѣтелей и внѣшнихъ, выражающихъ первыя, которыя являются, какъ результатъ исполненія нравственнаго закона. При этомъ не будемъ забывать, что такое содержаніе нравственности мы опредѣляемъ не съ откровенной или церковной точки зрѣнія, имѣющей всю свою силу во второй части ученія о нравственности, собственно христіанской, а съ точки зрѣ-

нія естественной нравственной потребности, доступной самонаблюденію и соображеніямъ каждой нравственно-сознательной личности.

28. Два основныя требованія нравственнаго закона.

Духъ человѣческій, какъ личный, по своей формальной сущности есть сила самоопредѣленія, проявленіе которой или наполненіе которой свободно—опредѣленнымъ содержаніемъ возможно не иначе, какъ въ тѣхъ условіяхъ, которыя Творцемъ независимо отъ сотвореннаго духа даны ему, съ одной стороны, въ его психофизическихъ силахъ и потребностяхъ, а съ другой, во внѣшнемъ мірѣ, къ которому относятся не только другія свободно-разумныя существа, но и весь планетный міръ или космосъ.

Но жизнь другихъ свободно-разумныхъ существъ, жизнь планетнаго міра, а съ нимъ и жизнь физическаго организма человѣка совершается бо́льшею частію независимо отъ силы самоопредѣленія такой или другой отдѣльной личности человѣческой. Мало того: самыя душевныя силы и потребности въ своемъ развитіи и удовлетвореніи подчинены законамъ, измѣнить которые не во власти личности, — каковы законы психологическіе, логическіе и эстетическіе. Независимо, наконецъ, отъ воли человѣка, какъ мы видѣли, возникаютъ въ его сознаніи движенія нравственнаго чувства и образованіе нравственнаго закона или идеала человѣка, какимъ онъ долженъ быть въ силу своего самоопредѣленія. Въ чемъ же можетъ обнаруживаться сила самоопредѣленія? Что́ служитъ предметомъ свободныхъ хотѣній и дѣйствій человѣка? Однимъ словомъ: въ чемъ выражается содержаніе предписаній его нравственнаго закона?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, мы должны принять во вниманіе слѣдующую общепринятую классификацію потребностей человѣческой природы: 1) всѣ органическія ея потребности, въ жизни неотдѣлимыя другъ отъ друга, въ мышленіи и наукѣ раздѣляются на два класса: на потребности индивидуальнаго существованія и самосохраненія, каковы: потребности питанія, движенія, сна и отдыха и проч., и на потребности общественнаго существованія и сохраненія рода, каковы: потребности половыхъ отношеній, попеченія о родѣ, ласкъ, привязанности родителей къ дѣтямъ и наоборотъ и проч. 2) Духовныя, психическія потребности человѣка, въ жизни также неотдѣлимыя какъ другъ отъ друга, такъ и отъ физическихъ, въ мышленіи и наукѣ раздѣляются также на два класса: на потребности индивидуальныя, каковы: потребность умственнаго, нравственнаго и эстетическаго развитія, и на потребности общественныя, каковы всѣ потребности соціальныя въ обширномъ смыслѣ этого слова, т.-е. какъ потребности извѣстныхъ отношеній между личностями, къ которымъ (потребностямъ) относится и религіозная. Словомъ: всѣ потребности человѣческой природы могутъ быть раздѣлены на духовно-тѣлесныя индивидуальныя и общественныя потребности.

Имѣя это въ виду и изъ потребностей духовныхъ: умственной, нравственной, эстетической и религіозной, оставивши пока въ сторонѣ нравственную, опредѣленіе содержанія которой предстоитъ намъ, и религіозную, которая есть только видъ нравственной, мы полагаемъ, что *отношенія потребностей духовной природы человѣка къ потребностямъ органической или тѣлесной, съ одной стороны, и отношеніе личности человѣка къ другимъ разумно-свободнымъ личностямъ, съ другой*: вотъ *тѣ двѣ сферы, въ которыхъ развивается и удовлетворяется нрав-*

ственная потребность человѣка [1]). Возникающее при этихъ отношеніяхъ, *независимое отъ воли человѣка вліяніе къ предпочтенію духовныхъ потребностей тѣлеснымъ и къ согласованію индивидуальныхъ потребностей съ потребностями другихъ личностей:* вотъ *чѣмъ даетъ о себѣ знать нравственная потребность.*

---

[1]) По Эттингену (V. Oettingen): „индивидуальное существо, какъ *нравственный* субъектъ, совершаетъ свои дѣйствія только среди *общества*". Эбрардъ, приведя эти слова, продолжаетъ: „слѣдовательно, на основаніи такого взгляда, человѣкъ, попавшій на уединенный островъ, неизбѣжно пересталъ бы дѣйствовать, какъ нравственный. Ужели же, сохраняя, конечно, здравый смыслъ, онъ сталъ бы проклинать тогда Бога за то, что онъ родился на свѣтъ Нравственное отношеніе человѣка къ Богу существовало еще прежде, чѣмъ *могли* образоваться отношенія индивидуума къ государству и семейству, и будутъ продолжать существовать даже и въ томъ случаѣ, если бы прекратились соціальныя отношенія человѣка къ человѣку!" Здѣсь же сдѣлана ссылка на § 101 и 109 1-го тома апологетики Эбрарда, въ которыхъ онъ содержаніе нравственности разсматриваетъ, какъ „мудрость, блаженство и святость", при чемъ имѣетъ въ виду отношеніе къ Богу, міру и людямъ, — но только въ Богѣ (Эбрарда апологетика, томъ 1-й, § 178, примѣчаніе, стр. 426—427). Съ нашей точки зрѣнія, — отношеніе къ себѣ самому, къ своему тѣлесному организму и духовнымъ потребностямъ есть такое же самостоятельное отношеніе, какъ и къ другимъ личностямъ вообще и во-первыхъ къ Богу—Первоисточнику всяческихъ отношеній и возникающихъ изъ нихъ нравственныхъ благъ

Но вотъ и другое замѣчательное смѣшеніе нравственныхъ понятій, проглядывающее въ нашей русской богословской школѣ: „тамъ (въ мірской жизни, т. е. не монашеской)—господствуетъ жизнь *для себя*, жизнь *личная*, столь дорогая человѣку,—здѣсь—*въ монашествѣ жизни для себя нѣтъ и быть не можетъ*; въ наивысшемъ обнаруженіи своемъ это отсутствіе личныхъ интересовъ, вслѣдствіе исключительной думы и заботливости о благѣ и спасеніи другихъ (!!!), можетъ даже простираться до забвенія о спасеніи своей души. Такъ Моисей и Павелъ хотѣли быть сами исключенными изъ книги жизни, лишь бы спаслись братья Тебѣ предстоитъ теперь (это говоритъ ректоръ Спб. Дух Академіи новопостриженному имъ студенту Николаю Софійскому, нареченному Никодимомъ) отрѣшиться отъ первой формы и дорости до послѣдней".—Что же остается мірскимъ христіанамъ? Пребывать и умирать въ эгоизмѣ? Да и какъ — одиночество есть будто бы жертва за всѣхъ, — а христіанская жизнь въ мірѣ—непремѣнно жизнь для себя' (См. „Церковный Вѣстникъ" за 1887 г., № 41, стр 695, и о значеніи монашества, на основаніи именно Чина постриженія въ монашество – на всѣхъ его трехъ ступеняхъ, какъ мною указано въ § 10 сего сочиненія).

Проявленіе нравственной потребности, такимъ образомъ, предполагается возможнымъ только въ неразрывной связи съ развитіемъ всѣхъ прочихъ потребностей человѣческой природы и есть уже такъ-сказать *центральная* по отношенію къ нимъ, есть *высшая потребность извѣстныхъ отношеній между ними.* По мѣрѣ такого или другого развитія и удовлетворенія органическихъ потребностей человѣка такъ или иначе развиваются и удовлетворяются и духовныя его потребности, т.-е. совершается образованіе представленій, понятій, мыслей, знаній, накопляется богатство и разнообразіе чувствованій и душевныхъ расположеній,—возникаютъ и размножаются желанія, наклонности и привычки. Вмѣстѣ съ образованіемъ этого сознательнаго психическаго міра и неотдѣлимо отъ каждаго его элемента выясняется и усиливается какъ *нравственное чувство*, такъ и *самосознаніе* и *сила самоопредѣленія*, т.-е. выясняется и усиливается и нравственная потребность, какъ *потребность саморазвитія* и *самообнаруженія* духа или личности среди психо-физическаго міра и среди другихъ личностей. Возвышаясь надъ психическими и органическими потребностями, развитая нравственная потребность, какъ центральная и господственная (энергія самоопредѣленія), проявляется въ опредѣленіи *отношеній между ними* [1]), а поколику духовныя и органическія потребности относятся не только другъ ко другу и внѣшнему міру, но и къ другимъ личностямъ, развитая нравственная потребность или личность проявляется въ

[1]) Г-нъ Городенскій въ статьѣ: „Условія воспитанія нравственнаго сознанія въ человѣческихъ обществахъ“ вполнѣ соглашается, что „*первоначально* (мой курсивъ) только *гетерономные* факторы могли вызвать къ бытію *автономное* нравственное сознаніе“ („Богословскій Вѣстникъ“, Февраль 1903 г., стр. 333)—Что это значитъ, какъ не то, что нравственная потребность есть по развитію своему *вторичная*, а по существу—*центральная*'

опредѣленіи отношеній своихъ духовно-физическихъ потребностей къ потребностямъ другихъ личностей. Въ установленіи этихъ-то двойныхъ отношеній и зарождается и проявляется энергія духа, какъ сила самоопредѣленія, какъ лице—вмѣстѣ съ этимъ дающая себѣ и реальныя, въ строгомъ смыслѣ *духовныя*, т.-е. свободно созданныя личныя качества, согласныя или несогласныя съ нравственнымъ закономъ [1]). Именно развитіе и обнаруженіе духа, съ одной стороны, какъ самосознательной и свободной *власти прежде всего надъ тѣломъ и всѣми психическими образованіями*, зависящими отъ тѣла, а затѣмъ—посредствомъ тѣла какъ власти и *надъ внѣшнею природою*, съ другой, какъ *существа любящаго и въ своей любви справедливаго* по отношенію къ другимъ разумно-свободнымъ личностямъ: вотъ *два основныя правила или требованія, составляющія существенное содержаніе нравственнаго закона* [2]).

29. Первое основное требованіе нравственнаго закона.

Если бы человѣкъ могъ жить только чувственною жизнію, удовлетвореніемъ потребностямъ тѣлесной природы: пищи, питья, размноженія рода, не различая при этомъ въ себѣ духовныхъ потребностей, то онъ не могъ

---

[1]) Всѣ *несвободно созданныя* качества, или естественно возникающія свойства души справедливо называютъ не духовными, а психическими, и въ этомъ же смыслѣ справедливо отличать душу, какъ естественное средоточіе психическихъ свойствъ и потребностей, отъ духа, какъ силы самоопредѣленія, какъ причины духовныхъ, свободно созданныхъ качествъ личности.

[2]) Поэтому (т. е. что только двѣ основныхъ стороны содержанія нравственности) и „всѣ пороки наши проистекаютъ изъ двухъ источниковъ, которыхъ люди большею частію не примѣчаютъ,—изъ честолюбія (возможнаго, конечно, только при общественныхъ отношеніяхъ) или угожденія чувственности“ (все равно—плотской ли только, или вообще индивидуальной) Св. Маркъ („Вѣра и Разумъ“ 1889 г., № 11, статья г. Н. Барсова: очерки изъ исторіи христіанской проповѣди)

бы никогда сознать въ себѣ и имѣть никакой нравственной потребности. Для него не было бы вопроса: что цѣннѣе въ человѣкѣ: знаніе ли его, сила воли, эстетическое образованіе, или напр. величина его физическаго организма, совершенство органовъ зрѣнія, слуха, сила мускуловъ, ловкость движеній? Что доставляетъ ему высшее наслажденіе: сознательный посильный физическій или умственный трудъ, полезныя и изящныя искусства, наука, или безотчетная праздность и лѣность, органическія пріятныя ощущенія отъ пищи, запаховъ и т. под.? Состояніе такихъ людей въ нравственномъ отношеніи психологія признаетъ состояніемъ *дикости, грубости*, а слово Божіе *уподобляетъ животнымъ*, которыя погибаютъ (въ славянскомъ переводѣ: скотамъ *несмысленнымъ*. Псал. 48, 13, 21). Чтобы нравственная потребность человѣка была сознана, сдѣлалась сознательна, для этого необходимо, чтобы онъ испыталъ удовлетвореніе своимъ умственнымъ и эстетическимъ потребностямъ и потребности свободной дѣятельности вообще и эти блага душевныя сравнилъ съ тѣлесными. Только тогда предпочтеніе душевныхъ свойствъ и соотвѣтственныхъ имъ пріятныхъ состояній чувственнымъ дѣлается для него не только возможнымъ, но и нравственно *необходимымъ*, т.-е. составляетъ требованія нравственнаго закона. Красивая мѣстность *при другихъ равныхъ условіяхъ* избирается для житья даже малоразвитымъ человѣкомъ предпочтительно предъ некрасивою, красивая наружность невѣсты *при другихъ равныхъ условіяхъ* предпочитается женихомъ предъ менѣе красивою ея соперницею; сила воли и мысли даже злодѣя всегда пріобрѣтаетъ ему своего рода уваженіе и значеніе среди другихъ менѣе твердыхъ злодѣевъ [1]); обширность знанія

[1]) Принципъ жизни Нитцше: Wille zur Macht—мощь, безразлично къ добру или злу (по содержанію). какая жалкая безсодержательность, без-

и богатство умѣнья въ какой бы то ни было области знаній и искусствъ всегда предпочитается незнанію; наслажденіе пищею, какъ ни необходима она ежедневно для человѣка, цѣнится ниже наслажденій, хотя изрѣдка испытываемыхъ человѣкомъ отъ чтенія хорошей книги, отъ умной бесѣды, отъ музыки и другихъ изящныхъ искусствъ. Невольное чувство уваженія или презрѣнія, одобренія или порицанія, какъ свидѣтельство удовлетворенія или неудовлетворенія нравственной потребности человѣка, возникаетъ въ насъ всякій разъ, когда мы въ своей ли жизни или въ жизни другихъ людей усматриваемъ преобладаніе духовныхъ потребностей надъ тѣлесными, или наоборотъ. Короче: предпочтеніе духовныхъ потребностей чувственнымъ въ человѣкѣ, сознающемъ различіе между тѣми и другими, есть фактъ нашего сознанія.

Относительная прочность и обширность слѣдовъ и интересовъ, которые возникаютъ въ нашей душѣ по поводу впечатлѣній чрезъ чувства зрѣнія и слуха и изъ которыхъ преимущественно образуется все богатство духовной жизни, сравнительно съ впечатлѣніями чрезъ чувства вкуса, обонянія, получаемыми при удовлетво-

---

нравственность въ строгомъ смыслѣ слова и—тупость! Тѣмъ не менѣе нельзя оставлять безъ должнаго вниманія эту сторону нравственной потребности: уважать силу, владѣющую чувственностію

Нитцше вдается въ крайность, когда типъ сильнаго человѣка, даже преступника, считаетъ самымъ цѣннымъ человѣческимъ типомъ, но онъ правъ, когда его тошнитъ отъ царящей всюду вялости, безволія, трусости передъ страданіемъ, боязни всякаго, не совсѣмъ зауряднаго страданія. Развѣ это безволіе, вялость, трусость—выражаетъ собою духъ христіанства, призваннаго побѣдить міръ? (См. статью проф. Миртова о „Нитцше кн. Трубецкого“ въ „Христ. Чт.“, октябрь 1903 г., стр. 507—523).

„*Сила* не торжествовала бы, если бы въ корнѣ своемъ не была *нравственное безсилія*“, — замѣчательно вѣрная и глубокая мысль, съ горечью выраженная г М. Меньшиковымъ въ виду торжества японцевъ надъ русскими (№ 10487 „Новаго Времени“, за 1905 г., 15 мая)

ренiи тѣлесныхъ потребностей, отчасти объясняютъ основанiя этого факта.

А свойство самосознанiя и самоопредѣленiя вполнѣ подтверждаетъ его. Сознанiе, какъ сознанiе только, въ которомъ отражаются тѣлесныя ощущенiя и впечатлѣнiя отъ внѣшней природы, есть по самой природѣ своей нѣчто отличное отъ содержанiя этихъ ощущенiй и впечатлѣнiй, а вмѣстѣ и отъ самаго тѣла и отъ внѣшней природы. Сознанiе же себя, своего *я*, какъ силы самоопредѣленiя, не только сознающей, т.-е. дѣйствующей въ этомъ сознанiи,—въ своемъ дѣйствiи сознанiя не только отличной отъ движенiй тѣла, отъ внѣшней природы и психическихъ состоянiй, ими возбуждаемыхъ, но и производящей перемѣны и въ этихъ состоянiяхъ и въ этомъ самомъ тѣлѣ, а чрезъ тѣло въ этой самой внѣшней природѣ,—дѣйствующей при томъ не по влеченiю слѣпыми инстинктами тѣла и природы, а по требованiямъ собственнаго своего нравственнаго закона, которыхъ нѣтъ ни въ тѣлѣ, ни во внѣшней природѣ, и по возбужденiю нравственнаго чувства, отличнаго и отъ тѣлесныхъ ощущенiй и отъ прочихъ душевныхъ чувствованiй,—такое самосознанiе и самоопредѣленiе есть сознанiе себя силою, не только отличною отъ тѣла и внѣшней природы, но и *властiю надъ ними*, какъ надъ своими орудiями [1]). Потребность предпочтенiя духов-

---

[1]) „Отдѣленiе себя (отъ своихъ представленiй, мыслей о мірѣ, отъ отображенiй этого мiра въ нашемъ сознанiи), самоопредѣленiе и ограниченiе естественно влечетъ за собою противоположенiе себя всему, что лежитъ внѣ границъ образовавшагося (около я, какъ его принадлежность) идеальнаго, единаго и цѣлаго (знанiя) Среда, міръ внѣшнiй, не только отражается и отображается въ сознающемъ или въ сознанiи, но кажется ему какъ бы оторвавшеюся, отступившею отъ него и окружающею его со всѣхъ сторонъ; познающее является при этомъ себѣ самому какъ бы устойчивымъ центромъ нѣкоторой сферы, въ которой оно вращается свободно до извѣстныхъ предѣловъ, оставаясь всюду и при всякомъ положенiи сосредоточiемъ ея, всегда себѣ равнымъ и устойчивымъ (Отсюда)—

наго тѣлесному есть, такимъ образомъ, потребность саморазвитія и самообнаруженія духа, какъ силы высшей и господствующей надъ всѣмъ матеріальнымъ, на той именно почвѣ и чрезъ тотъ матеріалъ, которые онъ при своемъ пробужденіи къ самосознанію и самоопредѣленію находитъ въ тѣлѣ и внѣшней природѣ.

Самосознаніе только въ той мѣрѣ и возникаетъ и растетъ, въ какой невольныя ощущенія и влеченія, возбуждаемыя тѣлеснымъ организмомъ и внѣшнею природою, перерабатываются не только въ представленія, въ образы внѣшнихъ предметовъ, но и въ понятія, знанія о нихъ и идеальное воспроизведеніе ихъ, т.-е. въ какой мѣрѣ внѣшній органическій міръ и психическій усвоется нами, одухотворяется, становится неотъемлемою собственностію нашего *я* и вмѣстѣ орудіемъ для его обратнаго воздѣйствія какъ на свой психо-физическій организмъ, такъ и на внѣшній міръ. Равнымъ образомъ, и свободныя дѣйствія или акты самоопредѣленія по отношенію къ тѣлу только потому и свободны, что совершаются не слѣпыми инстинктами тѣла, а сознательною силою, имѣющею точку опоры въ себѣ самой; направляются не туда только, куда влекутъ эти инстинкты, а и туда, куда указываютъ понятія разума или нравственный законъ; возбуждаются не органическими пріятными или непріятными ощущеніями, хотя послѣднія и могутъ соединяться съ первыми въ одномъ и томъ же дѣйствіи, а духовными чувствованіями, пріятность или непріятность которыхъ не имѣетъ ничего

стремленіе (сознающаго) овладѣть этимъ чуждымъ бытіемъ, включить его въ себя, усвоить себѣ въ идеальныхъ образахъ; отсюда активныя усилія увеличивать количество отображеній внѣшняго и пр. и пр. (вліять, реорганизовать и пр.); (словомъ: знаніе—и „наслажденіе имъ, какъ результатъ самоопредѣленія). („Вѣра и Разумъ“, Апрѣль, книга 2-я, № 8, статья „о природѣ человѣческаго знанія и отношеніи его къ бытію объективному“, стр. 343, 344).

общаго съ тѣлесными ощущеніями. Всѣ проявленія духа, вся жизнь, развитіе и усовершенствованіе человѣческой личности съ точки зрѣнія ея отношеній къ тѣлу и внѣшней природѣ суть ничто иное, какъ непрерывно продолжающійся рядъ такихъ дѣйствій самоопредѣленія духа, непрестанная работа, трудъ, въ которыхъ духъ является, какъ разумная власть надъ тѣломъ и надъ внѣшнею природою, какъ сила, обладающая и пользующаяся ими для своихъ цѣлей и притомъ увеличивающаяся и развивающаяся въ той мѣрѣ, въ какой расширяется знаніе законовъ жизни тѣлеснаго организма и внѣшней природы, въ какой развивается въ душѣ нравственное чувство и сознаніе нравственнаго закона, въ какой, наконецъ, укрѣпляется свобода, какъ сила самоопредѣленія въ управленіи своимъ психо-физическимъ организмомъ.

Господствуй, какъ разумно-свободная власть, надъ тѣлесными потребностями природы твоей, и чрезъ тѣло и надъ внѣшнею природою, т.-е. обладай и пользуйся ими, а чрезъ то совершенствуй непрестанно духовныя силы твои,—вотъ первое требованіе нравственнаго закона [1]).

---

[1]) И Нитцше ставитъ принципомъ жизни „волю или жажду *власти*“ вмѣсто принципа своего учителя—Шопенгауера „воля къ жизни“,- но эта власть направляется у Нитцше не къ матеріи только, но и—къ господству—деспотіи надъ себѣ подобными,—и не въ цѣляхъ земного благополучія, христіански понимаемаго, а въ цѣляхъ наслажденія жизнію, съ попраніемъ всѣхъ правъ ближняго Но и христіанскому нравоученію нельзя забывать ни о власти надъ природою, ни о земномъ благоденствіи, благословляемомъ Богомъ и его Церковью.

См. „Нива“, приложеніе къ № 34, очеркъ г Р И Сементовскаго, стр. 151 „Если Россія еще во многомъ такъ сильно отстала отъ Западной Европы, если у насъ *повальный голодъ цѣлыхъ мѣстностей еще возможенъ*, если народно-естественныя наши богатства приносятъ намъ такъ мало пользы, если пути сообщенія такъ мало развиты, если государство, земство, общины находятъ такъ мало средствъ, чтобы вести дѣятельную борьбу съ народнымъ невѣжествомъ,—то чѣмъ же это объяснить, какъ не нашею отсталостію въ практической дѣятельности (т.-е. въ

30. Ученіе Священнаго Писанія относительно этого требованія нравственнаго закона.

Что душевныя потребности человѣческой природы выше органическихъ, или что душа человѣка по ученію Священнаго Писанія несравненно выше его тѣла, это ясно изъ способа сотворенія человѣческой природы: „изъ праха земнаго" взято его тѣло; отъ „дуновенія" самого Бога ведетъ начало душа его. (Быт. 2, 7). „Душа не больше ли пищи" (Мато. 6, 25)? „Что пользы человѣку, если онъ пріобрѣтетъ весь міръ, а душѣ своей повредитъ? Или какой выкупъ дастъ человѣкъ за душу свою" (Марк. 8, 36, 37), спрашиваетъ самъ Господь, давая понять несравненное преимущество души предъ всѣмъ чувственнымъ. И это преимущество въ невинномъ состояніи человѣка должно было обнаруживаться въ отношеніи къ тѣлу, а чрезъ тѣло и къ внѣшней природѣ въ томъ именно, чтобы духъ человѣка, какъ власть, пользовался тѣломъ какъ своимъ орудіемъ, трудился на землѣ, а чрезъ тѣло обладалъ бы и пользовался ея произведеніями, и такимъ образомъ развивалъ бы свои духовныя силы болѣе и болѣе до упо-

---

охотѣ и умѣньи обладать землею)? Всѣ отрасли производительнаго труда находятся въ рукахъ неумѣлыхъ, невѣжественныхъ; а наиболѣе образованная часть русскаго общества, подчиняясь кастовымъ предразсудкамъ, полагаетъ, что оно призвано служить главнымъ образомъ наукѣ, искусству, литературѣ, состоя у правительства на хлѣбахъ".—Не пробуждается ли, наконецъ, это общество отъ своихъ предразсудковъ, рѣшаясь оставить на долю лишь немногихъ классицизмъ—этого врага труда въ принципѣ, и принимаясь за реальныя школы, за обученіе тому, что даетъ власть надъ природою и располагаетъ къ труду надъ нею?! Тамъ же стр. 152: „отсутствіе нравственныхъ качествъ, необходимыхъ для успѣшнаго хозяйничанья, склонность продавать землю, обѣдненіе и обнищаніе, стремленіе бросать родныя мѣста и переселяться въ другую мѣстность"— что все это означаетъ, если не полное невѣжество въ понятіяхъ о дѣйствительныхъ нравственныхъ благахъ, а съ ними и о достойномъ христіанина матеріальномъ благополучіи человѣчества?

добленія Творцу своему. „Поселилъ (Господь Богъ Адама и Еву) въ саду Едемскомъ, *чтобы возделывать его и хранить его* (Быт. 2, 15). И благословилъ ихъ Богъ и сказалъ имъ: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и *обладайте ею*, и *владычествуйте* и надъ рыбами морскими, и надъ звѣрями, и надъ птицами небесными, и надъ всякимъ скотомъ, и надъ всею землею, и надъ всякимъ животнымъ, пресмыкающимся по землѣ“ (Быт. 1, 28). И Новый завѣтъ, совершенно согласно съ этимъ первымъ словомъ Бога Творца къ своему разумно-свободному созданію, внушаетъ христіанамъ: „все ваше, и міръ вашъ“ (1 Кор. 3, 21, 22); только „стойте въ свободѣ (нравственно-идеальной), которую даровалъ вамъ Христосъ и не подвергайтесь игу (нравственнаго) рабства“ (Гал. 5. 1). Что, наконецъ, въ духѣ человѣческомъ, какъ власти надъ тѣломъ, а чрезъ тѣло и надъ внѣшнею природою, и въ развитіи духа, какъ такой власти, самъ Богъ видѣлъ свой собственный Божественный образъ и подобіе, объ этомъ также со всею ясностію свидѣтельствуютъ Его слова предъ созданіемъ человѣка: „и сказалъ Богъ: *сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію Нашему; и да владычествуютъ они* и надъ рыбами морскими, и надъ птицами небесными, и надъ звѣрями, и надъ скотами, и надъ всею землею“ (Быт. 1, 26). „Душа прямо показываетъ въ себѣ царственность и возвышенность“, учитъ св. Григорій Нисскій, „и великую далекость отъ грубой низости тѣмъ самымъ, что она, не подчиняясь, свободно, полновластно, располагаетъ своими желаніями. А это кому иному свойственно, кромѣ царя? *И сверхъ того сдѣлаться образомъ естества, всѣмъ владычествующаго,—не иное что значитъ, какъ при самомъ созданіи* стать немедленно естествомъ царственнымъ“ (Твор. Св. Гр. Нисскаго, т. I, стр. 88). Само собою по-

нятно, какого великаго умственнаго и эстетическаго развитія и какой энергіи воли должны были по намѣренію Творца достигать люди по мѣрѣ своего размноженія и наполненія собою земли, владѣя и пользуясь всѣми стихіями и произведеніями матеріальнаго міра, вышедшаго прекраснымъ изъ рукъ Творца! [1]).

Ту же мысль, т.-е. о власти духа человѣка надъ своимъ тѣломъ и надъ всѣми психическими состояніями, возбуждаемыми тѣлесными потребностями, выражаетъ

---

[1]) „Человѣкъ не вещь или пассивное орудіе, а сознательная сила самоопредѣленія, сила, способная къ свободному труду. Поэтому и самою первою заповѣдью Божіею первозданному человѣку является заповѣдь сознательнаго труда (Быт 2 гл. 15 ст.). И не только физическаго, нѣтъ, труда *по преимуществу нравственнаго*. Мы не можемъ себѣ представить состояніе первозданнаго Адама иначе, какъ состояніе непосредственности, безсознательной, такъ сказать, жизни въ добрѣ и истинѣ, какъ безгрѣшная жизнь дитяти Сознательной святости первозданный Адамъ долженъ былъ достигнуть путемъ свободнаго, самостоятельнаго раскрытія своихъ богоподобныхъ способностей, силъ, упражняя ихъ въ опытѣ Богообщенія (Быт 3, 8) и сознательнаго служенія добру (Быт. 2, 7) А такъ какъ понятіе святости, совершенства нравственнаго не обозначаетъ состоянія всегда себѣ равнаго, коснаго, но состояніе постояннаго прогресса и роста, то понятно, что степень этого совершенства и блаженства первозданнаго должна была опредѣляться количествомъ его трудовъ и качествомъ его усердія, направленнаго къ восхищенію горняго блага. Личный трудъ—таково то требованіе правды Божіей, удовлетворяя которому человѣкъ только и можетъ прогрессировать въ блаженной жизни. Трудъ человѣка—это какъ бы *луча*, благодаря которой лучи Солнца—правды и благости, направляющіеся къ человѣку совнѣ, сосредоточиваются въ немъ, становятся его достояніемъ Чѣмъ лучше отдѣлка стекла, тѣмъ большее количество лучей сосредоточиваетъ оно; чѣмъ больше человѣкъ трудится, тѣмъ больше „постигаетъ“ блаженство. „Если мало трудишься, мало и пріемлешь, а если сдѣлаешь много, то велика и награда (Кир. Іерус. I огл., 23 стр., Москва, 1885 г.) не потому, что „трудами ублажаешь Бога“ (Антоній Великій, Добротолюбіе, Наставленія—150), но потому, что „ими содѣлываешься способнымъ вкушать Божію благость“ (ibid). Различныя поэтому степени благосостоянія людей, равно какъ и приключающіяся съ ними скорбности происходятъ не отъ того или иного отношенія къ нимъ Бога, но отъ ихъ свободнаго отношенія къ щедротамъ всеблагого Промысла“... („Вѣра и Церковь“, книга 2, 1905 г., стр. 200—201, статья свящ. М. Н. Горскаго: „Правда и Милость Божіи въ домостроительствѣ спасенія человѣка“).

отчасти и заповѣдь Божія первому человѣку въ раю о *невкушеніи отъ древа познанія добра и зла* (Быт. 2, 17). Практическое познаніе какъ добра, такъ и зла отъ того между прочимъ и зависѣло, опредѣлитъ ли себя духъ человѣческій въ своемъ свободномъ движеніи, какъ власть надъ чувственною природою своего физическаго организма, или свободно самъ отдастся подъ власть этой природы? Грѣхъ Адама и Евы—вкушеніе отъ плода съ древа, *хорошаго для пищи, пріятнаго для глазъ и вождѣленнаго* (Быт. 3, 6), есть прямое указаніе на свободно созданное въ себѣ прародителями преобладаніе чувственности надъ потребностями духа, призваннаго управлять ею, на подчиненіе духа тѣлу. Бѣдствія, болѣзни и смерть тѣла, предоставленнаго собственнымъ ненасытимымъ инстинктамъ и неограничиваемому разумомъ вліянію стихій природы, суть понятныя, въ законахъ человѣческой и внѣшней природы волею Божіею предусмотрѣнныя, послѣдствія свободно созданнаго упадка духовной жизни. Такимъ образомъ, по ученію слова Божія власть духа надъ тѣломъ и внѣшнею природою, какъ отображеніе безпредѣльнаго всемогущества и премудрости Божіей, составляетъ первое требованіе нравственнаго закона, исполненіе котораго должно было болѣе и болѣе вести человѣка къ уподобленію Богу, какъ Владыкѣ и Промыслителю, Который по ученію Сына Божія до нынѣ дѣлаетъ такъ же, какъ и Онъ, Сынъ Божій, дѣлаетъ (Іоан: 5, 17).

Что потребность власти духа надъ тѣломъ, а чрезъ тѣло надъ внѣшнею природою, живетъ и въ *падшей* духовной природѣ человѣка независимо отъ вліянія на него откровеннаго законодательства и сознается имъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ всякое произведеніе до христіанскаго человѣчества въ области природы или искусства, вся исторія такъ-называемой „культуры“ въ

языческомъ мірѣ, равно какъ предпочтеніе не только одного человѣка, менѣе развитаго въ индивидуальномъ отношеніи другому, болѣе развитому, но и предпочтеніе одного народа другому по степени развитія въ нихъ культуры. Глубокое *пониманіе* этого требованія нравственнаго закона представляетъ древній языческій міръ и особенно [1]) древняя греческая философія, которая въ числѣ четырехъ главныхъ добродѣтелей [2]) человѣка поставила не только умѣренность, но и мужество—власть надъ самымъ сильнымъ инстинктомъ органической природы—инстинктомъ самосохраненія, а школа стоиковъ почти приближается *въ этомъ отношеніи* къ христіанскому идеалу. Царство—власть разума въ природѣ (точнѣе: власть личности, какъ силы самоопредѣленія), вотъ высочайшее нравственное благо грековъ. Знать законы жизни тѣлесной и внѣшней природы, согласно съ этими законами владѣть, управлять инстинктивными тѣлесными влеченіями и внѣшнею природою, преобразовать и организовать эту природу соединенными силами человѣчества (т.-е. грековъ) и достигать такимъ образомъ царства разума—вотъ задача нравственной дѣятельности греческаго мудреца! Добродѣтельный человѣкъ и мудрецъ въ понятіи грековъ—

---

[1]) О высокомъ въ нравственномъ отношеніи развитіи древнѣйшаго, раньше Моисея, египетскаго народа свидѣтельствуетъ недавно открытое законодательство вавилонскаго царя Аммураби, особенно же два сборника нравственныхъ правилъ, изъ которыхъ одинъ ученые относятъ почти за 3,000 лѣтъ до Р Х., именно „нравоученія Пта-Готепа“, а другой, извѣстный подъ названіемъ „нравоученій Ани“, обыкновенно относятъ за 1500—1700 лѣтъ до Р Х Нравоученія Ани разсмотрѣны и съ библейскими параллелями напечатаны въ „Странникѣ“ за іюнь 1904 г., стр 869—888

[2]) У Платона и слѣдующихъ за нимъ преимущественно стоическихъ философовъ эти добродѣтели называются σοφία или φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη и δικαιωσύνη, т.-е. мудрость или благоразуміе, мужество, умѣренность (или частнѣе. воздержаніе, или еще частнѣе: цѣломудріе) и справедливость

одно и то же; ибо мудрость и есть добродѣтель и наоборотъ; онъ есть вмѣстѣ и высшій идеалъ красоты; ибо добродѣтельная человѣческая личность есть высшее само себя свободно и сознательно выработавшее произведеніе,—вотъ требованіе нравственнаго закона, насколько оно выражается, какъ требованіе отношенія между потребностями духовной и тѣлесной природы даже въ падшемъ состояніи! Не надобно только забывать, что взятое отдѣльно отъ другого нравственнаго требованія, оно кромѣ своей односторонности можетъ легко уживаться съ самымъ грубымъ эгоизмомъ и даже служить орудіемъ ему, что и было на самомъ дѣлѣ какъ у грековъ, такъ и вообще въ падшемъ человѣчествѣ.

31. Субъективныя нравственныя блага или добродѣтели.

Удовлетвореніе вышеизложеннаго нравственнаго требованія, развивая свободную волю человѣка (его хотѣнія и энергію дѣйствія) въ обладаніи и пользованіи всѣмъ матеріальнымъ, тѣмъ самымъ съ одной стороны по закону психической жизни созидаетъ въ человѣческомъ духѣ извѣстныя болѣе или менѣе постоянныя и твердыя внутреннія настроенія и навыки или, что то же, *добродѣтели* или субъективныя блага (всякая добродѣтель есть удовлетвореніе нравственной потребности и слѣдовательно сознается какъ благо, блаженство), съ другой—необходимо производитъ постоянныя измѣненія въ тѣлѣ, а чрезъ тѣло и во внѣшнемъ мірѣ, отвѣчающія какъ психическимъ и органическимъ, такъ и духовнымъ потребностямъ человѣческой природы или, что то же, внѣшнія земныя блага.

Добродѣтели человѣка, созданныя въ немъ его силою самоопредѣленія въ силу перваго требованія нрав-

ственнаго закона, могутъ быть названы *аскетическими* въ обширномъ смыслѣ сего слова [1]), такъ какъ источникъ ихъ: *власть* надъ матеріальнымъ и надъ всѣми психическими образованіями, возникающими по возбужденію отвнѣ независимо отъ свободы человѣка, есть постоянное самосознаніе и самоопредѣленіе духа, его развитіе и проявленіе въ матеріи, есть непрестанный, какъ мы выше сказали, трудъ и въ этомъ смыслѣ подвигъ (ἄσκησις) [2]).

---

[1]) Такое наименованіе симъ добродѣтелямъ усвоено теперь, напр., и проф. Тарѣевымъ („Богословскій Вѣстникъ", 1904 г., ноябрь, статья: „Религія и нравственность").

[2]) Глаголъ ἀσκέω, упражняю, укрѣпляю, древними греками прилагался къ упражненіямъ атлетовъ и слово ἄσκησις, упражненіе, означало образъ жизни атлетовъ. А такъ какъ этотъ образъ жизни отличался строгою регулярностію и воздержаніемъ, то Свида ἄσκησις переводитъ словомъ ἐγκράτεια, воздержность. Это значеніе впослѣдствіи перенесено и на образъ жизни христіанской. Ἄσκησις означаетъ нравственное упражненіе. Такъ выражается Смирнская церковь въ своемъ окружномъ посланіи по смерти Поликарпа, „мы почитаемъ его мощи для упражненія въ будущемъ (для приготовленія своихъ силъ къ будущей судьбѣ), εἰς τῶν μελλόντων ἄσκησιν καὶ ἑτοιμασίαν". Климентъ александрійскій ветхозавѣтныхъ мужей, напр., Іакова называетъ аскетами. Между христіанами въ первые три вѣка аскетами назывались ведущіе строго *воздержную* жизнь, къ которымъ прилагалось и другое названіе ἀγωνιστικοί, continentes, особенно дѣвственницы; тогда уже развилось то воззрѣніе, что высшею христіанскою добродѣтелію должно служить *воздержаніе* и что это воздержаніе должно выражаться въ исполненіи такъ-называемыхъ евангельскихъ совѣтовъ, въ отличіе отъ положительныхъ заповѣдей. Ср. Хр. Чт. (ноябрь кн. за 1873 г.): *Евангельскіе совѣты и ихъ отношеніе къ положительнымъ требованіямъ евангелія*, А. Гусева.

Въ статьѣ того же г. М. М. Тарѣева („Вѣра и Церковь", 1901 г., кн. 9, стр. 552): „цѣль и смыслъ жизни" говорится: „христіанинъ не можетъ быть въ мірѣ иначе, какъ аскетомъ *и юродивымъ*". Безъ аскетизма духовная жизнь, конечно, невозможна: жизнь духа на землѣ, въ тѣлѣ, есть непрестанное пользованіе и обладаніе имъ... но къ чему же тутъ юродство? А между тѣмъ на слѣдующей, 553 страницѣ мимоходомъ тѣмъ же авторомъ ясно высказывается и такая, вполнѣ здравая мысль: „призваніе христіанина—проявить духовную божественную жизнь въ полнотѣ естественной жизни".

Нѣсколько одностороннему пониманію аскетизма, какъ суммы всего нравственнаго совершенства—у преосв. Уфимскаго Антонія (Храповицкаго) дана весьма спокойная и умѣренная, конечно тоже краткая, хотя

Но такъ какъ жизнь тѣла является такимъ образомъ необходимымъ орудіемъ духовной жизни;

такъ какъ эта жизнь тѣла, его здоровье и продолжительность зависитъ отъ знанія и соблюденія законовъ органической жизни;

такъ какъ, наконецъ, эти законы органической жизни находятся въ неразрывной связи съ законами планетной жизни вообще и знаніе и соблюденіе первыхъ есть вмѣстѣ знаніе и соблюденіе послѣднихъ:

то изъ удовлетворенія нравственнаго требованія владѣть и пользоваться тѣломъ, а чрезъ тѣло и внѣшнею природою, свободно создаются слѣдующія добродѣтели или субъективныя блага человѣческаго духа, во-первыхъ: *мудрость*, понимаемая какъ богатство знанія своей собственной психической и внѣшней природы и неотдѣлимаго отъ него *эстетическаго образованія* [1]), соединенное съ умѣньемъ и готовностію примѣнять это знаніе и образованіе къ развитію своей духовной и органической жизни и къ обладанію и пользованію

и основательная, отповѣдь въ „Церков Вѣстн“, № 37, 1901 г, стр. 1173—4. (Статья преосв Антонія вполнѣ напечатана въ „Русскомъ Обозрѣніи“ и „Миссіонерскомъ Обозрѣніи“—за тотъ же 1901 годъ)

Въ статьѣ: „Необходимость аскетизма въ дѣлѣ воспитанія“, напечатанной въ журналѣ: „Церковно-приходская школа“, за сентябрь 1901 г., во 2-й книгѣ, стр. 68—81, аскетизмъ понимается правильно и вполнѣ гармонируетъ съ моимъ ученіемъ о немъ. Какъ странно однакоже, что нужно доказывать то, что въ христіанскомъ мірѣ должно бы разумѣться само собою"

[1]) Объ отрицательной сторонѣ „красоты“, какъ она представляется въ современномъ „искусствѣ“, или о „цѣнности культа прекраснаго съ христіанской точки зрѣнія“, см. очень дѣльную статью г. Павла Левитова (о немъ же выше было упоминаніе) въ „Православно-Русскомъ Словѣ“ за 1904 г. (апрѣль, № 6, стр. 547—559). Напрасно только почтенный авторъ неодобрительно упоминаетъ о замѣчаніяхъ относительно христіанскаго значенія искусства, въ сочиненіяхъ кіевскаго профессора о Свѣтлова, имѣющаго въ виду всегда идеальную сторону искусства, а не практическое злоупотребленіе имъ въ современной жизни. Добро и красота не отдѣлимы Самъ Спаситель по-гречески называется Καλός.

внѣшнею природою; во-вторыхъ, дѣйствительное постоянное стремленіе какъ къ пріобрѣтенію знанія и эстетическаго образованія, такъ и къ примѣненію ихъ въ дѣятельности или *трудолюбіе;* въ-третьихъ, необходимая по законамъ органической природы для дѣятельности духа и для жизни тѣла готовность сдерживать слѣпые инстинкты послѣдняго по отношенію къ требованіямъ какъ растительнаго, такъ и животнаго организма или *воздержаніе;* и наконецъ всегдашняя готовность предпочитать самымъ дѣломъ жизни и здоровью тѣла и всѣмъ матеріальнымъ интересамъ интересы духовные или требованія нравственнаго закона, коль скоро послѣднія несовмѣстимы съ первыми или: *мужество*, понимаемое то въ положительномъ смыслѣ, какъ *храбрость*, то въ отрицательномъ, какъ *терпѣніе* или перенесеніе всякаго рода лишеній. Всѣ же эти аскетическія добродѣтели, вмѣстѣ взятыя, сосредоточиваются въ одной, которую въ отличіе отъ само или себя-любія, составляющаго настроеніе, противное второму основному требованію нравственнаго закона, можно назвать *самоуваженіемъ* [1]). Эта добродѣтель относится къ личности

[1]) „Единственный принципъ нравственности—человѣкъ человѣку святыня (слѣдовательно, прибавлю я отъ себя, онъ *и для себя* святыня; что видно изъ дальнѣйшихъ словъ); единственный видъ безнравственности—убійство въ прямомъ и широкомъ смыслѣ этого слова, грѣхъ противъ *своей* духовной личности и противъ чужой жизни" (статья. „Религія и Нравственность" г. М М. Тарѣева въ „Богословскомъ Вѣстникѣ" за декабрь 1904 г., стр. 621).—Эта мысль вполнѣ совпадаетъ съ моими понятіями.

„Одной изъ прочныхъ опоръ нравственности служитъ уваженіе человѣка къ своей личности, не то самоуваженіе, которое выражается въ гордости и надменности, а то, которое заставляетъ его избѣгать всего такого, что унижало бы его въ глазахъ другихъ, и въ особенности всего, что не гармонируетъ съ его извѣстными общественными обязанностями" (чувство собственнаго достоинства. Очеркъ византійско-восточной Церкви отъ конца XI до половины XV вѣка г А. Лебедева. Твор Св. Отцевъ, Прибавленія кн III, 1890 г.) Эти очерки любопытны съ нравственной точки зрѣнія. Какъ низко тогда стояло въ этомъ отношеніи государство,

человѣческой вообще, какъ живому образу самаго Бога, какъ духовной силѣ безконечно превышающей по своему достоинству все безличное и матеріальное и есть непрестанное стремленіе къ такому совершенству своей воли, какъ разумной власти надъ всѣмъ матеріальнымъ, которое уподоблялось бы божественному совершенству. (Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный Мѳ. 5, 48).

32. Объективныя или внѣшнія нравственныя блага.

Въ зависимости отъ власти духа надъ природою и отъ всѣхъ аскетическихъ добродѣтелей, какъ необходимое условіе и вмѣстѣ результатъ ихъ развитія, находятся всѣ тѣ движенія, измѣненія и состоянія въ тѣлѣ человѣка и внѣшней природѣ, которыя производятся свободною волею человѣка для удовлетворенія его духовныхъ и психо-физическихъ потребностей и которыя потому составляютъ его внѣшнее или объективное благо. Отпечатлѣвая въ себѣ нравственное настроеніе личности и удовлетворяя ея потребностямъ, объективныя блага хотя составляютъ для нея внѣшній, матеріальный міръ, тѣмъ не менѣе служатъ выраженіемъ и въ то же время условіемъ ея свободной дѣятельности и потому могутъ называться объективными, внѣшними или земными *нравственными благами*. Таковы: 1) *нормальное развитіе физическаго организма* или *тѣла, здоровье* и *продолжительность* его *жизни;* 2) опредѣленное *призваніе въ* жизни человѣка на землѣ и среди другихъ людей или, что то же, та сфера дѣятельности, въ которой духъ человѣка находится призваннымъ развивать свои силы и пріобрѣтать свои субъективныя блага;

въ которомъ господствующимъ вѣроисповѣданіемъ въ теченіе тысячи лѣтъ было православное.

3) *собственность* или *имущество* во всѣхъ его видахъ, какъ необходимое условіе духовно-органической жизни человѣка и какъ результатъ труда, къ которому онъ призванъ въ жизни, каковы: всѣ произведенія земледѣлія, промышленности, ремеслъ, наукъ и искусствъ, полезныхъ и изящныхъ и т. п. [1]); 4) *всѣ земныя радости* или удовольствія, соединенныя съ пріобрѣтеніемъ и обладаніемъ перечисленныхъ внѣшнихъ благъ и составляющія нѣчто внѣшнее или дополнительное по отношенію къ той духовной радости, въ которой сознается удовлетвореніе собственнаго нравственнаго чувства; наконецъ 5) *весь міръ*, насколько онъ усвояется человѣкомъ, насколько человѣкъ самъ вліяетъ на него и насколько въ томъ и другомъ случаѣ онъ служитъ орудіемъ духовнаго развитія и источникомъ разнообразныхъ радостей человѣка.

Всѣ эти блага суть не только внѣшнія, въ извѣстномъ смыслѣ матеріальныя, но и вмѣстѣ нравственныя, поколику, они съ одной стороны составляютъ необходимыя условія, съ другой—естественный результатъ аскетическихъ добродѣтелей. Гдѣ есть эти блага, тамъ непремѣнно есть и соотвѣтствующія имъ добродѣтели, хотя нельзя сказать наоборотъ, т.-е. нельзя сказать, что гдѣ есть аскетическія добродѣтели, тамъ непремѣнно есть и соотвѣтствующія имъ внѣшнія блага. Всѣ эти блага, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, составляютъ результатъ дѣятельности не отдѣльныхъ личностей, взятыхъ каждая порознь, но цѣлыхъ обществъ человѣческихъ и находятся притомъ въ высшемъ распо-

---

[1]) Противъ гр. Л. Толстаго, отрицающаго собственность и государство, которое защищаетъ собственность каждаго, см прекрасное изслѣдованіе г. К. Г. Григорьева въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ (1904 г., іюль, августъ и сентябрь) подъ заглавіемъ: „Соціальный вопросъ въ пониманіи графа Толстаго“.

ряженіи божественнаго Промысла, тогда какъ добродѣтель или субъективное благо лишь настолько и есть добродѣтель, насколько зависитъ исключительно отъ свободной воли каждой отдѣльной личности (дѣйствіе благодати въ христіанствѣ есть даръ Божій, но отнюдь не плодъ или слѣдствіе добродѣтелей, хотя послѣднія безъ первой и невозможны).

33. Ученіе Свящ. Писанія о внѣшнихъ или объективныхъ нравственныхъ благахъ, зависящихъ отъ аскетическихъ добродѣтелей.

Свящ. Писаніе Ветхаго Завѣта весь міръ, какъ свободное произведеніе божественной воли, признаетъ благомъ: „И увидѣлъ Богъ, что Онъ создалъ, и вотъ, хорошо весьма“ (Быт. 1, 31); заповѣдаетъ человѣку „*веселиться о всѣхъ благахъ*, которыя Господь Богъ далъ ему“ (Втор. 26, 11); ограждаетъ жизнь человѣка, его здоровье, долголѣтіе, трудъ, собственность и все земное благоденствіе особыми заповѣдями (4, 5, 6, 8 заповѣди), причемъ благоденствіе и долголѣтіе (5 заповѣдь), обладаніе собственностію на землѣ, успѣхъ во всякомъ дѣлѣ рукъ человѣка, въ плодѣ чрева его, въ плодѣ скота его, въ плодѣ земли его, словомъ: собственность и земныя радости ставитъ въ прямую зависимость отъ его добродѣтели, отъ исполненія имъ велѣній Божіихъ (напр. 28—30 главы Второзак.; кн. Псалмовъ, Притчей, Премудр. Солом. и Премудр. Іисуса сына Сирахова), равно какъ и всѣ бѣдствія физическія во внѣшней природѣ и въ сферѣ человѣческой жизни ставитъ въ прямую зависимость отъ порока, отъ свободной нравственной порчи духовной человѣческой природы. (Тамъ же и гл. 3 кн. Бытія).

И Христосъ Спаситель, пришедшій исполнить за-

конъ и возстановить въ падшихъ людяхъ силу къ его исполненію, когда Іоаннъ изъ темницы послалъ своихъ учениковъ спросить Его: „Ты ли тотъ или ожидать намъ другаго?“, какъ на признакъ наступленія своего царства на землѣ и слѣдовательно исполненія закона, указалъ имъ на то, что они слышатъ и видятъ, т.-е. что бѣдствія исчезаютъ съ лица земли: „слѣпые прозрѣваютъ и хромые ходятъ, прокаженные очищаются и глухіе слышатъ, мертвые воскресаютъ и нищіе благовѣствуютъ“ (Вѳ. 11, 2—5). И Самъ, проповѣдуя евангеліе царствія, по неоднократному замѣчанію евангелистовъ исцѣлялъ всякую болѣзнь и всякую немощь въ людяхъ, слѣдовательно въ здоровьи тѣла находилъ необходимое проявленіе нравственной жизни на землѣ; воскрешалъ мертвыхъ, слѣдовательно земную жизнь считалъ великимъ благомъ человѣка; благословлялъ всякую земную радость, раздѣляя трапезу, на которую приглашали Его богатые даже мытари, наслаждаясь отдыхомъ въ кругу сердечно преданныхъ Ему друзей въ Виѳаніи, въ бесѣдѣ съ Лазаремъ и его сестрами, претворяя воду въ вино на бракѣ, слѣдовательно считая достойнымъ своего божественнаго всемогущества содѣйствовать веселію даже брачнаго пира. И всѣ разнообразныя призванія, въ которыхъ силы человѣка примѣняются къ труду въ мірѣ: сѣятель и пастырь овецъ, домохозяинъ и содержатель гостинницы, купецъ и мѣняла, врачъ и судія, царь и воинъ составляютъ въ очахъ Спасителя столь достойныя человѣка блага, что Онъ видитъ въ нихъ символы проповѣданнаго Имъ царствія Божія. Правда, Христосъ Спаситель въ ученіи и дѣлахъ Своихъ прежде всего и больше всего имѣлъ въ виду не внѣшнія блага, а душу человѣка, его добродѣтель, но зачѣмъ? Чтобы она могла проявляться въ земной жизни и между прочимъ именно въ

земныхъ благахъ, въ долголѣтней жизни и здоровьѣ тѣла, въ трудѣ, въ земномъ благоденствіи и въ распространеніи этого бладенствія по всему міру. Вотъ почему, конечно, посылая своихъ апостоловъ на проповѣдь, Онъ далъ имъ власть надъ всѣми бѣсноватыми и больными (Лук. 9, 12) и признакомъ увѣровавшихъ въ Него поставилъ то, что „именемъ Его будутъ изгонять бѣсовъ, будутъ говорить новыми языками, будутъ брать змѣй, и если что смертное выпьютъ, не повредитъ имъ; возложатъ руки на больныхъ и они будутъ здоровы“ (Марк. гл. 16).

Внѣшнія блага, хотя и въ иномъ намъ неизвѣстномъ и неудобомыслимомъ видѣ, по ученію евангелія будутъ сопутствовать внутреннимъ добродѣтелямъ вѣрующаго и въ будущей жизни. Воскресши Самъ, Господь не иначе будетъ судить насъ, какъ по соединеніи душъ нашихъ съ нашими хотя и измѣненными тѣлами, и не иную жизнь уготовалъ намъ, какъ жизнь въ *тѣлахъ* на *новой* землѣ съ *новымъ* небомъ (Апок. гл. 21) и слѣдовательно *новыя земныя блага* и весь *новый міръ* поставилъ необходимымъ условіемъ не только земнаго нравственнаго добра, но и вѣчно блаженной жизни.

Божественное Откровеніе учитъ о томъ, что міръ во злѣ лежитъ, но не о томъ, что самъ міръ есть зло; зло въ мірѣ по его ученію есть ни что иное, какъ *похоть плоти*, *похоть очей* (порабощеніе чувственности — преступленіе перваго предписанія нравственнаго закона) и *гордость житейская* (1 Іоан. 2, 16); эгоизмъ — преступленіе втораго предписанія того же закона). Поэтому оно заповѣдуетъ отвращаться нравственнаго зла (Римл. 12, 9), въ которомъ міръ лежитъ, но нигдѣ не заповѣдуетъ ненавидѣть самый міръ, безъ котораго невозможно и нравственное добро; заповѣдуетъ искоренять плевелы, которые врагъ посѣялъ въ полѣ, но не

заповѣдуетъ истреблять самое поле (Матѳ. гл. 13, ст. 30), внѣ котораго не можетъ расти и пшеница. Словомъ: *зло* съ точки зрѣнія отношенія между духовными и тѣлесными потребностями человѣка есть только *воля* его, *порабощенная природою*, или *природа, поколику воля ею порабощается*, однимъ словомъ: чувственность воли, равно и *добро* есть воля человѣка, пользующаяся природою, какъ выражается св. апостолъ, такъ, какъ бы не пользовалась (1 Кор. 7, 31), или есть самая эта *природа, земныя блага, міръ, поколику человѣкъ*, пользуясь ими, не порабощается, а *владѣетъ ими* или однимъ словомъ: власть духа надъ природою. „Грѣхъ", по ясному ученію и православнаго исповѣданія, „есть необузданная воля человѣка и діавола" (Православн. Исповѣд., ч. 3. вопр. 16) [1]).

---

[1]) Наши системы „нравственнаго богословія", отнюдь не пренебрегая земными благами, нигдѣ однакоже не ставятъ ихъ и въ *необходимую* связь съ добродѣтелью человѣка, не разсматриваютъ ихъ, какъ необходимое условіе и естественный результатъ ея въ земной жизни человѣка, и потому не знаютъ, составляетъ ли прямую обязанность человѣка пользоваться, сколько зависитъ отъ его свободы, всѣми матеріальными условіями, необходимыми къ осуществленію на землѣ добра, т.-е къ развитію силъ человѣческаго духа и къ власти его надъ природою, или не нарушаетъ ли онъ нравственнаго долга, не впадаетъ ли въ преступленіе нравственнаго закона, когда *сознательно* устраняетъ себя отъ этихъ условій или думаетъ пренебрегать ими? Излагая, напр., ученіе о *самоотверженіи*, какъ *обязанности, простирающейся на всѣхъ христіанъ*, онѣ понимаютъ ее какъ заповѣдь, исполненіе которой начинается *отчужденіемъ* отъ себя всего *внѣшняго*, собственности или *имѣнія* (Соляр., стр 224); или, объясняя богоугодность обѣтовъ, онѣ утверждаютъ, что даже *отреченіе собственной воли по самому существу своему* не препятствуетъ исполненію нравственнаго закона (какъ будто безъ воли можно исполнять что-нибудь) также, какъ этому не препятствуютъ нищета, удаленіе отъ міра; мало того: все это, т.-е и удаленіе отъ міра, и нищета, и отреченіе собственной воли, по ученію системъ „нравственнаго богословія", благотворно вліяетъ на нравы людей (Соляр, стр 201—202); относительно всѣхъ земныхъ благъ выставляются на видъ общія положенія большею частію отрицательнаго свойства, напр., что они *не возбранены совершенно* (стр. 247), что имѣть собственность *не предосудительно* (стр. 263), что общественныя званія и состоянія (т.-е. опредѣ-

34. Второе основное требованіе нравственнаго закона.

Человѣческая личность никогда не могла бы сознать себя личностію, достигнуть самосознанія и самоопредѣленія, еслибы внѣ себя ничего не встрѣчала кромѣ безличной природы, еслибы не развивалась подъ вліяніемъ другихъ личныхъ существъ и еслибы потребности ея духовно-тѣлесной природы не встрѣчались съ такими же потребностями другихъ личностей. Эти-то взаимныя

ленный, организованный трудъ жизни) *не осуждаются*, что и въ нихъ можно (а безъ труда какъ-будто еще легче можно) быть истиннымъ христіаниномъ (стр. 253—254), обогащеніе себя познаніями *не предосудительно* (стр. 228). Словомъ. *то безъ чего не возможна добродѣтель*. что составляетъ условіе ея развитія и вмѣстѣ ея выраженіе, только дозволяется или же совсѣмъ запрещается и притомъ или безъ всякаго основанія въ Словѣ Божіемъ или на основаніи мѣстъ Свящ Писанія, выбранныхъ произвольно и невыясненныхъ Аскетическая добродѣтель можетъ и должна обходиться безъ того или другого блага въ частности, но быть добродѣтельнымъ, не имѣя никакого блага, никакой матеріальной почвы для ея развитія и совершенства немыслимо; а обладаніе этою почвою и есть уже благо, каковымъ служитъ вся органическая жизнь и ея возможность, т-е всѣ физическія условія этой жизни и дѣятельности

Аскетическія блага составляютъ необходимое условіе не только для развитія духа, какъ власти въ отношеніи къ природѣ, но и для удовлетворенія другой стороны нравственной потребности, которая проявляется въ его отношеніяхъ къ другимъ личностямъ.

„Богословскій Вѣстникъ“, декабрь 1904 г., статья г С И Смирнова: „Духовный отецъ или старецъ, въ древнихъ восточныхъ монастыряхъ“, стр. 696—697. „послушаніе признается первою христіанской и основной монашеской добродѣтелью“,—а вмѣстѣ съ тѣмъ и отреченіе, конечно, отъ своей воли, но отъ какой своей воли? Отъ неугодной Богу. Такая воля дѣйствительно есть „мѣдная стѣна“ между Богомъ и человѣкомъ; для такой воли послушаніе дѣйствительно должно быть „гробомъ“ —Но не отъ всякаго ли христіанина требуется такое послушаніе? Такое самоотверженіе?. Къ сожалѣнію, такая этика требуетъ не имѣть своей воли и въ „добрѣ“, не имѣть „свободы и къ добру“. (Стр. 700 и др.).

Вполнѣ согласно съ моимъ взглядомъ на земныя нравственныя блага, какъ плодъ исполненія обязанностей, разсуждаетъ г. В. А. Никольскій въ прекрасной статьѣ, помѣщенной въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ (апрѣль, 1904 г, стр. 608), подъ заглавіемъ „Христіанство,

вліянія и встрѣчи разумно-свободныхъ существъ между собою, содѣйствуя развитію въ нихъ самосознанія и самоопредѣленія, въ то же время возбуждаютъ новыя движенія нравственнаго чувства, дающія *новое содержаніе* для сознанія и мысли и слѣдовательно для предписаній нравственнаго закона.

Требованія *права* и *справедливости*, удовлетвореніе или неудовлетвореніе которыхъ вызываютъ чувства одобренія или порицанія, уваженія или презрѣнія, ра-

---

патріотизмъ и война", хотя онъ и не входитъ въ психологическія основанія такого взгляда (См примѣчаніе на стр 78 сего сочиненія)

Совершенно противоположное тому отношеніе къ земной жизни, именно пренебреженіе къ земной жизни проповѣдуетъ, напр., статья „Библейское ученіе объ ипостасномъ словѣ Божіемъ" („Богословскій Вѣстникъ", 1904 г., ноябрь, стр 394), говоря такъ: „(Слово Божіе) даетъ своимъ послѣдователямъ внутреннюю побѣду при внѣшнихъ страданіяхъ черезъ внутреннее благодатное общеніе съ Богомъ и пренебреженіе земною жизнію".

Относительно мудрости можно нѣчто находить въ словѣ Св. Максима Исповѣдника „о любви", въ статьѣ 25, сотни четвертой, стр. 220—221, въ которомъ онъ сокращенно и примѣнительно къ господствующему у него древне-греческому воззрѣнію на главныя силы души такъ выражаетъ сущность нравственности человѣческой: „Душа имѣетъ правильное направленіе, когда сила ея вожделѣвательная окачествована *воздержаніемъ*, раздражительная предается *любви*, отвращаясь отъ ненависти, мысленная обращается съ Богомъ *молитвою и духовнымъ созерцаніемъ*". Также почти Св. Максимъ опредѣляетъ сущность нравственности (по ея содержанію, которое онъ нарочито нигдѣ не отличаетъ отъ формы) въ 1-й и 3-й статьяхъ третьей сотни. „Благоразумное употребленіе понятій и вещей (иначе можно бы сказать: практическая мудрость) есть основаніе *цѣломудрія*, *любви и познанія*, а неразумное—невоздержанія, ненависти и невѣденія (это 1-я статья). Пороки происходятъ въ насъ отъ злоупотребленія душевныхъ силъ, т.-е. силы вожделѣвательной, раздражительной и мыслительной. Злоупотребленіе силы мыслящей есть *невѣжество и безразсудность*; злоупотребленіе силы раздражительной и вожделѣвательной—*ненависть и невоздержаніе* Употребленіе же оныхъ есть: *вѣденіе, благоразуміе, любовь и цѣломудріе*. А когда такъ, то во всемъ отъ Бога сотворенномъ и происшедшемъ нѣтъ зла (статья 3 я); нѣтъ въ природѣ зла, кромѣ злоупотребленія, которое случается отъ несмотрѣнія ума за дѣйствіями естественными (4-я ст.). Самолюбіе, эта мать невоздержанія и ненависти, есть страстная и безразсудная любовь къ чувственности и противоположна любви и воздержанію" (ст. 7-я и 8-я).

дости или скорби, и суть эти новыя проявленія нравственной потребности человѣка [1]) со стороны ея содержанія и составляютъ основаніе развитія какъ новыхъ нравственныхъ качествъ его духа или его добродѣтелей, въ отличіе отъ аскетическихъ, называемыхъ *общежительными или соціальными*, такъ и разнообразныхъ формъ человѣческаго общежитія, которыя составляютъ новыя объективныя блага человѣка.

Объективныя аскетическія блага составляютъ и здѣсь частію матеріалъ, по поводу котораго возникаютъ, частію орудіе, посредствомъ котораго выражаются какъ потребности естественнаго права и справедливости, такъ и общежительныя субъективныя и объективныя блага; такъ что существованіе объективныхъ аскетическихъ благъ съ одной стороны, другихъ разумно-свободныхъ личностей съ другой, составляютъ опять необходимое условіе проявленія, развитія и удовлетворенія другой стороны нравственной потребности со стороны ея содержанія, а съ нею и новыхъ общежительныхъ какъ субъективныхъ, такъ и объективныхъ благъ человѣка.

Пища, одежда, жилище, произведенія полезныхъ и изящныхъ искусствъ, научныя средства, какъ предметъ обладанія, словомъ: всякое земное благо, необходимое для жизни одного человѣка, по естественной неразрывной связи его жизни съ жизнію другихъ людей оказывается желательнымъ или необходимымъ и для другого человѣка. Если это благо недостаточно для удовлетворенія двухъ людей, или если одинъ изъ нихъ стремится усвоить себѣ бо́льшую долю его, чѣмъ какая

---

[1]) „У насъ есть не только отвлеченное, умственное понятіе о справедливости, но и *живое нравственное чувство справедливости*, и это чувство существенно измѣняетъ самый принципъ и качество нашихъ дѣйствій“ (Дух. Осн Ж., Вл Соловьева, изд. 3 е, стр 62).

необходима для него, и чрезъ то лишить другого и того, безъ чего онъ не можетъ обойтись, то между обѣими личностями готовы возникнуть или и дѣйствительно возникаютъ споръ, борьба; а споръ, борьба ведутъ или къ истощенію силъ обоихъ соперниковъ, въ ущербъ ихъ духовно-тѣлеснаго развитія и власти надъ природою, или къ эгоистическому порабощенію однимъ другого, обращенію его въ орудіе чужой воли наравнѣ съ вещами, безличными предметами внѣшней природы. Спрашивается: есть ли въ человѣческой природѣ потребность, чтобы споръ между людьми былъ предупрежденъ или начатый прекращенъ, чтобы разграничена была между людьми сфера самостоятельной дѣятельности каждаго, чтобы каждый, сохраняя свою независимость въ установленныхъ для ней предѣлахъ, уважалъ ту же независимость другого въ его сферѣ и чтобы такимъ образомъ возникло упорядоченное общежитіе, основанное *на ограниченіи личной свободы каждаго въ пользу общаго благосостоянія?* Порядокъ жизни въ семействѣ, гдѣ какъ дитя имѣетъ свое мѣсто за столомъ и ему только принадлежащія вещи, такъ и старшіе члены имѣютъ свои права и обязанности какъ по отношенію другъ къ другу, такъ и относительно младшихъ; общественные нравы и обычаи, которымъ вездѣ подчиняются какъ племена, не имѣющія никакого письменнаго законодательства, такъ и цивилизованные народы; чувства довольства или негодованія, спокойствія или тревоги, невольно возникающія при возстановленіи или при нарушеніи общественнаго порядка,—суть постоянное свидѣтельство живущей въ духовной природѣ человѣка потребности *права,* которое и составляетъ новое содержаніе естественнаго нравственнаго закона.

Но потребность права есть вмѣстѣ и потребность *справедливости*, безъ которой невозможно какъ *опре-*

отъленіе правъ и обязанностей каждаго, соотвѣтственное его свойствамъ и заслугамъ, такъ и *возстановленіе правъ однихъ*, нарушенныхъ другими, или что то же, нарушенныхъ преступленіемъ.

Сознавая, что моему ближнему или цѣлому обществу, къ которому я принадлежу, желательно мое содѣйствіе въ какомъ бы то ни было отношеніи, я или предлагаю имъ помощь по собственной иниціативѣ, или оказываю ее по ихъ просьбѣ, или же отказываю въ исполненіи этой просьбы. Спрашивается: есть ли въ человѣческой природѣ потребность услугою воздать за услугу, испытывать и свидѣтельствовать къ однимъ чувства благодарности, уваженія, довѣрія, къ другимъ холодности, презрѣнія, опасенія? Или же: А нанесъ ущербъ имуществу, здоровью В, С потерпѣлъ самъ ущербъ въ своемъ здоровьѣ и имуществѣ для блага D. Есть ли въ духовной природѣ человѣка потребность, чтобы отъ причинившихъ добро и зло ближнему или обществу одинъ понесъ соотвѣтствующее этому злу наказаніе, а другой—соотвѣтствующее добру вознагражденіе? Существованіе внѣшнихъ общественныхъ отличій и мести въ наименѣе развитыхъ народахъ, существованіе общественныхъ судовъ, общественныхъ наградъ и наказаній, повсемѣстное признаніе неблагодарности чернымъ порокомъ, чувство негодованія при видѣ безнаказанности злодѣевъ,—все это свидѣтельствуетъ о живущей въ человѣкѣ независимо отъ откровеннаго законодательства потребности справедливости; а чувство уваженія или презрѣнія, напр., къ судьямъ, одобреніе ихъ строгаго безпристрастія и порицаніе лицепріятія въ судѣ и расправѣ, суть каждому ясно понятный знакъ удовлетворенія или неудовлетворенія этой потребности, какъ одного изъ видовъ нравственной потребности человѣка въ отношеніи къ ближнимъ.

Только нравственною потребностію можно объяснить существованіе и развитіе и *положительнаго права* въ историческихъ народахъ. жившихъ и живущихъ внѣ откровеннаго законодательства; ибо всякій положительный законъ есть ни что иное, какъ сознанная и примѣненная къ даннымъ условіямъ жизни нравственная потребность человѣка въ его отношеніи къ другимъ людямъ. *Какъ въ физическомъ организмѣ человѣка нервная система есть органическая связь, соединяющая всѣ его части между собою и съ цѣлымъ и служащая посредникомъ ихъ взаимодѣйствія, такъ и въ практической жизни отдѣльныхъ личностей и всего общества право совершаетъ подобное органическо-нравственное отправленіе*, требуя, чтобы для каждой части (общества), для каждой области со всѣхъ сторонъ установлены были условія, отъ которыхъ зависитъ достиженіе разумныхъ цѣлей (всестороннее развитіе индивидуально-общественныхъ духовныхъ силъ). Установляя каждую часть, какъ цѣлое, право восполняетъ недостатки, присущіе ей, какъ части, услугами, которыя для него должны быть со всѣхъ сторонъ совершаемы въ органическомъ цѣломъ“ [1]). Если положительное право юридическая наука сравниваетъ съ нервною системою общественнаго организма, то нравственную потребность права и справедливости должно сравнить съ силою, дѣйствующею въ этихъ нервахъ. Насколько эта сила развита и проникла въ нервы; насколько при ея движеніи они приходятъ въ сотрясеніе, т.-е. насколько развиты нравственное чувство, его сознаніе или законъ и сила къ его осуществленію въ законодательной власти, настолько развивается и осуществляется въ обществѣ и положительное право. Вотъ почему и съ нравственной

[1]) Naturrecht oder Philosophie des Rechtes und des Staates, Heinrich Ahrens 6 Ausgabe. Wien 1870. B. I. S. 273—274

точки зрѣнія не подлежитъ сомнѣнію положеніе юридической науки, что *все, что предписывается и запрещается правомъ, въ то же время требуется и запрещается нравственностію* [1]). Остаются нѣкоторые нервы внѣ вліянія этой силы и не развились настолько, чтобы обнаруживать въ себѣ ея вліяніе, т.-е. недостаточно развиты нравственное чувство, его сознаніе или законъ и сила къ его осуществленію въ законодательной власти, въ такомъ случаѣ недостаточно развито и положительное право, содержаніе нравственной потребности не находитъ своего полнаго выраженія въ положительномъ правѣ. Вотъ почему неоспоримо и другое положеніе юридической науки, что *не все то, что предписывается или запрещается нравственностію, предписывается или запрещается правомъ* [2]). Это не то значитъ, что право дозволяетъ что-либо не нравственное, а только или то, что развитіе положительнаго законодательства не соотвѣтствуетъ нравственному развитію общества, или то, что ненравственное терпится, попускается положительнымъ правомъ по нравственной грубости членовъ общества, какъ самъ Богъ терпитъ, попускаетъ зло въ людяхъ.

Положительное законодательство есть выраженіе нравственнаго закона въ отношеніи къ другимъ людямъ; отдѣлять право отъ послѣдняго значитъ отдѣлять букву отъ ея смысла, жизнь отъ ея силы [3]).

---

[1]) S. 312.

[2]) Ibid.

[3]) „Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“, іюль, 1891 г. Статья: „Теократическія и іерократическія воззрѣнія Владиміра Соловьева и Ѳеодора Достоевскаго передъ судомъ каноническаго права Православной Церкви. Н—ва“. Судя по этой статьѣ Соловьевъ понимаетъ право, какъ нѣчто внѣшнее нравственной человѣческой природѣ; отсюда его превратный взглядъ на царскую власть, какъ происходящую отъ видимой главы Церкви—римскаго Первосвященника. Достоевскій напро-

Что *принужденіе* не есть существенный признакъ положительнаго права, будто бы отличающій его отъ нравственности, это видно изъ того, что 1) принужденіе свободы человѣка въ строгомъ смыслѣ слова немыслимо по существу самой свободы человѣка; 2) никакое принужденіе невозможно относительно матеріальныхъ требованій права, напр. для возстановленія правъ супруговъ, въ случаѣ нарушенія однимъ изъ нихъ или обоими супружеской вѣрности; 3) всякое юридическое, внѣшнее принужденіе или наказаніе есть по новѣйшей вполнѣ справедливой теоріи наказаній лишь педагогическая мѣра исправленія преступника или же предохранительная мѣра отъ нравственной заразы общества, къ которому онъ принадлежитъ, истекающая изъ чисто нравственныхъ побужденій и ведущая къ нравственнымъ же, а чрезъ нихъ и къ другимъ благотворнымъ цѣлямъ [1]); 4) безъ развитія чувства законности осуществленіе закона немыслимо; а это развитіе и есть развитіе нравственности человѣка по отношенію къ ближнимъ. Вотъ почему законъ честными и разумными гражданами исполняется *охотно, добровольно; а это и составляетъ нормальное отно-*

тивъ отожествляетъ право и нравственность, церковь и государство, послѣднее должно постепенно обращаться въ первую, усвояя себѣ направленіе, высокія задачи и цѣли ея; сообразно съ симъ и наказанія за преступленія должны имѣть не столько карательную, сколько исправительную цѣль—возрожденіе, спасеніе; самое высшее наказаніе—отлученіе будетъ въ такомъ случаѣ имѣть цѣлью возвращеніе отлученнаго —Здѣсь видимо не всесторонне продумано понятіе о—спасеніи и нравственномъ состояніи спасаемыхъ на землѣ, а особенно о самой нравственности, немыслимой, пока продолжается общественная жизнь на землѣ, безъ права и справедливости, какъ существенныхъ элементовъ нравственныхъ отношеній къ личностямъ.

[1]) Изъ лекцій г. П. Г Рѣдкина по „исторіи философіи права“, (т 4-й, стр 71, 1890 г). „Уже въ глубокой языческой древности Сократъ высказываетъ, неслыханныя дотолѣ въ Греціи, мысли (между прочимъ и о томъ), что нѣтъ большаго зла, какъ безнаказанное и слѣдовательно неисправимое пребываніе въ неправдѣ, и что *верховная цѣль наказанія есть исправленіе виноватаго, неправеднаго*“

шеніе человѣка къ положительному праву, какъ точному изъясненію собственной нравственной потребности человѣка въ примѣненіи къ условіямъ общественной жизни.

Положительное право, по свидѣтельству юридической науки, не имѣетъ въ виду иныхъ *цѣлей*, кромѣ всесторонняго *развитія человѣческаго духа* чрезъ удовлетвореніе всѣхъ его духовныхъ и органическихъ потребностей и не имѣетъ иныхъ *средствъ* къ достиженію этихъ цѣлей, какъ *соединеніе людей въ упорядоченные союзы или общества*. Вотъ почему и всѣ союзы или общества, созидаемые правомъ, раздѣляются на два рода: въ однихъ изъ нихъ удовлетворяются всѣ духовно-органическія потребности человѣческой природы, въ другихъ только нѣкоторыя изъ нихъ. Къ первымъ относятся союзы: *семейный*, *родовой*, *народный*, *международныя отношенія*, а ко вторымъ—*общества религіозныя*, *ученыя и учебныя*, *общества для развитія изящныхъ искусствъ*, *для искусствъ полезныхъ* и, наконецъ, *для воспитанія*, въ которомъ наука соединяется съ искусствомъ. *Спеціальныхъ обществъ для нравственныхъ цѣлей право не знаетъ и знать не можетъ*, ибо оно само и всякое общество, основанное на немъ, есть выраженіе нравственной потребности въ условіяхъ общественнаго быта; внѣ науки, искусствъ изящныхъ и полезныхъ, внѣ семейныхъ, народныхъ, международныхъ и религіозныхъ отношеній, словомъ: внѣ отношеній духа къ тѣлу и внѣшней природѣ, какъ власти надъ ними, и внѣ общественныхъ союзовъ, созидаемыхъ правомъ, нравственная потребность не можетъ ни проявляться, ни развиваться. Религіозныя общества также не могутъ считаться спеціально-нравственными, потому что религія, составляющая цѣль этихъ обществъ, есть сознательное отношеніе человѣка, какъ нравственной личности, къ высочайшему личному Существу, слѣдовательно уже предполагаетъ

собою *извѣстное* развитіе нравственной потребности человѣка независимо отъ религіи.

Поэтому нравственное требованіе, вытекающее изъ естественной связи человѣка съ другими людьми на почвѣ природы, можно было бы выразить въ такомъ предписаніи: „при развитіи твоихъ духовныхъ силъ чрезъ власть надъ природою слѣдуй требованіямъ права и справедливости въ отношеніи къ другимъ личностямъ". А это значитъ: „въ твоемъ отношеніи къ ближнимъ и во всѣхъ союзахъ, выражающихъ это отношеніе, уважай ихъ права и обязанности, какъ ты уважаешь свои собственныя, признавай въ нихъ такую же духовную личность, какъ и въ себѣ самомъ, и такую же нравственную потребность, какъ и въ себѣ самомъ, господствовать надъ тѣлесными потребностями своей природы въ организованномъ союзѣ съ другими людьми и чрезъ то всесторонне развивать свои духовныя силы".

Но этимъ предписаніемъ естественнаго нравственнаго закона не исчерпывалось бы его содержаніе относительно ближнихъ.

Какъ въ *основаніи естественнаго предпочтенія духовныхъ благъ тѣлеснымъ* лежитъ *свойство духа*, какъ силы самосознанія и самоопредѣленія, по существу своему несравненно *превышающей все матеріальное*, такъ и въ *основаніи* невольнаго, естественнаго требованія права и справедливости въ отношеніи къ ближнему лежитъ *тождество сущности духовно-тѣлесной природы во всѣхъ людяхъ безъ изъятія*, инстинктивно выражающееся преимущественно при видѣ страданія другого, которому помочь не видится никакихъ средствъ, или при видѣ внезапной опасности, какой подвергается жизнь ближняго. Что мы способны по внѣшнему проявленію страданій человѣка не только воображать въ себѣ страданія его, но и *дѣйствительно страдать* его

страданіями съ полнымъ сознаніемъ, что мы *страдаемъ изъ-за страданій другого* и что далѣе, видя опасность, угрожающую жизни ближняго, мы испытываемъ невольный порывъ спасти его отъ этой опасности съ полнымъ притомъ сознаніемъ, что, спасая другого, мы подвергаемъ еще большей опасности собственную жизнь со всѣми ея благами, и что противясь этому порыву по своекорыстнымъ разсчетамъ, мы испытываемъ чувство презрѣнія къ себѣ, это фактъ человѣческаго самонаблюденія. Чувство презрѣнія къ эгоистамъ, равнодушно отворачивающимся отъ нуждъ ближняго, которыя они могли бы, но не хотятъ облегчить, или жертвующимъ благами ближняго, благами цѣлыхъ обществъ своекорыстнымъ цѣлямъ, глубокое, вѣками неизглаживаемое уваженіе къ благодѣтелямъ страждущаго человѣчества, безкорыстно посвящавшихъ свои силы благу другихъ людей, — вообще убѣжденіе, что человѣкъ жестокій, неспособный сочувствовать ни радости, ни скорби ближняго, не имѣетъ человѣческаго сердца, есть звѣрь, а не человѣкъ, — всѣ эти явленія достаточно свидѣтельствуютъ, что въ духовной природѣ человѣка есть живая потребность *блага и страданія ближняго усвоять себѣ, отождествлять съ собственными благами и страданіями, ихъ жизнію, ихъ скорбями и радостями восполнять собственную жизнь, собственныя скорби и радости,* однимъ словомъ: *жить жизнію общею съ другими людьми* или: *любить ближняго, какъ самого себя.*

Эта-то любовь не сама по себѣ, какъ слѣпое инстинктивное [1]) сочувствіе ближнему, не какъ безотчетная

[1]) Право и справедливость, смыслъ которыхъ ниже объясняется, я называю однимъ словомъ: *правда.* Внѣ христіанства, — въ которомъ, во взаимныхъ между людьми отношеніяхъ на первомъ мѣстѣ ставится *любовь,* сильнѣе и раньше всего возникаютъ требованія правды, безъ которой однако же и христіанская любовь, обыкновенно признаваемая сущностію *христіанской* нравственности, есть только, какъ выражается

привязанность къ нему, могущая сдѣлать изъ него и часто дѣйствительно дѣлающая вещь, орудіе своихъ прихотей съ попраніемъ всѣхъ правъ ближняго, но какъ просвѣщенное сознаніемъ права и справедливости, какъ *сознательное настроеніе, направленное къ удовлетворенію всѣхъ духовно тѣлесныхъ потребностей ближняго, какъ*

о. П. Я Свѣтловъ (Идея Царства Божія, стр 73, примѣчаніе), „дряблая сентиментальность и индифферентное благодушіе“; а „правду“ о. Свѣтловъ называетъ loco citato, свѣтильникомъ и оградою“ любви Я же вездѣ говорю или о правдѣ, одушевленной любовію, или о любви управляемой правдою

Вотъ еще заслуживающее вниманія сужденіе г О въ „С-Петербургскихъ Вѣдомостяхъ“ о Л Н Толстомъ по вопросу о войнѣ, выраженное словами Владиміра Соловьева и вкратцѣ переданное г. А. Ст-нымъ въ № 10 234 „Новаго Времени“ отъ 28 августа 1904 г. „Толстой мыслитъ образами и воплощаетъ ихъ въ художественныя картины Искренность писателя воплощаетъ даже невѣрную мысль въ потрясающій жизненный образъ: отсюда — ошибки и парадоксы. Мотивы Толстаго (порицающаго войну съ Японіей): простые, добрые люди идутъ на край свѣта для дурного, противоестественнаго дѣла—убійства Второй мотивъ: простые люди загипнотизированы вліятельными классами, обманывающими народъ изъ корысти или вслѣдствіе полнаго помраченія ума Эти мысли лежатъ въ основѣ всѣхъ художественныхъ картинъ жизни, написанныхъ Толстымъ. Въ этомъ есть правда, но не *только* въ этомъ также какъ правда, что человѣкъ есть животное, но онъ не только животное Самопожертвованіе героевъ и побѣда надъ инстинктомъ самосохраненія указываютъ на высшую идею, замолченную Толстымъ. Убійство на войнѣ не цѣль, а печальная необходимость среди другихъ средствъ обезоружить противника. Соловьевскіе примѣры такъ объясняютъ эту мысль: дурно бросать изъ окна на мостовую маленькихъ дѣтей и рѣзать тѣло живыхъ людей, но во время пожара и при операціи это можетъ явиться необходимостію; въ этихъ случаяхъ слѣдуетъ бороться не съ поступками, а съ причиной бѣдствій, пожаровъ и болѣзней, а графъ Толстой видитъ только картину поступка (я бы сказалъ: Толстой — художникъ: пусть онъ и рисуетъ; а если онъ хочетъ судить и осуждать, то пусть осуждаетъ не то, что видитъ нежелательнаго, а то, что лежитъ въ корнѣ или основѣ этого). Тутъ выступаетъ третій мотивъ Толстого *о насиліи*, такъ какъ война все-таки насиліе, а суть христіанства, якобы въ „непротивленіи злу“. Мораль, взятая изъ Евангелія, но общая и другимъ религіямъ и даже взглядамъ нравственнаго атеиста, не можетъ разсматриваться какъ „суть“ христіанства въ дѣлѣ Христовомъ, еще не законченномъ, а совершающемся Если же не признавать христіанства въ полномъ объемѣ, нельзя проповѣдывать исключительную обязательность отдѣльныхъ нравственныхъ нормъ, совпадающихъ съ евангельскими требованіями. Вода

самостоятельной личности, и есть тотъ *высшій нравственный мотивъ*, который заставляетъ умъ и волю человѣческую искать и устанавливать формы общественной жизни, въ которыхъ бы благо отдѣльнаго человѣка было приведено въ гармонію съ благомъ всѣхъ другихъ. Гдѣ же формы общественной жизни оказываются недо-

---

входитъ въ составъ вина, но было бы ложью выдавать воду за вино и называть ее непринадлежащимъ названіемъ Такимъ образомъ Толстой заслуживаетъ упрека не за свойство своихъ убѣжденій, а за неправильное наименованіе ихъ смысломъ христіанскаго ученія, суть котораго онъ отвергаетъ убѣжденно и послѣдовательно" Обращаясь къ выясненію проповѣди Толстаго по существу, г О. указываетъ, что для ея успѣха нужно, чтобы каждый въ отдѣльности человѣкъ призналъ основной законъ непротивленія злу и любви къ ближнему, но, во 1-хъ, нѣтъ причины, чтобы всякій такъ поступилъ, и, во 2-хъ, это не искоренило бы зла, лежащаго внѣ человѣческихъ дѣйствій изъ которыхъ высшимъ (закономъ) является смерть Вѣра въ безсмертіе и воскресеніе является стимуломъ, основаннымъ на Божественномъ авторитетѣ, но человѣческій авторитетъ, призывающій только къ любви и къ краткому земному благополучію, не можетъ имѣть ни обязательности, ни силы. Такую обязательность съ христіанской точки зрѣнія даетъ только божественный характеръ откровенія, который, воспринятый въ полномъ объемѣ, обязываетъ насъ къ дѣятельной борьбѣ со закономъ во всѣхъ его проявленіяхъ, слѣдовательно и къ участію въ общественной и государственной жизни Въ концѣ статьи авторъ указываетъ, что и самую войну можно было бы прекратить насиліемъ, слѣдовательно несомнѣннымъ противорѣчіемъ проповѣди Толстаго Размѣры замѣтки не даютъ возможности исчерпать обилие мысли автора, но съ своей стороны мы прибавимъ, что Владиміръ Соловьевъ усматривалъ въ войнахъ прогрессивное начало въ томъ смыслѣ, что онѣ расширяютъ кругъ мирной дѣятельности человѣка отъ племенныхъ и родовыхъ междоусобій черезъ большія государства и державы къ идеалу всечеловѣческаго союза (Доселѣ „Новое Время"). Вся эта замѣтка только подтверждаетъ то мое положеніе, что въ христіанствѣ любовь не мыслима безъ правды, безъ разума, безъ христіански просвѣщеннаго разума. Особенно рельефно обнаруживается значеніе правды для любви христіанской — въ примѣненіи этой любви къ врагамъ даже въ *войнѣ* съ ними, и въ значеніи этой войны, какъ проявленія этой любви. (См „Правосл. Собесѣдн.", іюль—августъ, 1904 г., стр. 147—165, статья г. М. Н. Никольскаго. „Христіанство, патріотизмъ и война")

И Нитцше справедливо презираетъ *любовь съ закрытыми глазами*, т. е слѣпую, хотя совсѣмъ несправедливо видитъ такую любовь именно въ христіанствѣ (См. „Новый Путь", декабрь 1903 г., стр 172). Къ сожалѣнію, христіанскіе моралисты и проповѣдники, настаивая на *всепрощеніи и милосердіи* евангельскаго ученія, не поясняютъ, что эти добродѣ-

статочными для этой цѣли, тамъ этотъ мотивъ заставляетъ изобрѣтать тѣ разнообразные, юридически необязательные ни для кого, но всѣми одобряемые виды общественной и частной благотворительности, которые

тели безъ открытыхъ глазъ на истинное благо прощаемыхъ и страждущихъ могутъ только губить ихъ.

„*Національзмъ*—вотъ *слѣпая*, безразсудная любовь къ отечеству, не видящая въ немъ и такихъ сторонъ, которыя прямо противны нравственному идеалу В. С Соловьевъ, стоящій за отрицаніе такого національзма, не допускаетъ *патріотизма*,—любви къ отечеству не слѣпой, не темной, а освѣщаемой правдою, которая, при всей любви къ отечеству, ясно видитъ и его недобрыя стороны, къ устраненію которыхъ прилагаетъ все свое стараніе“ (См. въ „Православномъ Собесѣдникѣ“, іюнь, 1904 г., стр 875 и слѣд въ статьѣ г. В А Никольскаго: „христіанство, патріотизмъ и война“)

Раньше г. Никольскаго, о протоіерей П. Я. Свѣтловъ подробно и весьма обстоятельно выяснилъ въ своемъ сочиненіи: „Идея царства Божія“ (Кіевъ, 1904 г) отношеніе „права къ нравственности, государства къ церкви“, и пр.

Оба эти автора (гг. Никольскій и о. Свѣтловъ) вмѣстѣ съ замѣчательнымъ мыслителемъ и практическимъ дѣятелемъ г. Неплюевымъ—составляютъ отрадное явленіе въ нашей литературѣ. Къ нимъ я причислилъ бы г. Меньшикова, такъ блестяще освѣщающаго съ нравственно-христіанской точки зрѣнія въ фельетонахъ „Новаго Времени“ — всѣ наиболѣе жгучія потребности Россіи новѣйшаго времени, начиная съ ея войны.

Замѣчательна также по своему здравомыслію и ясности пониманія дѣла статья г К Г. Григорьева въ „Правосл. Собесѣдн“ (май, 1904 г.) „Ученіе графа Л. Толстаго о государствѣ“. Гр. Толстой совсѣмъ не понимаетъ ни христіанскаго, ни философскаго, ни практическаго значенія „права“ и „справедливости“ Вообще художникамъ и служителямъ фантазіи чужда эта область...

Вотъ слова г Григорьева: „Государство создано людьми какъ средство для ихъ цѣлей. Высшее же назначеніе человѣка—достиженіе нравственнаго совершенства. Въ движеніи къ этому совершенству заключается идеальная цѣль человѣка и общества, въ немъ и *высшее благо ихъ*, по отношенію къ которому всѣ остальныя такъ называемыя блага являются только средствами Поэтому и государство должно стремиться къ нравственно-добрымъ цѣлямъ и способствовать нравственному прогрессу людей, создавая необходимыя для него условія. Здѣсь высшая цѣль государства, конечно, *не исключаетъ*, но только подчиняетъ себѣ всѣ другія его задачи“ (стр. 972—973). Въ другомъ мѣстѣ той же статьи (стр 989) авторъ называетъ государство установленіемъ Божіимъ и такъ поясняетъ это выраженіе: „Государство есть установленіе Божіе въ томъ смыслѣ, что человѣкъ получилъ отъ Бога напр. природу, которая влечетъ его къ общественной жизни. Общественная жизнь грѣшныхъ людей необходимо переходитъ въ обще-государственную“.

составляютъ наилучшее, благороднѣйшее украшеніе общественной жизни.

Требованія *разумной любви* суть *идеалъ*, надъ осуществленіемъ котораго работаетъ *право;* еслибы этотъ идеалъ когда-нибудь могъ быть осуществленъ, право и любовь, какъ форма и идея, составляли бы одно прекрасное цѣлое, какъ они составляютъ одну нераздѣльную нравственную природу человѣка въ отношеніи къ другимъ людямъ и какъ они составляютъ нравственную природу самаго Божества, явившаго въ отношеніи къ роду человѣческому Свою правду въ самопожертвованіи любви и любовь въ исполненіи всякой правды. Требованіе права и справедливости есть только разумное выраженіе инстинктивнаго симпатическаго влеченія къ людямъ, которое само можетъ быть истолковано такъ: „ваша духовно-тѣлесная природа въ сущности своей тождественна, несмотря на всѣ ваши индивидуальныя особенности; благо каждаго изъ васъ есть вмѣстѣ благо и его ближняго“. А отсюда и второе требованіе нравственнаго закона съ большею полнотою можетъ быть выражено въ такой формулѣ: „*соединяйте вмѣстѣ ваши силы и раздѣляйте между собою труды и радости всесторонняго духовнаго развитія чрезъ обладаніе и пользованіе природою въ такихъ правовыхъ формахъ общежитія, которыя соотвѣтствуютъ какъ тождеству вашей духовно-тѣлесной природы, такъ и индивидуальнымъ особенностямъ каждаго изъ васъ; короче: любите другъ друга и въ вашей любви будьте справедливы другъ ко другу*“ [1]).

---

[1]) „Вѣра и Разумъ“ № 20 (октябрь—книжка вторая) 1888 г. Въ статьѣ: „Идеализмъ и реализмъ“ г Линицкій, критикуя нравственныя воззрѣнія позитивизма, какъ они излагаются Лаас'омъ, свидѣтельствуетъ, что и по этимъ воззрѣніямъ „справедливость и любовь“ составляютъ *естественныя основы нравственности* (разумѣется общежительной); единство любви и справедливости — есть высшая добродѣтель, настоящее имя которой мудрость или практическое благоразуміе (σοφία), а по выраженію Лейб-

35. Ученіе Свящ. Писанія о второмъ требованіи нравственнаго закона.

Точно ли слово Божіе учитъ о тождествѣ сущности духовно тѣлесной природы всѣхъ людей, при ихъ индивидуальныхъ различіяхъ между собою, и сущность нравственнаго закона полагаетъ въ любви и правдѣ, выражающихся въ формахъ общественной жизни?

Выраженія: „тождество духовно-тѣлесной природы“, „индивидуальныя различія“, „формы общественной жизни“ не встрѣчаются въ Священномъ Писаніи. Но оно ясно учитъ о слѣдующемъ:

1) Въ началѣ Богъ создалъ только одного человѣка—Адама и затѣмъ уже изъ его природы или, какъ

ница caritas sapientis Авторъ, конечно, вполнѣ справедливо и для этихъ основъ требуетъ высшей опоры — въ религіозныхъ добродѣтеляхъ (стр 341)

Моно, одинъ изъ главныхъ представителей „соціальнаго христіанства“, справедливо говоритъ, что „первое проявленіе любви заключается въ томъ, чтобы искать и осуществлять справедливость, что милосердіе безъ справедливости есть великій слѣпецъ, который спрашиваетъ о своемъ пути, блуждая во тьмѣ ночной“ („Руководство для сельскихъ пастырей“, № 22, 1903 г., статья: „соціальное христіанство на Западѣ“)

Помимо аскетическихъ добродѣтелей, выводимыхъ изъ отношенія души къ тѣлу и планетному міру, только двѣ главныхъ добродѣтели находитъ и Филонъ—этотъ, можно сказать, первый философъ и вмѣстѣ вѣрующій еврей, первый объединитель вѣры и философіи. Вотъ что говоритъ объ этихъ добродѣтеляхъ г. Миртовъ, авторъ сочиненія „Нравственное ученіе Климента Александрійскаго“ (Спб. 1900 г., стр. 88): „Долгъ къ Богу выполняется въ святости и благочестіи, а долгъ къ человѣку—въ человѣколюбіи и справедливости, изъ которыхъ каждая добродѣтель имѣетъ свои подраздѣленія“ (Septen II, 282). Вотъ вся суть и вмѣстѣ планъ системы нравственнаго Богословія, если не имѣть въ виду аскетическихъ добродѣтелей, которыя у Филона, кажется, подразумѣваются въ понятіи „святости“ — понятіи — больше формальнаго, чѣмъ матеріальнаго характера“.

„Главными свойствами существа Божія“, по воззрѣніямъ талмудистовъ, являются *милосердіе и правосудіе* (О талмудѣ, проф И. Г Троицкаго. Христ. Чт., августъ, 1901, стр. 206).

повѣствуетъ Бытописатель, изъ его ребра Богъ создалъ другого человѣка, названнаго женою потому, что она *взята отъ мужа своего* (Быт. 2, 22, 23). Излагая исторію творенія перваго человѣка изъ персти, слово Божіе говоритъ особо и о твореніи души его, о „дуновеніи Божіемъ“; повѣствуя же о твореніи первой жены изъ ребра мужа, оно уже не упоминаетъ о твореніи души ея, какъ объ особомъ актѣ всемогущества Божія. Духовная сила или потенція какъ Евы, такъ и Адама,—можно поэтому думать,—есть одна и та же сила, по волѣ Творца живущая въ отдѣльныхъ организмахъ обоихъ первозданныхъ и въ каждомъ изъ нихъ своеобразно развивающаяся не только до личнаго самосознанія и самоопредѣленія, но и до личныхъ, потому во вѣки неразрушимыхъ и несливаемыхъ между собою индивидуальностей.

2) Это тождество природы первыхъ двухъ человѣческихъ индивидуумовъ при ихъ духовно-органическихъ особенностяхъ немедленно послѣ того, какъ они сознали взаимное таинственное родство, выразилось во влеченіи или въ *любви* ихъ другъ къ другу, въ стремленіи къ восполненію однимъ другого. „И сказалъ человѣкъ: вотъ кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей. Потому оставитъ человѣкъ отца своего и матерь свою, и прилѣпится къ женѣ своей: и будетъ два—*одна плоть*“ (Быт. 2, 24). Это соединеніе двухъ личностей разнаго пола въ одно тѣло, въ одинъ живой, нераздѣльный нравственный организмъ, и есть первая, основная форма общественной жизни, есть семья или первая нравственная ячейка, изъ которой возникъ и развился до необозримыхъ размѣровъ весь организмъ человѣческаго рода.

3) Любовь или влеченіе къ общности жизни индивидуумовъ разнаго пола есть мотивъ или душа семей-

ной формы жизни, въ своемъ проявленіи однакоже управляемый правомъ и справедливостію примѣнительно къ индивидуальнымъ особенностямъ членовъ этой семьи. И мужу и женѣ Богъ далъ право владѣнія и пользованія землею, но не иначе, какъ сообразно съ ихъ индивидуальными силами и свойствами: женѣ въ качествѣ помощницы мужа, а мужу слѣдов. въ качествѣ главнаго дѣятеля и вмѣстѣ руководителя общей ихъ жизни.

Такимъ образомъ, уже въ первозданной четѣ и ея внутреннихъ отношеніяхъ мы видимъ какъ проявленіе любви и правды, такъ и основаніе этихъ проявленій нравственнаго закона, т.-е. тождество сущности ихъ духовно-тѣлесной природы при различіи въ индивидуальныхъ особенностяхъ.

Но любовь и правда живы были въ первыхъ людяхъ лишь дотолѣ, пока въ нихъ жива была любовь къ Живому Богу—Источнику ихъ бытія и всѣхъ условій его, и пока эта любовь въ отношеніи къ Нему выражалась въ правдѣ, т.-е. сообразно съ безпредѣльными совершенствами воли Божіей, какъ благой и праведной, именно въ безусловномъ повиновеніи ей.

Прародители пали; власть ихъ надъ природою ослабѣла; трудъ, столь пріятный и необходимый для здороваго духовнаго и тѣлеснаго организма, обратился въ изнурительную работу для Адама; а для Евы новымъ источникомъ ея болѣзней оказалось рожденіе дѣтей. Вмѣстѣ съ этимъ ослабленіемъ господства надъ своимъ тѣломъ и внѣшнею природою, прародители утратили и первобытную любовь, а съ нею и справедливость; форма семейной жизни измѣнилась вмѣстѣ съ измѣненіемъ ея души—любви. Мужъ сдѣлался не любящимъ руководителемъ жены, а ея повелителемъ (3, 3) и жена изъ помощницы своему мужу сдѣлалась его рабою.

Нравственно-измѣненная природа духа прародителей не могла сдѣлаться иною и въ ихъ потомствѣ. Сиѳа Адамъ и Ева родили уже въ состояніи грѣховномъ и потому, какъ замѣчаетъ Бытописатель, родили „по подобію своему и по образу своему“ (Быт. 5, 1, 3). Такими же безъ сомнѣнія они раждали и прочихъ дѣтей своихъ. Новое доказательство того, что сущность природы въ людяхъ есть одна и та же, распространяющаяся отъ предковъ къ потомкамъ путемъ естественнаго рожденія. Какой это образъ Адама, по которому онъ родилъ Сиѳа? Тотъ образъ Божій, напечатлѣнный въ душѣ Адама при его твореніи, но помраченный и растлѣнный грѣхомъ. Конечно, не Богъ напечатлѣлъ въ душѣ Сиѳа образъ *падшаго* человѣка. Душа съ искаженнымъ и помраченнымъ образомъ Божіимъ не могла быть непосредственнымъ дѣломъ рукъ Божіихъ. Не Богъ творитъ, но грѣшникъ раждаетъ душу по образу грѣха и смертности. Спаситель говоритъ Никодиму: „рожденное отъ плоти есть плоть, а рожденное отъ духа есть духъ“ (Іоан. 3, 5, 6); „кто не родится отъ воды и духа, не можетъ войти въ царствіе Божіе“. Въ царствіе Божіе входитъ душа,— и если она не можетъ видѣть царствія Божія, какъ нечистая по своему рожденію, то безъ сомнѣнія каждый раждающійся получаетъ душу не отъ рукъ Божіихъ, но отъ источника нечистаго, отъ души грѣшныхъ родителей. Отцы церкви опасались разсужденія о происхожденіи человѣческихъ душъ, боясь неразумнымъ или злонамѣреннымъ дать поводъ къ нелѣпому мнѣнію о вещественности души. Впрочемъ, мнѣніе о происхожденіи душъ отъ родителей встрѣчается даже у Григорія Богослова, который болѣе, нежели кто-либо изъ отцевъ, уважалъ духъ, называемый имъ умомъ, и сѣтовалъ на облегающую его плоть. Онъ видимо скло-

няется къ этому мнѣнію, когда, сказавъ, что душа примѣшивается къ плоти недовѣдомымъ образомъ, привходя совнѣ въ перстный составъ, какъ знаетъ сіе Соединившій, присовокупляетъ: „какъ тѣло, первоначально растворенное въ насъ изъ персти, сдѣлалось въ послѣдствіи потокомъ человѣческихъ тѣлъ и отъ первозданнаго корня не прекращается, въ одномъ человѣкѣ заключая другихъ: такъ и душа, вдохнутая Богомъ, съ сего времени сопривходитъ въ образуемый составъ человѣка, рождаясь вновь, *изъ первоначальнаго сѣмени удѣляемая многимъ*, и въ смертныхъ членахъ всегда сохраняя постоянный образъ“ (Твор. Св. Отц. IV, 243—244).

Въ дѣтяхъ падшаго Адама быстро обнаружилась уже полная сила зла, не только какъ порабощеніе чувственности или направленіе воли, противоположное первому требованію нравственнаго закона, но и какъ эгоизмъ или направленіе, противоположное второму требованію нравственнаго закона—любви, управляемой справедливостію. Каинъ, братъ Авеля, не только не хотѣлъ жить жизнію, общею съ жизнію своего брата, но вовсе не хотѣлъ, чтобы онъ жилъ и своею личностью ограничивалъ его эгоистическія стремленія: Каинъ убилъ Авеля, чрезъ то фактически доказавши, что любовь и правда ненавистны его душѣ. Народы, чрезъ Ноя происшедшіе отъ Адама, раздѣлились уже по расамъ; одна раса не хотѣла признавать *людей* въ другой и начала стремиться къ истребленію ея; члены одного и того же народа раздѣлились по кастамъ, и одна каста, не признавая въ другой *человѣческаго* достоинства, стремилась сдѣлать ее *орудіемъ* своихъ эгоистическихъ цѣлей, какъ полезную *вещь*; члены одного и того же союза не признавали другъ въ другѣ своей собственной природы, и мужъ жену, отецъ дѣтей порабощали себѣ физи-

ческою силою, не заботясь объ общемъ наивысшемъ духовномъ развитіи; а слѣпая справедливость или право, лишенное своего нерва—разумной любви, настроило множество такихъ юридическихъ формъ жизни, которыя только упрочивали раздѣленіе членовъ одного и того же тѣла, вражду ихъ между собою, общее духовное идіотство и общую зависимость отъ эгоизма, чувственности и внѣшней природы.

Нравственная потребность была подавлена, заглохла [1]); но никогда однакоже не была совсѣмъ истреблена, ибо это есть потребность самосохраненія и саморазвитія духа; формы общественной жизни, семейныя, народныя, международныя, были искажены, но не могли быть уничтожены. Не говоря объ іудейскомъ народѣ, въ которомъ жила открытая съ самаго паденія прародителей надежда на искупленіе и въ которомъ по вѣрѣ въ это искупленіе жила и дѣйствовала спасительная благодать Божія, а съ нею и стремленіе къ любви и правдѣ, мы видимъ, что и язычники, хотя не во всякомъ человѣкѣ видѣли *человѣка и никогда не имѣли понятія о тождествѣ сущности природы* всего человѣческаго рода и слѣдов. о разумной любви къ каждому человѣку въ смыслѣ христіанскомъ, однакоже въ комъ видѣли равнаго себѣ человѣка, къ тому считали *долгомъ* относиться не иначе, какъ по требова-

---

[1]) Объ остаткахъ любви до самоотверженія въ падшей природѣ человѣка есть ясное свидѣтельство у такого апостольскаго мужа, какъ Климентъ Римскій въ первомъ его посланіи къ Коринѳянамъ: „даже между язычниками многіе цари и начальники, во время моровой язвы, по внушенію оракула, предавали себя на смерть, чтобы кровію своею избавить согражданъ. Многіе для прекращенія возмущенія удалялись изъ своихъ городовъ Изъ насъ (это уже о христіанахъ) многіе продали себя въ узы для освобожденія другихъ въ рабство, чтобы полученною за себя цѣною питать другихъ“.. (Обозрѣніе посланій Св. Климента, епископа Римскаго, къ Коринѳянамъ, выпускъ первый, г. Александра Приселкова, стр. 141, Спб., 1888).

ніямъ права и справедливости. Въ греческой напр., философіи *справедливость*, какъ добродѣтель, занимаетъ первенствующее значеніе предъ остальными главными добродѣтелями: мудростію, мужествомъ и умѣренностію. Не смотря на психологическое основаніе этихъ добродѣтелей въ греческой философіи, не совсѣмъ согласное съ христіанскимъ понятіемъ о духѣ, и не смотря на то, что любовь къ ближнему признается отличительною добродѣтелью христіанства, эти языческія четыре добродѣтели: мудрость, справедливость, мужество и воздержаніе не только нашли мѣсто въ книгѣ премудрости Соломона, въ писаніяхъ многихъ древнихъ отцевъ и подвижниковъ, какъ восточныхъ, такъ и западныхъ [1]), но и какъ главныя нравственныя христіанскія добродѣтели поставлены вслѣдъ за религіозными обязан-

---

[1]) Премудр. 8, 7: „если кто любитъ праведность, плоды ея суть добродѣтели. она научаетъ цѣломудрію (σωφροσύνη) и разсудительности (φρόνησις), справедливости (δικαιωσύνη) и мужеству (ἀνδρεία), *полезнѣе которыхъ ничего нѣтъ для людей въ жизни*“. Изъ *восточныхъ* учителей: *Аѳинагоръ* (о воскресеніи мертвыхъ, соч древнихъ христ. апологетовъ, перев Преображенскаго, стр 157) перечисляетъ слѣдующія добродѣтели: мужество и твердость, воздержаніе и цѣломудріе, благоразуміе (или мудрость), справедливость, *Григорій Синаитъ* (Добротол., т. 1, гл 81, л 94); Петръ Дамаскинъ (т. Ш, л. 22 на об. и Ш) Изъ *западныхъ*: Амвросій Медіоланскій, Августинъ, схоластики.

Душа, на свободѣ отъ земныхъ заботъ, всю свою ревность обращаетъ на пріобрѣтеніе вѣчныхъ благъ, на то, чтобы возрастали въ ней цѣломудріе и мужество, справедливость и благоразуміе, а равно и *прочія добродѣтели, которыя, состоя подъ сими родовыми добродѣтелями*, обязываютъ ревнителя всякое дѣло исполнять должнымъ образомъ (Василія Великаго письма къ Григорію Богослову. См. Его творенія въ русск. переводѣ, часть шестая, изданіе третье, 1892 г, стр 14).

Св. Максима Исповѣдника слово „о любви“ (Спб, изданіе при Святѣйшемъ Сунодѣ 1817 г на славянск и русскомъ нарѣчіяхъ, ст 79 второй сотни, стр 119—120) „Образъ перстнаго (Адама, I Кор, XV, 49; Іоанна XV, 6, X, 9) суть главные пороки, какъ-то. неразуміе, малодушіе, невоздержаніе, неправда. Образъ небеснаго суть главныя добродѣтели, какъ-то. благоразуміе, мужество, цѣломудріе, справедливость. Какъ носили мы образъ перстнаго, такъ станемъ носить и образъ небеснаго“ (Здѣсь выписана вся 79-я статья).

ностями и въ христіанскомъ духѣ объяснены въ *Православномъ Исповѣданіи восточной церкви* (ч. 3, вопр. 10, 11, 12, 13, 14, 15).

Новозавѣтное откровеніе также не оставляетъ никакого сомнѣнія ни въ тождествѣ сущности природы всѣхъ людей, при всемъ ихъ индивидуальномъ различіи, ни въ требованіяхъ любви и правды, какъ второмъ основномъ требованіи нравственнаго закона.

„Отъ одной крови Онъ (Богъ) произвелъ весь родъ человѣческій“,—говорилъ св. Ап. Павелъ предъ аѳинскимъ ареопагомъ,—„для обитанія по всему лицу земли, назначивъ предопредѣленныя времена и предѣлы ихъ обитанію“ (Дѣян. 17, 26). Но не по тѣлу только люди происходятъ отъ одного Адама, а и по духовной своей силѣ, какъ это видно не только изъ понятія Свящ. Писанія о *крови*, какъ о вмѣстилищѣ души, но и изъ ученія напр. св. Григорія Нисскаго. По его мнѣнію, люди могли бы происходить отъ Адама даже безъ брака, еслибы не пали, и происходить не только по тѣлу, но и по душѣ. „Несомнѣнно *есть*“, говоритъ онъ, „*способъ размноженія и у естества ангельскаго*, хотя это неизреченно и недомыслимо по гаданіямъ человѣческимъ... Они составляютъ безчисленныя тьмы, будучи *одною сущностью и многочисленными*“. Также могли бы размножаться и люди безъ брака, еслибы не пали. Въ виду этого-то паденія, „чтобы не сдѣлалось малымъ число душъ человѣческихъ, утративъ тотъ способъ, какимъ ангелы возрасли до множества... (Богъ) промышляетъ способъ размноженія, сообразный для поползнувшихся во грѣхѣ“ (Твор. Гр. Нисскаго, ч. 1, стр. 147 и 148). Размножаясь же и этимъ способомъ, они, по мнѣнію святителя, все же составляютъ *одну сущность*, хотя и многочисленны и разнообразны по своимъ индивидуальнымъ свойствамъ.

Это единство сущности духовной природы людей при ихъ индивидуальномъ разнообразіи подтверждается христіанскимъ ученіемъ о *единствѣ главы* всей церкви, всѣхъ спасаемыхъ во всѣхъ народахъ, іудеяхъ и еллинахъ.—о единствѣ сущности спасенія во всѣхъ положеніяхъ среди этихъ народовъ, въ положеніи, напр., раба или свободнаго,—ученіемъ о единствѣ самой церкви, какъ *одного тѣла*, имѣющаго *разные* члены, составляющіе однако одинъ организмъ, и о *единствѣ* благодати Св. Духа, раздѣляющаго дары по мѣрѣ индивидуальной потребности и *вѣры отдѣльныхъ членовъ церкви* (см. гл. 12, 1-го посл. къ Коринѳ. и 12 гл. къ Римл.),—ученіемъ о разнообразіи талантовъ, добросовѣстное пользованіе которыми приводитъ однакоже къ одной и той же наградѣ и т. п.

Согласно съ этимъ основаніемъ взаимныхъ отношеній людей между собою, и второе основное требованіе нравственнаго закона новозавѣтное откровеніе выражаетъ въ такой формулѣ, которая указываетъ то на право, то на справедливость, то на любовь. Такъ апостольскій соборъ во Іерусалимѣ нѣсколькими словами выразилъ *все содержаніе* нравственнаго закона относительно ближнихъ въ отрицательной формѣ, примѣнительно къ понятію о правѣ, ограждающемъ самостоятельность личности и сферу ея дѣятельности отъ вторженія въ нее другихъ личностей: „не дѣлай другимъ того, чего себѣ не желаешь“ (Дѣян. 15, 20). Въ словахъ Самого Спасителя все содержаніе того же закона выражено въ положительной формѣ, примѣнительно къ понятію о справедливости, воздающей каждому по его заслугамъ: „во всемъ, какъ хотите, чтобы съ вами поступали люди, такъ поступайте и вы съ ними; ибо въ этомъ законъ и пророки“ (Мѳ. 7, 12; Лук. 6, 31). Св. ап. Павелъ, имѣя въ виду преимущественно общность

жизни людей между собою во всѣхъ отношеніяхъ, *весь законъ заключаетъ*, по его собственному выраженію, „*въ одномъ словѣ*: люби ближняго твоего, какъ самого себя“ (Гал. 5, 14; Римл. 13, 9), и подъ требованіями любви разумѣетъ не только предписанія Моисеева закона въ десятословіи, имѣющія въ немъ для нравственно-невозрожденнаго чисто-юридическій характеръ (за исключеніемъ 10 заповѣди), но и такія душевныя настроенія, какъ безкорыстіе, милосердіе и проч. (1 Кор. гл. 13). *По ученію Слова Божія* не только семейная форма жизни, но и даже государственная есть не юридическая только форма, но и нравственная вмѣстѣ; или, согласно съ нашимъ пониманіемъ отношенія потребности права и справедливости къ потребностямъ любви, и той и другой потребностямъ къ нравственному закону, эти формы жизни потому и суть юридическія, что онѣ во-первыхъ, суть нравственныя [1]). Не только отношенія мужа къ женѣ, родителей къ дѣтямъ, господъ къ слугамъ и наоборотъ, но и отношенія членовъ государства другъ къ другу и къ самой власти государственной разсматриваются словомъ Божіимъ не только какъ юридическія, но и какъ чисто-нравственныя. „Начальствующимъ надобно повиноваться не только изъ страха наказанія, но и по совѣсти“ и проч. (См. 13 главу посл. къ Римл.).

36. Субъективныя нравственныя блага или общежительныя добродѣтели.

Подобно тому, какъ аскетическія добродѣтели (естествознаніе и эстетическое образованіе, соединенное съ

[1]) Вполнѣ справедливы слова г С. Н. Сыромятникова („Новое Время“, 16-го марта 1903 г, № 9,709, стр 2, фельетонъ): „цѣль каждаго государства есть осуществленіе нравственныхъ началъ, а не только способствованіе матеріальному развитію гражданъ“. Такое воззрѣніе раздѣляется, кажется, еще не очень многими образованными русскими людьми.

практическимъ умѣньемъ примѣнять ихъ къ обладанію и пользованію міромъ, трудолюбіе, воздержаніе. мужество и самоуваженіе) своимъ общимъ мотивомъ имѣютъ потребность предпочтенія духа тѣлу, какъ власти надъ матеріальною природою и надъ всѣми психическими образованіями, возникающими по вліянію на него отвнѣ, такъ и соціальныя или общежительныя имѣютъ своимъ мотивомъ потребность любви (симпатія) къ ближнему, управляемой правомъ и справедливостію (однимъ словомъ: правдою), или потребность правды, одушевляемой любовью. Общность жизни, общность труда въ пріобрѣтеніи благъ, въ обладаніи и пользованіи ими, требуемая любовію, и примѣненіе этого общенія къ индивидуальнымъ особенностямъ каждаго, требуемое правдою, воспитывая общежительныя добродѣтели въ человѣкѣ, даютъ въ то же время и его аскетическимъ добродѣтелямъ новый мотивъ, возвышающій ихъ силу, и новыя цѣли, расширяющія ихъ примѣненіе.

Смотря по тому, какой изъ двухъ, неотдѣлимыхъ другъ отъ друга общежительныхъ мотивовъ нравственныхъ дѣйствій преобладаетъ въ нихъ, правда или любовь, и общежительныя добродѣтели получаютъ характеръ или отрицательный—уваженія ко всякому человѣку и всѣмъ его правамъ, уваженія, опасающагося чѣмъ бы то ни было оскорбить эти права и готоваго всегда возстановить ихъ, коль скоро они нарушены, или положительный характеръ благожелательности, готовности содѣйствовать благамъ, какъ субъективнымъ, такъ и объективнымъ всякаго человѣка.

1) *Уваженіе къ личности всякаго человѣка* есть требованіе справедливости, въ личности человѣческой видящей духовную силу, самосознающую и самоопредѣляющую себя къ дѣйствіямъ, потому безконечно пре-

вышающую все безличное и матеріальное и предназначенную къ безконечному совершенству по образу Божію. Относясь рѣшительно ко всякому человѣку, оно подъ вліяніемъ той же справедливости возрастаетъ въ силѣ и разнообразится во внѣшнихъ выраженіяхъ, т.-е. въ словахъ и дѣйствіяхъ, по мѣрѣ обладанія извѣстною личностью тѣми субъективными и объективными нравственными благами, которыхъ отъ каждаго требуетъ его естественный нравственный законъ, и по тому положенію, которое она вслѣдствіе этихъ качествъ занимаетъ въ обществѣ. Относясь, въ частности, во-первыхъ, къ общенію людей между собою посредствомъ слова, уваженіе къ личности человѣка выражается въ *правдивости* и *искренности*; такъ какъ намѣренная ложь всегда есть посягательство не только на право всякаго знать истину, но и на его личность, которою лжецъ безнравственно думаетъ пользоваться, какъ орудіемъ для своихъ личныхъ цѣлей. Только тамъ, гдѣ является нравственная необходимость физическою силою защищать свои права противъ насилія другихъ, напр., во время войны, ложь подъ именемъ военной хитрости *терпится* нравственнымъ чувствомъ, не какъ выраженіе нравственнаго общенія съ ближнимъ, а какъ новое интеллектуальное средство или сила, вмѣстѣ съ физическою силою направленная къ отраженію враждебнаго физическаго же насилія, угрожающаго высшимъ благамъ человѣчества. Относясь, во-вторыхъ, къ возстановленію нарушенныхъ правъ ближняго, или къ рѣшенію самаго вопроса о дѣйствительности и размѣрахъ этого нарушенія и объ ихъ возстановленіи, уваженіе къ личности человѣка выражается въ *справедливости* въ тѣсномъ судебномъ смыслѣ этого слова, которая, смотря на личность ближняго, и то, чѣмъ она обладаетъ, на suum cuique, не знаетъ никакихъ пристрастій и стре-

мится отдать каждому то, что уже въ нравственномъ смыслѣ неотъемлемо принадлежитъ ему. Общимъ выраженіемъ уваженія ко всякому человѣку можетъ служить вышеприведенное нами изреченіе іерусалимскаго собора: „не дѣлай другимъ того, чего себѣ не желаешь“ (Дѣян. 15, 20), или принятая Шопенгауэромъ въ его сочиненіи: über das Fundament der Moral (см. Die beiden Grundprobleme der Ethik, Leipzig, 1860 г., стр. 137) римская формула: *neminem laede*, означающая какъ то, что эта добродѣтель имѣетъ только отрицательный характеръ, одну сторону общежительной добродѣтели, не дѣлающей зла никому, такъ и то, что эта добродѣтель, имѣющая своимъ мотивомъ право и справедливость, неотдѣлима отъ другой — положительной, желающей ближнему добра, имѣющей своимъ мотивомъ любовь и называющейся благожелательностію.

2) *Благожелательность* есть положительная готовность содѣйствовать развитію и удовлетворенію нравственной потребности всякаго человѣка, а съ этимъ и пріобрѣтенію имъ какъ субъективныхъ, такъ и объективныхъ благъ въ наивозможно высшемъ совершенствѣ. Подобно уваженію къ человѣку, и благожелательность, смотря по индивидуальнымъ свойствамъ и нуждамъ ближняго и по отношенію, въ какомъ онъ стоитъ къ каждому въ общественной жизни, принимаетъ разныя степени внутренней силы и разные предѣлы и формы внѣшняго проявленія. *Сострадание* и *сорадование* ближнему, *услужливость*, *миролюбіе*, *дружелюбіе*, *милосердіе* суть разнообразные виды одного и того же стремленія жить общею жизнію съ тѣмъ или другимъ ближнимъ въ частности и содѣйствовать благу его въ разныхъ обстоятельствахъ его жизни; *привязанность*, *преданность*, *великодушіе* суть частныя свойства благожелательнаго настроенія, воспитываемыя и обнаруживаю-

щіяся въ кругу семейномъ, дружескомъ и народномъ (патріотическомъ). Общимъ выраженіемъ для всѣхъ проявленій благожелательности могутъ служить также приведенныя выше слова Спасителя: „во всемъ, какъ хотите, чтобы поступали съ вами люди, такъ поступайте и вы съ ними, ибо въ этомъ законъ и пророки“ (Мѳ. 7, 12; Лук. 6, 31), или Шопенгауэрова формула, дополняющая собою вышеприведенное правило: neminem laede, именно: imo omnes, quantum potes, juva.

Любовь, управляемая правдою, или правда, одушевляемая любовью, составляютъ такой мотивъ дѣйствій, который заставляетъ, съ одной стороны, щадить и оцѣнивать все, что относится къ нашему ближнему и что составляетъ его благо, съ другой—положительно содѣйствовать увеличенію и совершенству этого блага. Но онъ же, какъ мы сказали, соединяясь съ потребностію власти духа надъ тѣломъ, возвышаетъ силу и расширяетъ примѣненіе и аскетическихъ добродѣтелей. Именно:

а) Богатство знанія своей собственной психической природы и эстетическое образованіе, соединенное съ техническимъ умѣньемъ примѣнять то и другое къ развитію своей духовной и органической жизни и къ обладанію и пользованію внѣшнею природою, или *мудрость* подъ вліяніемъ любви и правды обогащается знаніемъ другихъ людей и вообще человѣчества въ его происхожденіи и природѣ, историческихъ судьбахъ и дѣйствительномъ состояніи, и умѣньемъ примѣнять это знаніе къ общественному благу, словомъ: мудрость становится богаче по содержанію, сильнѣе по мотивамъ и обширнѣе по ея практическому примѣненію (неразрывная связь естествознанія или реальнаго образованія и классическаго или гуманитарнаго образованія [1]).

[1]) Эта связь весьма обстоятельно и подробно раскрыта въ прекрасно-изложенныхъ „Завѣтныхъ мысляхъ Д. Мендѣлеева“, объ образованіи преимущественно высшемъ. Спб, 1904.

б) При этомъ и *трудолюбіе*, какъ стремленіе къ практическому примѣненію знанія въ жизни, не ограничиваясь болѣе потребностями индивидуальнаго существованія и развитія, напротивъ, усиливаясь мотивами любви и правды, получаетъ примѣненіе, расширяющееся по мѣрѣ расширенія тѣхъ союзовъ съ ихъ интересами, въ которые вступаетъ отдѣльная личность.

в) *Воздержаніе* или *умѣренность*, въ жизни отдѣльной личности ограничивающіяся властію надъ растительными и животными инстинктами собственной органической природы, въ отношеніи къ ближнему простирается на половые инстинкты и получаетъ характеръ цѣломудрія.

г) *Мужество* въ обоихъ его видахъ, храбрости и терпѣніи, является торжествомъ духа надъ тѣломъ въ предпочтеніи не только духовныхъ благъ тѣлеснымъ, но и семейныхъ, отечественныхъ, словомъ: общежительныхъ—индивидуальнымъ.

д) Наконецъ, *самоуваженіе*, сосредоточивающее въ себѣ всѣ аскетическія добродѣтели, какъ относящееся къ достоинству собственной духовной природы вообще, является, во-первыхъ, какъ чувство *чести* или заботы о добромъ имени во мнѣніи другихъ личностей, дающемъ каждому возможность занять сообразно съ его силами и заслугами мѣсто для дѣятельности среди другихъ людей, или что то же, указывающемъ ему призваніе или свойство труда на благо свое и общественное, во-вторыхъ, какъ чувство *независимости* или *самостоятельности* въ убѣжденіяхъ и дѣйствіяхъ среди другихъ людей, опирающейся единственно на достоинство своей нравственной природы.

Такимъ образомъ, съ развитіемъ общежительныхъ добродѣтелей во всѣхъ отношеніяхъ усиливается и возвышается развитіе и аскетическихъ добродѣтелей, а

съ этимъ вмѣстѣ возвышается и нравственное достоинство отдѣльной человѣческой личности.

37. Объективныя нравственныя блага или союзы общественные.

Прежде чѣмъ требованія нравственной природы человѣка сознаются и получаютъ характеръ нравственнаго закона, онъ находится уже въ общественномъ союзѣ, принадлежитъ семьѣ, племени, сословію, народу, имѣющимъ свои нравы или даже и положительные законы. Доколѣ нравственное сознаніе его не развито и доколѣ онъ сознательно такъ или иначе не опредѣляетъ себя въ отношеніи къ другимъ личностямъ, эти союзы не могутъ имѣть для него значенія нравственныхъ и потому составляютъ для него благо естественное, но не нравственное. Тѣмъ не менѣе развитіе нравственнаго чувства, а съ нимъ нравственнаго закона и свободы возможно для него не иначе, какъ въ этихъ союзахъ. Развиваясь же подъ вліяніемъ этихъ союзовъ, нравственная природа отдѣльнаго человѣка находитъ въ нихъ свое удовлетвореніе или неудовлетвореніе, и по мѣрѣ такого или другого своего развитія въ свою очередь вліяетъ на эти союзы, на ихъ нравы и положительное законодательство и стремится найти въ нихъ свое полное удовлетвореніе. Оказывается такимъ образомъ, что общественные союзы во всякомъ случаѣ составляютъ объективныя нравственныя блага, возвышающіяся въ своемъ достоинствѣ по мѣрѣ удовлетворенія потребностямъ нравственной человѣческой природы. Всѣ союзы, въ какіе люди входятъ между собою, какъ мы уже видѣли, раздѣляются на два класса: одни изъ нихъ болѣе или менѣе удовлетворяютъ всѣмъ духовно-органическимъ потребностямъ человѣческой жизни, та-

ковы союзы: семейный, родовой, народный, международный; другіе имѣютъ цѣлію удовлетвореніе только нѣкоторыхъ изъ этихъ потребностей, каковы: общества религіозныя, ученыя и учебныя, общества для изящныхъ искусствъ, для искусствъ полезныхъ и, наконецъ, для воспитанія, въ которомъ наука соединяется съ искусствомъ. Если мы къ этимъ союзамъ присоединимъ дружественныя связи и благотворительныя общества и наконецъ собранія, удовлетворяющія потребности тѣснѣйшаго общенія между наиболѣе близкими между собою людьми для отдохновенія отъ трудовъ, то мы исчислимъ вмѣстѣ съ этимъ всѣ возможные виды общественныхъ союзовъ, возникающихъ изъ одной коренной потребности общежитія, всегда имѣющаго въ своей основѣ любовь, управляемую правдою, или правду, одушевляемую любовію. Смотря потому, какой изъ этихъ двухъ элементовъ общежитія преобладаетъ въ союзахъ, и самые союзы получаютъ характеръ или *преимущественно внѣшній, юридическій*, основанный на правѣ и справедливости, каковы: народный союзъ, въ своей организованной формѣ получающій характеръ *государства*, международныя отношенія, общества сельско-хозяйственныя, ремесленныя, промышленныя (для искусствъ полезныхъ), или преимущественно характеръ внутренній, интимный, основанный на любви, каковы: союзъ семейный, дружественный, общества ученыя, учебныя, для изящныхъ искусствъ, благотворительныя, наконецъ, домашнія собранія близкихъ между собою людей. Однако ни въ тѣхъ, ни въ другихъ союзахъ при преобладаніи одного изъ общежительныхъ элементовъ отнюдь немыслимо полное отсутствіе другого, какъ при сердцѣ немыслимо отсутствіе ума и какъ при тождествѣ сущности духовной природы всѣхъ людей немыслимо отсутствіе индивидуальныхъ особенностей въ каждомъ

изъ нихъ. Относительное достоинство каждаго изъ этихъ союзовъ опредѣляется такимъ образомъ относительнымъ развитіемъ и выраженіемъ въ нихъ либо правды, т.-е. взаимнаго уваженія въ нихъ правъ каждой личности, либо любви, т.-е. общенія между членами этихъ союзовъ всею совокупностію тѣхъ личныхъ особенностей, которыми они взаимно восполняютъ другъ друга [1]).

Связь всѣхъ, какъ субъективныхъ, такъ и объективныхъ благъ между собою видна изъ вышесказаннаго: объективныя блага служатъ только внѣшнимъ, для всѣхъ наглядным выраженіемъ субъективныхъ. Мы видѣли также, что въ основаніи всѣхъ субъективныхъ аскетическихъ благъ или добродѣтелей лежитъ одна основная потребность—развитія личнаго духа, какъ власти надъ всѣмъ матеріальнымъ, въ основаніи общежительныхъ также одна основная потребность—общенія между личностями или любви, управляемой правдою; но ни та, ни другая потребность не могутъ быть ни сознаваемы, ни удовлетворяемы одна безъ другой. Уваженіе къ личности ближняго и благожелательность ему предпо-

[1]) Здѣсь неумѣстно говорить о Церкви Христіанской, какъ союзѣ или обществѣ вѣрующихъ, такъ какъ рѣчь идетъ не о христіанской (въ частности) нравственности Но что преобладающимъ элементомъ въ Церкви, въ противоположность государству, служитъ любовь, а не справедливость, это несомнѣнно изъ всего § Такую мысль, между прочимъ встрѣчающуюся у западныхъ канонистовъ еще въ XI вѣкѣ, развилъ въ своей первой лекціи въ Харьковскомъ университетѣ г. Остроумовъ: принципомъ государственнаго или вообще свѣтскаго права онъ поставилъ *справедливость*,—каноническаго или церковнаго—*любовь*; намекнулъ и на связь между собою обоихъ этихъ принциповъ, но, къ сожалѣнію, такъ, какъ будто бы справедливость можетъ быть совсѣмъ поглощена любовью: по моему: первая есть разумъ, совершенно неотдѣлимый отъ второй, какъ сознаніе отъ чувства, какъ представленіе отъ объекта ощущеній. Г. Остроумовъ доказываетъ и то, что мною раскрыто на стр. 216, т.-е, что *принужденіе* не есть существенный признакъ гражданскаго (свѣтскаго) права и ссылается между прочимъ на того же Аренса, на котораго и я ссылаюсь („Вѣра и Разумъ“, № 20, 1887 г.).

лагаютъ уже сознаніе личности какъ собственной, такъ и личности ближняго, слѣдов. предполагаютъ развитіе духа, какъ господственной силы въ тѣлѣ и матеріи, и фактическое выраженіе этого уваженія и благожелательности предполагаетъ уже власть духа надъ тѣломъ, слѣдовательно и всѣ аскетическія добродѣтели. Съ другой стороны, и развитіе аскетическихъ благъ, de facto по крайней мѣрѣ, совершается не иначе, какъ подъ вліяніемъ другихъ людей, при ихъ содѣйствіи духовномъ и матеріальномъ, слѣдов. подъ условіемъ общенія людей между собою, а съ нимъ вмѣстѣ и подъ условіемъ общежительныхъ добродѣтелей. Такимъ образомъ, и взаимная зависимость субъективныхъ, аскетическихъ и общежительныхъ благъ или добродѣтелей другъ отъ друга не подлежитъ сомнѣнію. Тѣмъ не менѣе свести всѣ субъективныя, какъ аскетическія, такъ и общежительныя блага или добродѣтели къ одному благу или къ одной добродѣтели невозможно. Наблюденіе свидѣтельствуетъ, что знанія человѣка, составляющія его мудрость, не всегда соединяются, напр., съ благожелательностью или мужествомъ, или что мужество не всегда соединяется съ милосердіемъ или цѣломудріемъ. На различныхъ степеняхъ нравственнаго развитія одного и того же человѣка и при индивидуальныхъ особенностяхъ различныхъ людей, въ нихъ всегда преобладаетъ та или другая добродѣтель, съ которою другія или соединяются, какъ второстепенныя, или вовсе не соединяются. Чаще же всего съ нѣкоторыми добрыми предрасположеніями уживаются въ одномъ и томъ же человѣкѣ и пороки: съ мужествомъ, воздержаніемъ, напр., эгоизмъ (въ видѣ гордости, скупости или своекорыстія вообще). Отсюда слѣдуетъ, что добродѣтель, разсматриваемая со стороны ея содержанія, не одна въ человѣкѣ. Если же и въ Словѣ Божіемъ и въ философ-

скихъ ученіяхъ (у стоиковъ) говорится о единствѣ добродѣтели, то это единство относится не къ реальной ея сторонѣ, а къ формальной, т.-е. къ единству нравственнаго чувства, дающаго матеріалъ и авторитетъ нравственному закону, а чрезъ это и къ единству самаго закона по его происхожденію, но не къ содержанію самыхъ предписаній этого закона.

38. Нравственное субъективное и объективное зло.

Власти духа надъ тѣломъ и внѣшнею природою, возникающей изъ нравственной потребности предпочтенія духовнаго тѣлесному и матеріальному, и общенію людей между собою, возникающему изъ нравственной потребности любви, управляемой правдою, противоположны свободное порабощеніе духа тѣломъ и внѣшнею природою или *чувственность*, и замкнутость духа исключительно въ собственныхъ индивидуальныхъ интересахъ или *эгоизмъ*. Эта основная противоположность зла добру простирается и на всѣ производныя проявленія нравственной жизни, какъ въ аскетическомъ, такъ и общежительномъ направленіи. Именно изъ аскетическихъ добродѣтелей: мудрости, какъ богатству знанія природы и духа, соединеннаго съ эстетическимъ образованіемъ и техническимъ умѣньемъ примѣнять и знаніе и искусство къ обладанію и пользованію природою и ко благу общественному, противоположно *невѣжество* и *грубость*; трудолюбію—*лѣность*; воздержанію и цѣломудрію—*сластолюбіе* и *распутство*; мужеству съ его видами: храбростью и терпѣніемъ,—*слабодушіе*; самоуваженію, соединенному съ чувствомъ чести и самостоятельности въ убѣжденіяхъ и дѣйствіяхъ,—или *самоуниженіе* до способности быть орудіемъ страстей другихъ людей, или *надменность* и *упрямство*. Изъ обще-

жительныхъ добродѣтелей: уваженію къ личности всякаго человѣка, проявляющейся, въ частности, въ правдивости и справедливости, противоположны: *гордость*, признающая права только за собою, а во всѣхъ другихъ людяхъ видящая лишь орудія для своихъ эгоистическихъ цѣлей, *ложь* и *пристрастіе*; благожелательности съ ея видами—*зложелательность* съ ея видами: *злорадованіе*, *зависть*, *строптивость*, *сварливость*, *жестокость*. Само собою очевидно, что гдѣ господствуетъ субъективное зло, тамъ невозможны и объективныя блага. Гдѣ преобладаетъ чувственность съ ея видами: невѣжествомъ, лѣностью, сластолюбіемъ, распутствомъ, слабодушіемъ и самоуниженіемъ, тамъ невозможны ни нормальное развитіе физическаго организма, его здоровье и продолжительность жизни, ни обезпеченное призваніе въ жизни или организованный трудъ, ни собственность, ни вообще радости жизни, соединенныя съ разумнымъ обладаніемъ и пользованіемъ внѣшними благами, тѣмъ болѣе, что съ преобладаніемъ чувственности неизбѣжно соединяется и эгоизмъ (который самъ всегда есть или чувственный, напр., сластолюбіе, корыстолюбіе,—или духовный, напр., властолюбіе, честолюбіе) со своими анти-общежительными свойствами, разрушающими всякій союзъ людей между собою, слѣдовательно не дозволяющій соединенными силами достигать ни субъективныхъ, ни объективныхъ, ни аскетическихъ, ни общежительныхъ благъ. Отсутствіе нравственныхъ, прочныхъ связей въ семействѣ (между мужемъ и женой, родителями и дѣтьми, хозяевами и слугами); отсутствіе частныхъ прочныхъ, живыхъ союзовъ для цѣлей духовнаго развитія и матеріальнаго благосостоянія; отсутствіе чувства законности, а съ нимъ невозможность твердой общественной власти, ея безсиліе и неумѣнье организовать лю-

дей въ союзы и направить ихъ дѣятельность къ общему преуспѣянію въ духовномъ и матеріальномъ отношеніи; вмѣсто всего этого, напротивъ, вражда всѣхъ и каждаго другъ противъ друга, или же взаимное равнодушіе другъ къ другу; бѣдность матеріальная и скудость духовнаго развитія; порабощеніе стихіямъ собственной чувственной и внѣшней природы,—короче говоря—жизнь, болѣе и болѣе утрачивающая черты человѣческаго достоинства: вотъ въ сущности объективное зло, какъ необходимое проявленіе субъективнаго.

39. Понятіе о нравственности.

Итакъ, быть нравственно-добрымъ значитъ,—съ формальной стороны,—быть сознательною силою самоопредѣленія, въ себѣ самой носящею нравственный законъ своей дѣятельности и сознаніе ея согласія съ этимъ закономъ, а съ реальной,—быть разумною властію по отношенію ко всему безличному или матеріальному, и любовію и справедливостію по отношенію ко всѣмъ другимъ личностямъ, или.—что то же,—обладать субъективными и объективными, аскетическими и общежительными нравственными благами; съ той и другой стороны вмѣстѣ значитъ жить *истинно-духовною* или *вѣчною жизнію* [1]).

„Нравственность—послѣдняя цѣль мира", по Эбрарду, когда онъ опровергаетъ Гартмана (1 т. Апологетики, § 187, стр 450)

Въ элементахъ, опредѣляющихъ нравственное, отражаются черты Божественности „Бытіе, сознаніе и блаженство", эти три понятія, напоминающія „Сущаго, Разумъ и Любовь" христіанскаго Тріединаго Бога, или „силу, сознаніе и нравственное чувство съ пріятностію или непріятностію"—съ замѣчательною опредѣленностію указаны ужъ въ индійскихъ „упанишадахъ" и составляютъ „Сущность" или на нашемъ языкѣ Божество („Вопросы Философіи и Психологіи", книга I, 1896 г., стр. 5 и слѣд.)

40. Эвдемонизмъ Аристиппа, Епикура и Шотландской школы [1]).

Только имѣя въ виду эти вмѣстѣ взятые моменты, входящіе въ понятіе о нравственномъ, можно съ отчетливостію произнести сужденіе о такъ-называемомъ эвдемонизмѣ, какъ о такомъ практическомъ міровоззрѣніи, которое мотивомъ и цѣлію всей жизни считаетъ εὐδαιμονία, счастіе, наслажденіе, или, какъ это слово опредѣляетъ Аристиппъ, τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα—совокупность отдѣльныхъ, мимолетныхъ наслажденій.

Аристиппъ, какъ извѣстно, есть основатель одной изъ трехъ, отъ Сократа ведущихъ свое начало, школъ, именно Киринейской. За начало знанія и критерій истины эта школа признаетъ ощущеніе (αἴσθησις); точно также и правиломъ поведенія и мотивомъ дѣйствія считаетъ наслажденіе (ἡδονή) Цѣль дѣйствій человѣка есть счастіе, а счастіе состоитъ въ томъ, чтобы „какъ можно больше наслаждаться, не дозволяя себѣ впрочемъ подчиняться любви къ наслажденіямъ“. Въ этомъ воззрѣніи заключаются два взаимно противорѣчащія другъ другу положенія Киринейской школы. Съ одной стороны, мудрость состоитъ въ томъ, чтобы какъ можно больше наслаждаться, а съ другой,—въ томъ, чтобы не увлекаться любовію къ наслажденіямъ, т. е. не любить ихъ, не наслаждаться. Оба эти положенія далѣе такъ развиваются: 1) какъ ощущеніе есть единственный критерій мышленія, такъ оно же есть единственное правило и для дѣйствій. Но изъ ощущенія согласно съ природою только пріятное, удовольствіе, наслажденіе.

[1]) О современномъ утилитаризмѣ см магистерскую диссертацію г. А Мальцева подъ заглавіемъ: „*Нравственная философія утилитаризма*“ (Спб, 1879 г)

Это удовольствіе прежде всего относится къ тѣлу, хотя оно не всегда возбуждается и находится въ тѣлѣ. Оно переходитъ и на душу и выходитъ изъ души, но душевное удовольствіе есть возбужденіе болѣе слабое и продолжается менѣе, чѣмъ тѣлесное, потому чувственное удовольствіе заслуживаетъ предпочтенія и составляетъ собственно цѣль человѣческой жизни. 2) Но для наслажденія нужны однакоже лишенія, благоразуміе, чтобы умѣть устроить для себя пріятную жизнь,— потому что, какъ показываетъ опытъ, наслажденіе часто сопровождается гораздо большимъ страданіемъ, а страданіе—наслажденіемъ. Вотъ два положенія Кирнейской школы (Gesch. der Philosophie von Sigwart, B. 2. S. 109—110). Эти положенія не заслуживаютъ даже названія нравственныхъ, потому что оба относятся къ такой сторонѣ человѣческой природы, которая сама по себѣ не имѣетъ ничего общаго ни съ нравственнымъ добромъ, ни съ нравственнымъ зломъ. Еще Цицеронъ замѣтилъ: Aristippus, quasi animum nullum habeamus, corpus solum tuetur. Но если бы они и относились къ нравственности, то и тогда не давали бы никакой положительной мысли, такъ какъ одно изъ нихъ прямо противоположно другому. Гегезіасъ, одинъ изъ послѣдователей Аристиппа, жалуется на несовершенство природы, отъ которой человѣкъ зависитъ въ своей жизни, и учитъ, что если нельзя ожидать въ ближайшемъ никакого удовольствія, то нужно предпочитать смерть; жизнь имѣетъ цѣну только для глупаго; а для мудраго, котораго добродѣтель должна состоять въ безстрастіи (ἀπάθεια), она совершенно безразлична,—ученіе, которое въ Египтѣ было запрещено, потому что оно многихъ учениковъ Гегезіаса привело къ самоубійству. Такъ эта система и теоретически и практически сама себя разрушаетъ. Равнодушный къ жизни убиваетъ себя; и на-

слаждающійся ею непрестанно также скоро изживается, старѣется; а безъ наслажденій по этой системѣ эта жизнь есть уже безъ всякой цѣли, какъ и безъ всякаго содержанія.

Точно такое же практическое міровоззрѣніе лежитъ въ основаніи болѣе всесторонне развитой системы Епикура. Критеріемъ истины служитъ у него и отдѣльное ощущеніе и общее, изъ того же чувственнаго воспріятія (у него скорѣе: чувственности) отвлеченное представленіе (Локка), подобно тому какъ и въ его физикѣ атомы, изъ которыхъ составленъ міръ, суть не столько осязаемыя матеріальныя частицы, сколько умопредставляемые отдѣльные элементы. И въ практической жизни мотивомъ и цѣлію ея точно также должно быть не столько отдѣльное удовольствіе, сколько отвлеченіе отъ удовольствій, именно: отсутствіе страданій, ἀπάθεια, которое составляетъ удѣлъ боговъ въ ихъ ненарушимомъ покоѣ. Эта безболѣзненность и безстрастіе состоятъ или въ томъ, что всѣ потребности удовлетворяются, или въ томъ, что не ощущается никакихъ потребностей. Поэтому безстрастіе достигается или чрезъ возможновсестороннее удовлетвореніе пожеланій, или чрезъ ограниченіе ихъ до такой мѣры, какой возможно удовлетворить (воздержаніе). Но такъ какъ первое невозможно по недостатку средствъ и по ненасытимости желаній, то остается прибѣгать къ послѣднему, — къ ограниченію пожеланій. Дальнѣйшее отличіе Епикурейской поики отъ Аристиппповой заключается, во-первыхъ, въ томъ, что Епикуръ чувственное удовольствіе, состоящее въ движеніи сердца (ἡδονὴ ἐν κινήσει, voluptas in motu), отличаетъ отъ того состоянія въ которомъ удалена всякая непріятность, душа находится въ покоѣ, въ безболѣзненности, внутренней удовлетворенности, невозмущенности (ἀταραία), неутружденности

(ἀπονία): это удовольствіе покоя онъ въ отличіе отъ возбужденнаго удовольствія считаетъ наивысшимъ. Во-вторыхъ, въ томъ, что духовное или по его понятіямъ умственное удовольствіе и неудовольствіе (отъ воспоминаній, надеждъ, опасеній опять-таки чувственнаго удовольствія или неудовольствія) онъ считаетъ высшимъ непосредственно даннаго тѣлеснаго, такъ какъ тѣло ощущаетъ только настоящее, а душа движется и къ прошедшему и будущему.

И въ этой, наиболѣе развитой эвдемонистической системѣ рѣчь идетъ только о чувственности, хотя повидимому душевное удовольствіе и отличается отъ тѣлеснаго; и въ ней удовольствіе достигается чрезъ лишеніе удовольствій, слѣдовательно добро чрезъ зло, если удовольствіе должно быть принято за добро; о нравственномъ въ строгомъ смыслѣ слова, какъ мы его понимаемъ, и у Епикура, какъ у Аристиппа, и рѣчи быть не можетъ; потому что у нихъ нѣтъ и намека на отношеніе духовныхъ потребностей къ тѣлеснымъ, при которомъ только и возможно первое требованіе нравственнаго закона, ни на отношеніе индивидуальнаго существованія къ существованію другихъ людей, при которомъ только возможно и второе его требованіе,—ни на происхожденіе и значеніе самаго нравственнаго закона и сознанія свободы дѣйствій и отвѣтственности за нихъ, ни на субъективныя и объективныя блага, какъ результаты исполненія нравственнаго закона или вообще удовлетворенія нравственной потребности человѣка.

Эвдемонистическое направленіе древнихъ философскихъ школъ отразилось и въ нѣкоторыхъ новѣйшихъ. Изъ философіи Локка возникъ въ Шотландіи сенсуализмъ, внутреннее чувство или общій здравый смыслъ поставившій критеріемъ истины въ теоретической области; чувство благожелательности или симпатическаго

общежительнаго влеченія—мотивомъ нравственности въ практической (Шевтсбюри, Гутчесонъ, Смитъ, Фергюзонъ, Волластонъ); общее счастіе — цѣлію этой нравственности. Но чувство благожелательности и симпатическое влеченіе, хотя и составляютъ дѣйствительное выраженіе нравственной потребности человѣческой природы, взятыя, однакоже, внѣ другихъ проявленій этой потребности, не исчерпываютъ собою содержанія нравственнаго закона и могутъ соединяться съ самыми безнравственными стремленіями. И въ шайкахъ грабителей и въ сборищахъ развратныхъ людей можетъ до времени существовать взаимная благожелательность и симпатическое влеченіе. Для прочнаго благосостоянія общества, кромѣ любви, необходимы право и справедливость; равно какъ и нравственное достоинство каждаго индивидуума, кромѣ отношенія къ другимъ индивидуумамъ, выражается прежде всего во внутреннемъ отношеніи между собственными его духовными и тѣлесными потребностями, которое должно быть установлено нравственнымъ закономъ. А гдѣ плоть не подчинена духу, гдѣ слѣпая симпатія и благожелательность не управляются правомъ и справедливостію, тамъ невозможно и никакое общее счастіе, тамъ господство чувственности, неумѣряемое требованіями положительнаго закона, разрушаетъ всякое какъ индивидуальное, тамъ и общественное благополучіе. Благожелательность и симпатическое влеченіе, взятыя отдѣльно отъ требованій власти духа надъ тѣломъ и права и справедливости, суть стремленія собственно къ удовлетворенію того, что безотчетно нравится каждому индивидууму, слѣдовательно стремленія чувственнаго и во всякомъ случаѣ односторонняго характера. Гельвецій, изъ разсмотрѣнія принципа общаго благополучія, недостаточно разъясненнаго шотландскою школою и односторонняго, пришелъ къ

той крайности, что провозгласилъ самолюбіе, эгоизмъ принципомъ нравственности. Эти свидѣтельства исторіи философіи подтверждаютъ только то положеніе наше, что требованія нравственности, по формальной своей сторонѣ единой и нераздѣльной, по содержанію своему не могутъ быть сведены къ одному какому-либо принципу, потому что возникаютъ не въ одномъ, а въ двухъ главныхъ моментахъ развитія человѣческой природы: съ одной стороны тогда, когда индивидуальныя духовныя и тѣлесныя потребности, съ другой—когда потребность индивидуальнаго и общественнаго существованія входятъ въ столкновеніе между собою и требуютъ или взаимнаго подчиненія однихъ другимъ, или согласованія между собой.

Съ нашей точки зрѣнія всѣ нескончаемые споры о томъ, что такое высшее благо человѣка, составляющее мотивъ и цѣль его жизни на землѣ, есть ли это добродѣтель, презирающая всякое пріятное чувство, всякое наслажденіе, какъ учили стоики и Кантъ, или есть счастіе болѣе или менѣе матеріальнаго или духовнаго свойства, какъ учили Аристиппъ, Епикуръ и сенсуалисты, представляются лишь психологическимъ недоразумѣніемъ.

Чувствованіе въ какомъ-либо изъ его видовъ никогда не отдѣлимо отъ сознательнаго состоянія или дѣйствія человѣка. Предположивъ въ основаніе нравственности человѣческой нравственную потребность его природы, какъ потребность извѣстныхъ отношеній между другими ея потребностями, сознаваемую въ формѣ нравственнаго чувства какъ пріятнаго, такъ и непріятнаго, и отдѣливъ эти чувствованія подъ именемъ или мира и блаженства, или мученій и угрызеній совѣсти, мы вмѣстѣ съ тѣмъ положили основаніе для различенія нравственнаго счастія или точнѣе *блаженства* отъ вся-

каго другого, не имѣющаго ничего общаго съ нравственностію, удовольствія.

Блаженство человѣка есть обладаніе совокупностію его благъ, во-первыхъ, субъективныхъ или добродѣтелей, во-вторыхъ, объективныхъ или внѣшнихъ благъ, насколько они составляютъ выраженіе первыхъ. Поколику блаженство человѣка состоитъ въ обладаніи добродѣтелію, которая eo ipso есть уже благо, оно очевидно неотдѣлимо отъ послѣдней и неотъемлемо отъ человѣка никакою внѣшнею силою, потому что зависитъ исключительно отъ свободы человѣка. Поскольку же блаженство состоитъ въ обладаніи объективными нравственными благами, составляющими только выраженіе добродѣтели вовнѣ, соединяющееся съ пріятными состояніями, относящимися къ другимъ естественнымъ потребностямъ человѣческой природы, удовлетворяемымъ вмѣстѣ съ нравственною, оно можетъ и не соединяться съ добродѣтелью, ибо выраженіе добродѣтели вовнѣ зависитъ не отъ свободы только человѣка и не отъ самой добродѣтели, но и отъ естественныхъ свойствъ человѣка и отъ внѣшнихъ условій его жизни, заключающихся во внѣшней природѣ, въ другихъ людяхъ и въ Промыслѣ Божіемъ. При невозможности для добродѣтели воплотиться въ объективномъ благѣ, нравственное блаженство человѣка остается неполнымъ, но все же хотя и не въ полномъ видѣ остается неотъемлемымъ отъ него. Такое неполное блаженство есть удѣлъ всѣхъ истинно добродѣтельныхъ людей до всеобщаго воскресенія и суда, когда психофизическія свойства природы человѣка и всѣ внѣшнія условія его жизни имѣютъ быть согласованы съ его внутреннимъ нравственнымъ достоинствомъ.

Счастіемъ же человѣческимъ должно послѣ этого назвать совокупность тѣхъ пріятныхъ состояній, кото-

рыя возникаютъ вслѣдствіе удовлетворенія всѣхъ другихъ, т.-е. естественныхъ потребностей человѣческой природы (т.-е. за исключеніемъ нравственной) и тѣхъ обусловливающихъ эти состоянія внѣшнихъ благъ, которыя могутъ быть произведеніемъ какъ добродѣтели, такъ и порока. Возникая вслѣдствіе добродѣтели, такое счастіе, какъ мы сейчасъ сказали, составляетъ объективное нравственное благо человѣка, усиливаетъ его блаженство и въ такомъ случаѣ само заслуживаетъ названіе блаженства. Возникая же независимо отъ добродѣтели или даже въ противорѣчіе ей отъ эгоистическихъ и чувственныхъ мотивовъ, это счастіе, т.-е. какъ пріятныя чувствованія, сопровождающія удовлетвореніе естественныхъ потребностей человѣческой природы, такъ и обладаніе объективными благами или отравляется угрызеніями совѣсти, является противонравственнымъ, коль скоро нравственное чувство развито и живо въ человѣкѣ, или не имѣетъ ничего общаго съ нравственностію, коль скоро это чувство, а съ нимъ и свобода человѣка не развиты до сознанія. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ счастіе человѣка и пріятныя состоянія неразумныхъ живыхъ тварей одинаково безразличны въ нравственномъ отношеніи.

Только разложивъ такимъ образомъ понятіе: εὐδαιμονία на два подчиненныя ему понятія: блаженства и счастія, можно съ опредѣленностію говорить объ его отношеніи къ добродѣтели. Понимаемое какъ блаженство, εὐδαιμονία неотдѣлимо отъ добродѣтели, составляетъ ея мотивъ, признакъ и слѣдствіе. Понимаемое какъ счастіе, εὐδαιμονία можетъ быть столько же необходимымъ слѣдствіемъ и въ этомъ смыслѣ наградою добродѣтели, сколько и противонравственнымъ, чувственнымъ и эгоистическимъ мотивомъ свободныхъ дѣйствій человѣка. Въ первомъ случаѣ счастіе, какъ плодъ добродѣ-

тели, совпадаетъ съ неотдѣлимымъ отъ нея блаженствомъ; въ послѣднемъ прямо противоположно добродѣтели и соединенному съ нимъ блаженству, хотя и сопровождается пріятными состояніями чувственнаго или эгоистическаго свойства [1]).

41. Замѣчанія объ основаніяхъ Кантовой морали.

Кантъ, философъ—моралистъ по преимуществу, основатель теоріи наиболѣе строгой нравственности, сохраняющей свое вліяніе на лучшихъ представителей и современной германской философіи (Ульрици), не разъяснивъ понятія ни о духѣ человѣческомъ (духовное существо по его ученію не имѣетъ никакого чувства, а есть только теоретическій и практическій умъ [2]), ни о разныхъ смыслахъ понятія: εὐδαιμονία, сенсуализма и подобныхъ теорій, и видя во всякомъ мотивѣ дѣйствій человѣка, не вытекающемъ изъ чистаго ума, начало прямо противоположное нравственному закону (возникновеніе котораго Кантъ старается объяснить безъ всякаго участія какого-либо чувства), выставилъ этотъ законъ, какъ самозаконіе (автономія) практическаго ума,

---

[1]) („Вопросы Философіи и Психологіи", годъ VII (1896), книга I, январь. Отрывки изъ Упанишадъ): „Лучше одно, милѣе другое Они тянутъ человѣка въ разныя стороны. Хорошо тому, кто избралъ, что лучше . Мудрый охотнѣе беретъ то, что лучше, чѣмъ то, что милѣе. Безумный беретъ то, что милѣе, благодаря свое алчности (стр. 7). Этотъ выборъ равносиленъ совѣту шотландскаго идеалиста Томаса Карлэйля въ его „Sartor Resartus" отказаться отъ *счастія*, чтобы найти *блаженство*" (стр 9).

[2]) См Die Kritik der praetischen Vernunft и стр. 109 въ 3-й части Geschichte der Philosophie Sigwart'a (einem rein vernunftigen Wesen schreiben wir eigentlich kein Gefuhl zu)

Когда Кантъ говоритъ о чувствѣ, о чувственности, о склонностяхъ,—вездѣ разумѣетъ тѣлесныя ощущенія, тѣлесныя потребности и ихъ удовлетвореніе,—или вообще поскольку человѣкъ принадлежитъ къ чувственному, *животному* міру

выражающееся въ формѣ категорическаго императива и осуществляемое свободною волею единственно ради самаго закона или законосообразности, безъ всякихъ сторонних мотивовъ и цѣлей, выражаемыхъ въ формѣ гипотетическаго, а не категорическаго императива. Представленіе закона, этотъ чисто теоретическій актъ ума, и ничто болѣе должно опредѣлять собою волю разумнаго существа. Но такъ какъ духъ человѣческій не есть только чистый мыслящій умъ, а есть вмѣстѣ и чувство и свободная воля, и такъ какъ нельзя отрицать того психологическаго факта, что представленіе можетъ вліять на волю не непосредственно, а посредствомъ чувствованій, то Кантъ старается показать, какъ представленіе ума, именно представленіе нравственнаго требованія, производитъ въ человѣкѣ извѣстное чувствованіе, которое въ свою очередь становится уже мотивомъ человѣческой воли и дѣйствія.

Что же это за чувствованіе? Откуда оно является и есть ли оно пріятное или непріятное и слѣдовательно по Кантову взгляду болѣе или менѣе эвдемонистическаго или сенсуалистическаго характера? Кантъ не могъ допустить такого характера ни въ какомъ нравственномъ мотивѣ и потому объясняетъ происхожденіе и качество нравственнаго чувства приблизительно такимъ образомъ: „нравственный законъ, какъ произведеніе чистаго ума, отвергаетъ всякіе чувственные мотивы, разрушаетъ всякія склонности, смиряетъ всякое самомнѣніе и *потому возбуждаетъ непріятное чувство*, которое можетъ быть названо *болью*. Но *боль и уничтоженіе эгоистически-чувственной стороны* есть въ то же время возвышеніе нравственной, т.-е. возвышеніе практическаго достоинства закона. Поколику законъ, самъ въ себѣ нѣчто положительное, ослабляетъ самолюбіе, онъ есть *предметъ уваженія*, и поколику онъ

уничтожаетъ самомнѣніе или гордость, онъ есть предметъ *высочайшаго уваженія* и потому есть основаніе и положительнаго чувствованія (не хочетъ сказать: пріятнаго), которое однако обязано своимъ происхожденіемъ не эмпиризму, не чувственности. Такимъ образомъ *уваженіе предъ нравственнымъ закономъ есть несомнѣнно нравственный мотивъ* (хотя т.-е. дѣйствуетъ въ сферѣ чувственности, такъ какъ всякое чувство по Канту есть проявленіе чувственной, слѣдовательно ненравственной природы, не ума; но возбуждается не изъ чувственности, а представленіемъ закона, умомъ!). Только посредствомъ этого чувства уваженія къ закону представленіе закона производитъ вліяніе на волю человѣка, какъ чувственно-разумнаго существа. Это чувство произведено представленіемъ закона, который самъ, какъ принадлежащій уму, отнюдь не зависитъ отъ чувства; оно произведено исключительно умственнымъ вліяніемъ, а не чувственнымъ предметомъ". Итакъ умъ производитъ, т.-е. обладаетъ силою или волею, чтобы произвести извѣстное чувствованіе и притомъ затѣмъ, чтобы это чувствованіе опять помогало волѣ, т.-е. самому же практическому уму исполнять требованіе ума. Непонятно, почему умъ, могущій производить чувствованіе, слѣдовательно обладающій уже волею, прямо самъ не можетъ исполнять своихъ требованій безъ помощи чувствованія, тѣмъ болѣе, что его требованія направлены прямо противъ всякихъ чувствованій.

Но съ другой стороны, продолжаетъ Кантъ, всякое чувствованіе, хотя оно возбуждено и нечувственностію, есть нѣчто чувственное, патологическое, есть произведеніе вліянія умственнаго существа на чувственность; потому что чистоумственному существу мы не можемъ приписать никакого чувствованія. Это особенно ясно, говоритъ Кантъ, и несомнѣнно относительно чувство-

ванія уваженія, которое мы анализируемъ. Именно оно отнюдь не есть пріятное чувствованіе, но не есть и непріятное, т.-е. оно не есть ни чисто пріятное, ни чисто непріятное, не можетъ быть отнесено ни къ удовольствію, ни къ боли, но *смѣшано изъ непріятнаго* чувства, боли и *пріятнаго*, удовольствія". А если оно смѣшано изъ пріятнаго и непріятнаго чувства, то какъ же оно можетъ *не* принадлежать вполнѣ чувственности, такъ какъ и пріятныя и непріятныя чувствованія одинаково самимъ Кантомъ относятся только къ чувственности. И слѣдовательно какъ же чувство уваженія можетъ сдѣлаться нравственнымъ мотивомъ, если всякое чувствованіе есть нѣчто чувственное и, какъ такое, противоположно нравственному закону или уму?

„Чувство уваженія", продолжаетъ Кантъ, „возможно только въ конечныхъ, чувственныхъ существахъ, такъ какъ оно предполагаетъ чувственность этихъ существъ и такое свойство ихъ, по которому ихъ произволъ самъ собою не можетъ согласоваться съ объективнымъ закономъ практическаго ума и слѣдовательно предполагаетъ потребность какого-либо возбужденія къ дѣятельности, ибо дѣйствіе нравственнаго закона встрѣчаетъ препятствіе для себя въ чувственности". Хороша теорія нравственности, по которой чувственность *сама по себѣ* есть уже препятствіе къ дѣйствію нравственнаго закона, тогда какъ она есть одно изъ необходимыхъ условій этого дѣйствія въ человѣческой нравственности, безъ котораго невозможно ни понятіе о ней, ни осуществленіе ея!

„Но въ конечныхъ существахъ", учитъ далѣе Кантъ, „чувство уваженія къ нравственному закону возможно лишь въ той мѣрѣ, въ какой они суть личности, хотя съ одной стороны принадлежащія къ чувственному міру, но съ другой—свободныя и независящія отъ механизма

всей природы. Поэтому и неудивительно, что такія личности вынуждены смотрѣть на свое собственное существо въ его отношеніи къ высшему назначенію не иначе, какъ съ почтеніемъ, и на законъ не иначе, какъ съ высочайшимъ уваженіемъ. Это уваженіе къ нравственному закону мы переносимъ потомъ какъ на другихъ, такъ и на самихъ себя, поколику ихъ и наше настроеніе законосообразно".

Итакъ, уваженіе къ нравственному закону, это чувство ни пріятное, ни непріятное, но смѣшанное— вотъ единственный мотивъ нравственнаго человѣка и единственное средство, которымъ Кантъ думалъ съ одной стороны объяснить возможность осуществленія нравственнаго закона, съ другой—освободить добродѣтель отъ всякой тѣни эвдемонизма!

Оставляя въ сторонѣ недоумѣнія, возбуждаемыя ученіемъ Канта относительно происхожденія нравственнаго закона независимо отъ нравственнаго чувства, относительно происхожденія чувства уваженія къ закону изъ представленій ума, относительно понятія обо всемъ чувственномъ, какъ eo ipso противоположномъ нравственности, а слѣдов. о самомъ чувствѣ уваженія къ закону, какъ относящемся къ той же категоріи,—мы замѣтимъ только то, что и это самое чувство уваженія къ закону или чувство долга не иначе возникаетъ въ насъ, какъ вслѣдствіе тѣхъ пріятныхъ, а еще чаще тѣхъ мучительныхъ нравственныхъ состояній, которыми сопровождается исполненіе или неисполненіе требованій нравственнаго закона, что чѣмъ болѣе это чувство развито, тѣмъ живѣе наше блаженство или нравственныя страданія при дальнѣйшемъ нашемъ исполненіи или неисполненіи нравственнаго закона, и что слѣдов. эвдемонизмъ, въ нравственномъ, вышеизъясненномъ смыслѣ этого слова, остается неотдѣлимымъ элементомъ не

только при отдѣльныхъ нашихъ добрыхъ поступкахъ, но и при всемъ нашемъ добромъ нравственномъ настроеніи или добродѣтели. Еслибы съ чувствомъ уваженія къ нравственному закону не соединялось чувство удовлетворенности или неудовлетворенности при исполненіи или нарушеніи этого закона, то было бы совершенно непонятно, какъ оно могло бы быть и мотивомъ для какой бы то ни было дѣятельности. Чувство, какъ мотивъ, то и означаетъ, что оно не есть состояніе безразличное, равнодушное, спокойное. Мотивъ располагаетъ, влечетъ къ чему-либо, что намъ дорого или потребно и чего намъ не достаетъ. И коль скоро воля слѣдуетъ этому влеченію и достигаетъ его цѣли, то это движеніе воли и достиженіе или недостиженіе цѣли не можетъ уже быть безразличнымъ для нашего чувства. Уваженіе, какъ холодное, *безразличное* отношеніе къ своему предмету, *не есть уваженіе, не есть чувство и не можетъ быть мотивомъ для дѣятельности.* Оно всегда соединяется съ большею или меньшею степенью сочувствія, любви къ своему предмету и только въ этомъ соединеніи становится мотивомъ къ подражанію или осуществленію того, что уважается. Отнесши всякое чувство къ области чувственности, не допуская въ чисто-духовномъ существѣ никакого чувства, Кантъ не могъ уже допустить никакой нравственной потребности въ человѣческой природѣ, которая по необходимости обнаруживается въ формѣ пріятнаго или непріятнаго чувства и удовлетвореніе которой неотдѣлимо отъ блаженства. Холодное, безучастное Божество, холодный умъ, холодная добродѣтель, холодное чувство уваженія такъ противны нравственности, что ими невозможно объяснить не только наивысшаго проявленія ея—религіи, которая всегда есть какое-либо живое отношеніе между Богомъ и человѣкомъ, но и никакой нравственности,

которая по своему этимологическому значенію указываетъ на нѣчто нравящееся, и никакого свободнаго дѣйствія, которое немыслимо безъ мотива, т.-е. безъ возбуждающаго, слѣдов. небезразличнаго чувства.

Но лишивъ добродѣтель на землѣ ея благороднѣйшаго спутника—блаженства нравственнаго, изъ опасенія конечно подчинить ее грубому эвдемонизму и по непониманію нравственной потребности, возвышающейся надъ всѣми прочими. не только органическими, но и умственными и эстетическими потребностями. Кантъ къ изумленію ищетъ блаженства, какъ награды за добродѣтель, на небѣ, — награды крайне сомнительнаго свойства, такъ какъ она не составляетъ естественное слѣдствіе, какъ мы ее понимаемъ, добродѣтели и не состоитъ прежде всего въ субъективныхъ благахъ и соединенномъ съ ними блаженствѣ, но навязывается ей механически, извнѣ, и состоитъ во внѣшнемъ порядкѣ міра, соотвѣтствующемъ заслугамъ добродѣтели! Что разумѣлъ Кантъ подъ этою внѣшнею наградою какихъ-то не вознагражденныхъ на землѣ заслугъ, трудно понять; но на требованіи и ожиданіи этихъ наградъ у него сосредоточивается вся сила не только его нравственности, но даже его доказательствъ бытія Бога и безсмертія души,—однимъ словомъ: вся суть его философіи, направленной къ ученію о Высочайшемъ благѣ человѣческомъ. Въ своемъ ученіи о Высочайшемъ благѣ Кантъ уже забываетъ о чувствѣ уваженія къ закону, какъ единственномъ мотивѣ человѣческой нравственности, и считаетъ такими мотивами то надежду на счастіе въ будущей жизни, то сознаніе своей заслуги этого счастія,—причемъ самое счастіе понимаетъ исключительно какъ внѣшнія блага, не имѣющія никакой естественной связи съ добродѣтелью!

Слово Божіе, не вдаваясь ни въ анализъ чувство-

ваній человѣка, обусловливающій собою различные смыслы словъ: блаженство и счастіе, ни въ ученіе объ отношеніи добродѣтели къ счастію съ психологической точки зрѣнія, учитъ положительно, съ одной стороны, что добродѣтельные люди блаженны уже въ сей жизни (ученіе о блаженствахъ; также Іак. 1, 25), и несравненно болѣе будутъ блаженны въ будущей, что тѣлесное упражненіе (внѣшнія дѣла) само по себѣ мало полезно, а „благочестіе (доброе внутреннее настроеніе--добродѣтель) на все полезно, имѣя обѣтованіе жизни настоящей (т.-е. соединяясь съ благополучіемъ и на землѣ) и будущей“ (1 Тим. 4, 8),--что царствіе Божіе прежде всего не есть „ни пища и ни питіе“, ни внѣшнія только или объективныя блага, а прежде всего субъективныя: „праведность и миръ и радость въ Святомъ Духѣ“ (Римл. 14, 17),—что оно „не приходитъ примѣтнымъ образомъ (съ соблюденіемъ—по-славянски)“ и трудно узнать его по одному внѣшнему благополучію и сказать: „вотъ оно здѣсь, или вотъ тамъ, ибо царствіе Божіе внутрь васъ“ (Лук. 17, 20, 21),—что для этого внутренняго царствія, которое есть „единое на потребу“ (Лук. 10, 42), христіанинъ долженъ быть всегда готовъ отвергнуться себя, взять крестъ свой, погубить душу свою, т.-е. пожертвовать всѣми своими чувственными и эгоистическими наклонностями (Лук. 14, 26—27). Съ другой стороны, слово Божіе ясно учитъ, что гдѣ царствіе Божіе дано, гдѣ положено прежде всего это субъективное „основаніе“ духовной жизни человѣка (Лук. 17, 29), тамъ все прочее, что касается удовлетворенія другихъ потребностей человѣческой природы: пищи, питія, одежды и прочихъ земныхъ радостей, которыхъ и язычники ищутъ, -- естественно, само собой прилагается намъ (Мѳ. 6, 25—33, сравн. § 33 Ученіе Свящ. Писанія о внѣшнихъ или объективныхъ нравственныхъ благахъ).

Что же касается до будущей жизни, то слово Божіе обѣщаетъ въ ней, во-первыхъ, неизреченное блаженство праведникамъ, какъ полное откровеніе ихъ внутренней добродѣтели и славы Божіей, какъ радость, которой никто и ничто отнять не можетъ (Іоан. 16, 22; 17, 13), а во-вторыхъ, какъ свободу отъ всѣхъ матеріальныхъ и органическихъ лишеній, какъ новыя внѣшнія условія всего существованія человѣка, какъ новое теченіе всей внѣшней жизни, на новой землѣ, подъ новымъ небомъ (Апок. 21 гл.),—болѣе того, какъ „освобожденіе даже всей твари неразумной, которая донынѣ стенаетъ и мучится, отъ рабства тлѣнію въ свободу славы дѣтей Божіихъ“ (Римл. 8, 19—22),—короче: слово Божіе увѣряетъ, что „нынѣшнія временныя страданія“ на землѣ, гдѣ они суть только плодъ нравственнаго зла и средства усовершенствованія добродѣтели, „ничего не стоятъ въ сравненіи съ тою славою, которая откроется въ насъ“ (Римл. 8, 18).

42. Предположеніе нравственной потребности есть ли contradictio in adjecto?

Мнѣніе Ульрици, упомянутое нами въ началѣ ученія о нравственности, что нравственная потребность или, какъ онъ выражается, нравственное влеченіе, изъ предположенія котораго мы вышли для изслѣдованія природы нравственнаго, есть contradictio in adjecto,—это мнѣніе въ свою очередь опирается у Ульрици на новомъ предположеніи, будто всякая потребность *первоначально* обнаруживается въ инстинктивномъ стремленіи, позывѣ, и *потомъ уже въ чувствѣ*, тогда какъ въ основаніи нравственности и ея мотива—чувства долга лежитъ не позывъ, не инстинктивное стремленіе, никогда не обманывающееся въ своемъ предметѣ, а *вро-*

жденная духу человѣческому норма, въ формѣ этическихъ категорій,—общей: категоріи совершенства, и частныхъ: истины, добра и красоты, и существующее рядомъ съ этими нормами *первоначальное чувствованіе того, что должно быть*,—чувствованіе „долженствующаго быть" (см. Ульрици—Душа и тѣло, стр. 655, и вообще отдѣлъ: этическія чувства, представленія и стремленія, 650—687; тамъ же: 579—628).

Различіе взгляда Ульрици отъ изложеннаго нами, съ формальной стороны, заключается въ томъ, что онъ отъ чувствованія долженствующаго быть производитъ стремленіе, позывъ, между прочимъ, и къ добру, тогда какъ по нашему взгляду выходитъ наоборотъ: нравственная потребность, какъ и всякая потребность, есть стремленіе или влеченіе, неотдѣлимое отъ чувства и только въ формѣ чувства прежде всего сознаваемое. Потому-то мы и признали отдѣльныя нравственныя чувствованія тою формою, въ какой первоначально проявляется нравственная потребность и безъ участія которой не могли бы возникнуть и *чувство долга*, и *нравственный законъ*, и *совѣсть*. Ульрици говоритъ, что позывъ къ добру только еще долженъ быть, требуется, какъ задача, какъ будущее, въ силу чувства долженствующаго быть, и потому не можетъ быть данъ отъ природы, и что еслибы онъ былъ данъ отъ природы, то онъ непремѣнно удовлетворялся бы и притомъ у всѣхъ одинаковыми дѣйствіями,—а въ такомъ случаѣ не могло бы быть разногласій въ понятіи о нравственномъ. Относительно этого должно сказать слѣдующее:

1) Никакое чувствованіе невозможно безъ лежащей въ природѣ чувствующаго субъекта способности или силы, которая или развивается или подавляется предметомъ чувствованія,—слѣдовательно невозможно безъ стремленій этой силы къ проявленію, которыя или удовлетворяются или неудовлетворяются предметомъ,

возбуждающимъ чувствованіе. Чувствованіе долженствующаго быть, по Ульрици, есть свидѣтельство присущей духу человѣческому этической нормы, которою онъ аффектируется въ своихъ проявленіяхъ, вслѣдствіе чего и является это чувство. Но въ такомъ случаѣ дѣйствіе этической нормы въ духѣ не будетъ ли то же, что обнаруженіе его собственной, центральной потребности нравственнаго саморазвитія, какъ духа? По нашему мнѣнію, назвать ли эту норму идеею нравственнаго, т.-е. центрально-духовною потребностію или нормою, безсознательно аффектирующею духъ въ его развитіи и производящею чувствованіе долженствующаго быть,—въ данномъ случаѣ все равно; ибо чувствованіе все же возникаетъ не безъ внутренней, въ самомъ духѣ лежащей причины или силы, возбуждаемой извѣстнымъ явленіемъ и сознаваемой, какъ чувствованіе, а слѣдовательно чувствованіе не можетъ *предшествовать* врожденному инстинкту, позыву или нормѣ.

2) Что касается до того, что позывъ или стремленіе нравственное есть только нѣчто требуемое чувствомъ, есть задача, будущее и потому будто бы не можетъ быть дано уже готовымъ, то въ этомъ случаѣ Ульрици смѣшиваетъ формальную сторону добра съ его реальнымъ содержаніемъ. Нравственная потребность есть, во-первыхъ, потребность развитія нравственнаго чувства, нравственнаго закона и неотдѣлимаго отъ него сознанія свободы человѣка, а во-вторыхъ, потребность осуществленія этой свободы въ такихъ свойствахъ и дѣйствіяхъ, которыя отвѣчаютъ содержанію нравственнаго закона, а съ этимъ и содержанію самой свободы или точнѣе воплощенію ея въ этихъ свойствахъ и дѣйствіяхъ. Поколику нравственное чувство требуетъ отъ человѣка свободы въ дѣйствіяхъ, оно дѣйствительно требуетъ того, что отъ него самого зависитъ,—и въ такомъ случаѣ можно го-

ворить, что оно создаетъ новыя стремленія, которыя не даны отъ природы. Поскольку осуществленіе этой свободы должно совершаться въ предѣлахъ только, съ одной стороны, извѣстныхъ двухъ требованій нравственнаго закона, и съ другой, противоположныхъ имъ влеченій чувственности и эгоизма, постольку этимъ стремленіямъ уже напередъ дано опредѣленное содержаніе, лежащее въ самой человѣческой природѣ.

3) Наконецъ, о разногласіи, которое будто бы существуетъ относительно нравственности и которое было бы невозможно по Ульрици, еслибы въ насъ существовала нравственная потребность, должно сказать, что оно было бы невозможно, еслибы въ насъ существовала и та норма, о которой говоритъ Ульрици. Но несмотря на эту норму, существующую во всякомъ духѣ, Ульрици объясняетъ это разногласіе степенью ясности представленій, возникающихъ вслѣдствіе чувствованія долженствующаго быть и производимыхъ имъ стремленій, господствующими нравами и привычками, имѣющими значеніе нравственныхъ, прежде чѣмъ возникнетъ сознательное чувствованіе долженствующаго быть. Но эти объясненія имѣютъ полную свою силу и примѣненіе и въ отношеніи къ нравственной потребности, — болѣе того: они примѣнимы даже къ такимъ органическимъ потребностямъ нашей природы, удовлетвореніе которыхъ безусловно необходимо для нашей органической жизни и существованія на землѣ. При этомъ достаточно указать на русскую, совершенно вѣрную пословицу, напр., относительно пищи: „что русскому здорово, то нѣмцу смерть“. Притомъ о разногласіяхъ относительно нравственности Ульрици имѣлъ бы право говорить, еслибы онъ опредѣлилъ съ возможною точностію, какъ онъ самъ ее понимаетъ. А между тѣмъ этой точности мы въ немъ не находимъ: безъ указанія какихъ-либо основаній онъ *этическое* отличаетъ отъ

нравственнаго, чувство *долженствующаго быть* отъ чувства *долга*, *право*—отъ *нравственности*, равно какъ категорію *истины* и *красоты*, въ этическомъ смыслѣ, понимаетъ, какъ *соподчиненныя категоріямъ права, нравственности и религіи*. А между тѣмъ, еслибы онъ имѣлъ ясное понятіе о формѣ и содержаніи добра и зла, онъ можетъ быть нашелъ бы, что и разногласія народовъ и частныхъ людей не такъ велики, по крайней мѣрѣ не такъ непримиримы между собой, какъ это можетъ показаться съ перваго раза. Здѣсь не лишнимъ считаемъ указать на сочиненіе англійскаго моралиста-историка Лекки (Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen 1870—1871 Leipzig), во введеніи къ которому, между прочимъ, дѣлается попытка объяснить и примирить наиболѣе выдающіяся разности въ нѣкоторыхъ нравахъ различныхъ эпохъ и народовъ [1]).

---

[1]) Съ философской точки зрѣнія необходимо отличать всеобщность *эмпирическую* и такъ называемую *постулятивную* Эмпирически даже и законы мышленія не всеобщи (они нарушаются гораздо чаще, чѣмъ обыкновенно думаютъ). Однако, если нарушителей этихъ законовъ довести (путемъ разъясненій) до сознанія ошибки, то упорствовать въ ней они, конечно, не будутъ (если это субъекты нормальные) А это и значитъ, что законы мышленія имѣютъ *постулятивную* всеобщность, то-есть, что при извѣстныхъ условіяхъ они сознаются и признаются всѣми, даже и ихъ нарушителями, въ качествѣ необходимыхъ и безусловно обязательныхъ для мысли *требованій или постулятовъ*. *Точно также и законы нравственности* эмпирически не всеобщи, ибо есть люди безнравственные, преступники и т. д. Но такъ какъ даже и эти послѣдніе могутъ быть (путемъ увѣщаній, измѣненіемъ условій ихъ жизни) возведены къ сознанію обязательности для себя требованій (постулятовъ) нравственнаго закона, то, значитъ, и за этими законами мы должны признать постулятивную всеобщность. Подобнымъ же образомъ мы должны относиться и къ вопросу о всеобщности основной религіозной истины,—истины бытія Божія: и она непремѣнно заявляетъ о себѣ въ сознаніи каждаго человѣка властнымъ требованіемъ признанія,—*при извѣстныхъ условіяхъ* сознается и признается каждымъ, значитъ и ей, не смотря на исключенія, должна быть усвоена опять таки именно постулятивная всеобщность. И такая всеобщность несомнѣнно доказывается исторически,—даже самыми уклоненіями отъ религіозной истины, самыми уродливостями и аномаліями религіозной жизни, даже самымъ, наконецъ, агнозмомъ. (Статья: Реальность внѣшняго міра. Профессора Алексѣя Введенскаго, въ журналѣ: „Вѣра и Разумъ“, № 12, 1901 г, стр 468).

ЧАСТЬ 2-я.

О НРАВСТВЕННОСТИ ХРИСТІАНСКОЙ.

43. Религіозная и догматическая точка зрѣнія на предметъ.

Развиваясь съ формальной стороны, какъ сознательная энергія самоопредѣленія или лицо, въ себѣ самомъ носящее законъ своей дѣятельности и сознаніе согласія или несогласія съ этимъ закономъ, съ матеріальной— какъ власть по отношенію ко всему вещественному и какъ любовь и правда по отношенію ко всѣмъ другимъ личностямъ, духъ человѣческій по мѣрѣ такого развитія становится способнымъ мыслить и Бога, какъ Лицо, и ставить себя къ Нему въ отношенія правды и любви или, что то же, въ нравственныя отношенія.

Отношенія человѣка къ Богу или его *религію* обыкновенно производятъ изъ врожденной человѣку особой потребности, называемой религіозною, подъ которою разумѣютъ стремленіе человѣка искать первопричину всего существующаго и ставить себя въ такія или другія отношенія къ ней. Но изъ всего вышеизложеннаго очевидно, что мыслить эту первопричину, *какъ Духъ или какъ нравственную первопричину всего*, возможно человѣку только въ томъ случаѣ, когда онъ уже сознаетъ себя духовнымъ нравственнымъ существомъ и свободнотворческою причиною своихъ собственныхъ нравственныхъ качествъ; когда, слѣдовательно, его нравственная потребность достигла извѣстной степени своего развитія и съ формальной стороны, со стороны нравственнаго чувства и свободы, и съ матеріальной, со

стороны его власти надъ внѣшнимъ міромъ и отношеній къ другимъ сотвореннымъ личностямъ. Для существа, лишеннаго нравственнаго самосознанія, слова: Духъ, личный, живой Богъ—не могутъ имѣть истиннаго значенія; сознательное отношеніе къ Богу немыслимо и исканіе Его или совсѣмъ невозможно или было бы исканіемъ не Его, а чего-то такого, что не опредѣляется никакимъ духовнымъ свойствомъ [1]). Вся цѣль ветхозавѣтнаго Откровенія послѣ паденія человѣка и всего до-христіанскаго промышленія о родѣ человѣческомъ состояла въ томъ, чтобы возбудить въ человѣкѣ его нравственное самосознаніе; почему и христіанская проповѣдь могла обращаться только къ развитой уже до извѣстной степени совѣсти человѣка. *„Для погибающихъ“*. говоритъ св. апостолъ Павелъ, для тѣхъ, *„у которыхъ Богъ вѣка сего ослѣпилъ умы“*, въ которыхъ, т.-е. нравственная потребность заглушена, *„наше благовѣствованіе закрыто“* — недоступно, непонятно;

---

[1]) „Свои чувства и взгляды человѣкъ переноситъ на своего Бога и всякое, совершающееся въ нихъ, измѣненіе производитъ измѣненіе и въ его понятіи о Богѣ Представленія вѣры могутъ создаваться воображеніемъ и мыслію; но и въ этомъ случаѣ „источники жизни“ исходятъ изъ сердца. (Сочиненіе проф. Лейпцигскаго Университета К. П. Тилле „Понятіе о развитіи религіи“ см. въ журналѣ „Христіанское Чтеніе“, за Іюнь 1903 г, стр. 867). Продолженіе этого сочиненія, напечатанное въ томъ же „Христіанскомъ Чтеніи“ за 1904 годъ, вполнѣ оправдываетъ и мысль о зависимости развитія и чистоты религіозныхъ воззрѣній отъ развитія и чистоты нравственныхъ понятій.

Въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ (1892 г., № 5, стр. 185—187) авторъ статьи. „Справедливо ли считать Спенсера примирителемъ науки и религіи“ возникновеніе религіи ставитъ (впрочемъ очень осторожно, – предположительно) въ зависимость отъ извѣстной степени развитія *общественной* жизни, развивающей, по его воззрѣнію, чувство долга, совѣсть; равно какъ и цѣлью всякой религіи полагаетъ спасеніе—чрезъ соблюденіе извѣстныхъ нравственныхъ правилъ и черезъ сохраненіе извѣстнаго ученія

„Начальныя Основанія Философіи“ г. В. Кудрявцева (изд. 2, стр. 310): область религіозная считается однимъ изъ высшихъ проявленій нравственнаго чувства.

открывая истину, мы предоставляемъ себя совѣсти всякаго человѣка предъ Богомъ (2 Кор. 4, 2—4).

Религіозная потребность, еслибы и нужно было допустить ея существованіе, какъ отдѣльной отъ нравственной, могла бы развиваться только по мѣрѣ развитія послѣдней, какъ стремленіе: для *ума* объяснить загадки, возбуждаемыя нравственнымъ состояніемъ человѣка, предоставленнаго себѣ самому, и положеніемъ его, какъ духовнаго существа среди внѣшняго міра и другихъ людей; для *сердца* — примирить неизгладимую потребность нравственнаго совершенства и блаженства съ невозможностью достигнуть осуществленія и всесторонняго проявленія ихъ въ земныхъ условіяхъ жизни послѣ паденія человѣка; для *воли*—найти непоколебимую опору дѣятельности, согласной съ загадочнымъ чувствомъ долга [1]). Хотя религіозная потребность и можетъ быть мыслима отдѣльно отъ нравственной, но развитіе ея мыслимо только въ связи съ развитіемъ послѣдней; удовлетвореніе же ея во всякомъ случаѣ можетъ проявляться не въ чемъ иномъ, какъ опять въ свободныхъ отношеніяхъ человѣка какъ къ высочайшему Существу—Богу, такъ и къ другимъ личностямъ и внѣшней природѣ, слѣдовательно опять только въ *нравственныхъ* отношеніяхъ. Поколику же отношеніе человѣка въ частности къ Богу и Бога къ человѣку

---

[1]) По словамъ статьи г. Сперанскаго: „вопросъ о происхожденіи и сущности философіи по сочиненіямъ Вл. С. Соловьева“ (въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“, № 18, 1901 г., стр 215—216, отдѣлъ философскій) первыя попытки философствованія (а слѣдовательно и мысли о первопричинѣ всего) происходятъ изъ чисто практическаго интереса, который вызывается кореннымъ противорѣчіемъ въ самомъ человѣкѣ между его сознаніемъ (?) и жизнію—убѣжать отъ этого противорѣчія никуда нельзя; мученія же, которыя человѣкъ испытываетъ отъ его загадочности, настолько сильны, что невольно побуждаютъ человѣка такъ или иначе объяснить себѣ подобное противорѣчіе; а объяснять себѣ самого и значитъ философствовать.

принято и въ наукѣ и въ жизни называть *религіею* или *благочестіемъ*, то и нравственныя дѣйствія человѣка по отношенію къ Богу, въ отличіе отъ отношеній къ матеріальному міру и другимъ личностямъ, должны быть названы *религіозными*, точно такъ же, какъ и субъективныя и объективныя *блага*, какъ результатъ этихъ дѣйствій, въ отличіе отъ аскетическихъ и общежительныхъ или соціальныхъ благъ, должны быть названы религіозными. Религіозныя *отношенія*, такимъ образомъ, суть ничто иное, какъ *видъ нравственныхъ*, именно видъ отношеній человѣческаго духа къ другимъ личностямъ и отличаются отъ другихъ видовъ тѣхъ же отношеній не по сущности своего внутренняго содержанія, ибо правда и любовь составляютъ содержаніе и религіозныхъ отношеній, а по свойствамъ того существа, на которое обращены любовь и правда.

Именно по мѣрѣ высоты нравственныхъ свойствъ личности, съ которою человѣкъ находится въ отношеніяхъ любви и правды, она въ силу этой любви и правды дѣлается для него болѣе и болѣе *образцомъ*, *идеаломъ*, чертами котораго она измѣряетъ свое нравственное сознаніе и достоинство, и вмѣстѣ *авторитетомъ*, слова и дѣйствія котораго становятся для него не только предметомъ его невольнаго довѣрія и подражанія, но и свободно принятымъ правиломъ мысли и жизни. Коль скоро же такимъ идеаломъ и авторитетомъ, по особенному воздѣйствію на человѣка божественной благодати, является божественная личность— самъ Богъ, Творецъ, Искупитель и Освятитель человѣка и міра, какимъ Онъ явился въ ветхозавѣтномъ Откровеніи, особенно же въ лицѣ Христа Спасителя, то явленія и откровенія такой личности въ обширномъ смыслѣ сего слова, т.-е. какъ проявленія въ твореніи міра и промышленіи о немъ и какъ слова и дѣла въ проро-

чествахъ и чудесахъ, во всей земной жизни Спасителя и судьбахъ Его церкви, становятся для человѣка безусловною нормою какъ въ пониманіи своей собственной природы и всего внѣшняго міра, такъ и во всей жизни. Понимая же нравственность на основаніи свидѣтельства не собственнаго нравственнаго сознанія только, но и божественнаго Откровенія или точнѣе: хотя и на основаніи собственнаго нравственнаго сознанія, но просвѣщеннаго божественнымъ Откровеніемъ, человѣкъ понимаетъ ее уже не съ *естественной* собственно-*человѣческой* точки зрѣнія, а съ откровенной, *религіозной*, божественной и, если содержаніе этого Откровенія получило характеръ догматическихъ истинъ, съ *догматической*. Только съ такой точки зрѣнія, съ точки зрѣнія Откровенія, вліяющаго на наше нравственное самосознаніе и понимаемаго притомъ по руководству православной церкви, можемъ мы говорить о нравственности *христіанской*.

То понятіе о нравственности вообще, которое изложено нами въ первой части, есть, правда, въ сущности христіанское понятіе, подтверждалось ученіемъ слова Божія и церкви, но это совпаденіе нашего понятія о нравственности съ религіознымъ и догматическимъ ученіемъ о ней было такъ-сказать внѣшнее, случайное; оно показываетъ только, что и свидѣтельства собственнаго, развивающагося въ нѣдрахъ христіанства, нравственнаго самосознанія вполнѣ согласуются съ откровеннымъ ученіемъ, что истинное откровеніе и высшія потребности человѣческой природы взаимно себя объясняютъ, подтверждаютъ и восполняютъ; но не говоритъ ничего о религіозномъ основаніи и религіозной сторонѣ человѣческой нравственности не объясняетъ ея христіанскаго характера. Теперь же, прилагая къ понятію *нравственность* предикатъ: *христіанская*, мы сосредоточиваемъ

наше вниманіе на тѣхъ моментахъ внутреннѣйшей человѣческой жизни, въ которыхъ человѣческая естественная нравственная потребность *впервые* подвергается вліянію иной, независимой отъ человѣка и высшей его нравственной же силы, именуемой въ богословіи *спасительною благодатію;* вступая на тотъ пунктъ систематическаго богословія, въ которомъ нравоученіе совпадаетъ съ вѣроученіемъ, мы обязываемся строго ограничить свой взглядъ на предметъ предѣлами, указываемыми христіанско-православнымъ догматическимъ ученіемъ о нравственной природѣ человѣка, его паденіи и искупленіи. Гдѣ нѣтъ дѣйствія спасительной божественной благодати на человѣка и воздѣйствія на нее воли самого человѣка, тамъ нѣтъ ни спасенія, ни Спасителя, ни истинной христіанской нравственности; гдѣ же это дѣйствіе и воздѣйствіе и спасеніе понимается не православно, тамъ не можетъ быть и православнаго нравоученія. Отношеніе между Богомъ и человѣкомъ составляетъ предметъ богословія вообще; возстановленіе этого отношенія, нарушеннаго свободною волею человѣка, называемое спасеніемъ его во Христѣ, составляетъ предметъ собственно христіанскаго богословія; своеобразное пониманіе дѣла этого спасенія, поколику оно зависитъ не только отъ Бога, но и отъ самого человѣка, составляетъ сущность отличія православнаго не только вѣроученія, но и нравоученія отъ инославныхъ. Посему существенную задачу второй части нравственнаго богословія составляетъ объясненіе *понятія о спасеніи* человѣка на основаніи слова Божія и ученія церкви *въ связи съ вышеизложеннымъ понятіемъ о нравственности вообще.* Рѣшеніемъ этой задачи объясняются какъ *характеръ* христіанской нравственности, такъ и условія *возникновенія* и *роста* христіанской нравственной *жизни.*

44. Понятіе о спасеніи въ связи съ понятіемъ о нравственности вообще; три главныхъ пункта въ церковномъ ученіи о спасеніи.

Еслибы нравственная потребность человѣческой природы развивалась нормально, т.-е. еслибы нравственное чувство при каждомъ актѣ самоопредѣленія человѣка указывало вѣрно, что̀ есть добро и что̀ есть зло; сознаніе ясно отражало бы въ себѣ это чувство и правильно переработывало его свидѣтельства въ понятія и правила или, что то же, въ нравственный законъ; свободная энергія *Я* нормально осуществляла бы эти нравственныя требованія, и болѣе и болѣе осложняясь и возрастая, составляла бы одно всецѣлое духовное настроеніе и отождествлялась бы съ добродѣтелью или становилась бы нравственнымъ характеромъ: то господство духа въ матеріальномъ мірѣ и любовь и правда между всѣми разумными существами, а съ этимъ и познаніе источника и первообраза добра—Бога и общеніе съ Нимъ, болѣе и болѣе усиливаясь, составляли бы то, что называется духовною жизнію, вѣчною жизнію, полною безконечно возрастающей дѣятельности и неотдѣлимаго отъ нея блаженства—словомъ: вѣчнымъ царствіемъ Божіимъ [1]). Въ такомъ случаѣ не могло бы быть рѣчи ни о Спасителѣ, ни о спасеніи человѣка; ибо не было бы въ нихъ никакой нужды, не было бы никакой погибели. „Не здоровые имѣютъ нужду во

[1]) „Къ святости (слѣд. и къ блаженству) человѣкъ *можетъ* (т.-е. могъ бы въ раю) идти не отъ грѣха, а отъ невинности; къ мудрости онъ можетъ направляться не отъ заблужденія, а отъ незнанія. Правда, теперь такой міръ здороваго духовнаго развитія для насъ не представимъ". Такъ говорятъ два великіе древніе духовные подвижника и писатели Ефремъ и Исаакъ Сирины (см. у проф. С. Глаголева въ его статьѣ: „Человѣческія бѣдствія и Божественный Промыслъ", въ „Странникѣ", 1904 г., февраль, стр. 240).

врачѣ, но больные. Я пришелъ призвать не праведниковъ, но грѣшниковъ къ покаянію“ (Осіи 6, 6: сн. Мтѳ. 9, 12—13). Словомъ: *спасеніе человѣка предполагаетъ его погибель.*

А эта погибель, по ученію слова Божія, началась въ раю и есть ни что иное, какъ грѣхъ человѣка, т.-е. свободное преступленіе нравственнаго закона, или актъ самоопредѣленія въ пользу эгоизма по отношенію къ Богу и ближнему и въ пользу чувственности по отношенію къ матеріальному міру, преступленіе, сдѣлавшее нормальную (добродѣтельную и блаженную) нравственную жизнь *невозможною* для собственныхъ силъ человѣка. И это по тремъ причинамъ: во-первыхъ, потому, что свободное противонравственное удовлетвореніе чувственнымъ и духовнымъ потребностямъ человѣческой природы, составивъ содержаніе формальной свободы человѣка и взошедши, какъ неизгладимый элементъ, въ организмъ его духовной природы, не могло не образовать собою *новой силы* въ ней, противодѣйствующей нравственному влеченію, которое, въ свою очередь, будучи ослаблено этимъ противодѣйствіемъ, уже не могло остаться въ первобытной силѣ; во-вторыхъ, потому, что послѣдствія преступленія: чувствованія стыда предъ самимъ собою и презрѣнія къ себѣ и страха предъ вѣчною правдою Творца, съ нарушеніемъ нравственнаго закона, однажды навсегда соединившаго внутреннія и внѣшнія бѣдствія, сдѣлались неотвратимыми для естественныхъ усилій человѣка; его мирное нравственное чувство получило характеръ тревожной совѣсти, и его внѣшняя жизнь наполнилась бѣдствіями; въ третьихъ, потому, что поврежденное нравственное чувство и ослабленное влеченіе къ добру не могли не омрачить и не ослабить самаго сознанія добра, или что то же, не могли не препятствовать нормальному развитію нрав-

ственнаго закона и тѣмъ не ослаблять въ человѣкѣ сознаніе его противонравственнаго состоянія. Короче: нравственная погибель человѣка состоитъ въ томъ, что онъ *потерялъ возможность* безъ Божественной помощи быть истинно нравственнымъ, то-есть добродѣтельнымъ и блаженнымъ; *формальную* свободу обратилъ въ *реально-злую*.

Сообразно съ симъ спасти человѣка значитъ прежде всего возвратить ему возможность добродѣтельной и блаженной жизни; а это въ свою очередь значитъ: во-первыхъ, его естественному нравственному влеченію, ослабленному и поврежденному чувственными и эгоистическими стремленіями, дать *силу дѣйствительнаго* мотива дѣйствій, постоянно *превозмогающую* надъ этими стремленіями до полнаго ихъ искорененія въ себѣ; во-вторыхъ, его совѣсти возвратить первобытную *чистоту*, а съ нимъ *миръ и блаженство* нравственнаго чувства; а чрезъ то и другое дать, въ третьихъ, возможность *ясно сознавать, что есть добро и зло;* а все это вмѣстѣ значитъ, *возстановивъ формальную свободу* въ человѣкѣ, при ея участіи обратить ее въ *реально-добрую*, и въ этомъ смыслѣ *освободить* его.

Такимъ понятіемъ о спасеніи человѣка на землѣ или его освобожденіи предполагается какъ то, что возможность грѣха въ немъ остается на землѣ не только въ моментъ возстановленія въ немъ формальной свободы, въ силу этой самой свободы, какою обладалъ и невинный человѣкъ по сотвореніи его, но и въ силу живущей въ немъ, хотя при этомъ возстановленіи и обезсиленной, но безъ самодѣятельности человѣка неуничтожимой наклонности ко злу; такъ и то, что этою возстановленною возможностію осуществленія добра онъ призванъ въ спасеніи самодѣятельно воспользоваться. Слѣдовательно спасеніе человѣка на землѣ не есть

то же, что созданіе въ немъ безъ его участія добродѣтели или субъективныхъ нравственныхъ благъ, и не то же, что созданіе объективныхъ благъ или внѣшняго соотвѣтственнаго нравственному достоинству человѣка благополучія, зависящаго не только отъ его самодѣятельности, но и отъ другихъ людей и вообще отъ внѣшняго міра. Первое для него возможно не иначе, какъ подъ условіемъ самодѣятельности въ силу возстановленной спасеніемъ свободы, какъ возможности добродѣтели; второе не иначе, какъ подъ условіемъ не только его добродѣтели, но и такого состоянія внѣшняго міра и такого нравственнаго настроенія другихъ личностей, которыя бы вполнѣ соотвѣтствовали внутреннему достоинству спасеннаго. Первое, т.-е. стяжаніе добродѣтели, есть задача всей земной жизни каждаго отдѣльнаго человѣка въ Христовой церкви; второе достигается на землѣ лишь настолько, насколько это соотвѣтственно съ нравственнымъ состояніемъ другихъ личностей и внѣшняго міра подъ управленіемъ все ведущаго къ цѣлямъ добра Промысла Божія. Такое понятіе о *земномъ* спасеніи человѣка очевидно отличается отъ понятія о *вѣчномъ* или точнѣе: *загробномъ* спасеніи его, точно также, какъ и блаженство добродѣтели на землѣ нельзя смѣшивать съ вѣчнымъ блаженствомъ [1]).

Спасеніе человѣка въ *будущей* жизни или *загробное* есть уже состояніе идеальнаго характера, есть безпрепятственное проявленіе самодѣятельно пріобрѣтенной подъ условіемъ земного спасенія добродѣтели, состояніе, недопускающее возможности грѣха и полное всесторонняго, непрерывно продолжающагося блаженства, это

[1]) Какъ нельзя и вообще смѣшивать понятіе *спасенія* и *блаженства*, что, къ сожалѣнію, непрестанно дѣлается въ нашей и иностранной, ученой и неученой богословской литературѣ.

есть *безусловно блаженная* жизнь человѣка въ *новыхъ*, для насъ теперь непостижимыхъ, условіяхъ, на *новой землѣ* и *подъ новымъ небомъ*; словомъ есть жизнь *будущаго вѣка* [1]).

Нравственное богословіе имѣетъ предметомъ своимъ нравственно добрую жизнь человѣка, какъ она возможна на землѣ, потому и понятіе о спасеніи человѣка обязано выяснить на основаніи Слова Божія и догматическаго ученія церкви, поколику это спасеніе совершено и совершается въ земной его жизни, хотя и составляетъ основаніе и вѣчнаго спасенія въ загробной жизни.

Ни слово Божіе, ни символическія книги православной церкви, ни догматическое богословіе не изъясняютъ систематически понятія о погибели человѣка и объ его земномъ спасеніи *примѣнительно къ нравственной потребности человѣческой природы*. Слово Бо-

---

[1]) Недостатокъ различенія между *началомъ* спасенія, совершаемымъ для возрастнаго язычника или іудея по ихъ вѣрѣ и по вѣрѣ черезъ крещеніе, и между *завершеніемъ* его въ вѣчномъ, загробномъ Царствіи Божіемъ послужилъ, мнѣ думается, однимъ изъ главныхъ препятствій къ пониманію всѣми протестантами православнаго ученія о спасеніи не только вѣрою и крещеніемъ, но и дѣлами по вѣрѣ: въ первомъ случаѣ полагается только начало христіанской жизни, неизбѣжно такъ или иначе *проявляющей вѣру христіанина* (о чемъ см. ниже § 62—65), во второмъ она возрастаетъ и завершается на землѣ (см. § 66 и др.),— и сообразно съ этимъ ростомъ и совершенствомъ увѣнчивается на небѣ; т.-е. совершается окончательно *спасеніе вѣчное* или вѣчное блаженство. Протестантское же Rechtfertigung, соотвѣтствующее слову спасеніе, само по себѣ нисколько не указываетъ на это различеніе.

Съ удовольствіемъ я встрѣтилъ подобный взглядъ на спасеніе изъ устъ Феррара, стоящаго въ оффиціальной своей, англиканской Церкви, ближе къ кальвинизму, чѣмъ къ православію; въ своемъ сочиненіи: „Первые дни христіанства“, въ главѣ XXIII, сравнивая ученіе св. Апостоловъ Іакова и Павла о вѣрѣ и дѣлахъ, онъ говоритъ: „апостолъ Павелъ имѣетъ въ виду *первоначальное оправданіе грѣшника* (правильнѣе было бы сказать: іудея или язычника), а св. Іаковъ—*совершенное оправданіе вѣрующаго*“, т. е. какъ я думаю, уже христіанина, послѣ его смерти.

жіе и церковь положительно утверждаютъ только слѣдующіе три факта:

I. Фактъ *поврежденія нравственной природы человѣка въ паденіи* до такой степени, что онъ сдѣлался неспособнымъ безъ Божественной помощи къ истинной добродѣтели и слѣдовательно—необходимость въ помощи для его спасенія со стороны Бога;

II. То, что это спасеніе *совершено* безъ всякаго содѣйствія со стороны самого падшаго человѣка, независимо отъ него, или такъ сказать *объективно*, въ лицѣ Богочеловѣка Іисуса Христа.

III. Что это совершенное независимо отъ грѣшнаго человѣчества объективное спасеніе его, чтобы сдѣлаться спасеніемъ каждаго человѣка, субъективнымъ, *должно быть усвоено имъ самимъ* и притомъ не иначе, какъ подъ воздѣйствіемъ на него *спасительной благодати.*

Эти *три пункта*, выясненные на основаніи слова Божія, символическаго ученія церкви и догматическаго богословія, и объяснятъ намъ какъ сущность христіанской нравственности, такъ и условія ея возникновенія и роста.

I.

Поврежденіе нравственной природы человѣка въ паденіи.

45. Двоякаго рода свидѣтельства слова Божія о нравственномъ состояніи падшаго человѣчества.

Первый грѣхъ человѣка въ раю, сказали мы, былъ актомъ самоопредѣленія человѣка въ обоихъ основныхъ, противонравственныхъ отношеніяхъ: эгоистическомъ—по отношенію къ Богу, и чувственномъ—по отношенію

къ матеріальному міру [1]). *Первое* выразилось въ рѣшимости Адама прервать общеніе съ Богомъ (любовь), которое по самому понятію о Богѣ, какъ Виновникѣ не только матеріальной, но и нравственной жизни человѣка и ея закона, должно было состоять въ свободномъ подчиненіи этому закону (правда); человѣкъ рѣшился напротивъ сдѣлаться самъ для себя Богомъ, и когда Богъ явился ему послѣ грѣха, хотѣлъ скрыться отъ Него. Когда же Богъ спросилъ Адама: что̀ было причиною его преступленія,—онъ увидѣлъ эту причину не въ себѣ самомъ, не въ своей свободѣ, а въ женѣ своей, равно какъ и жена видѣла эту причину въ искусителѣ: зачатокъ эгоистическаго внутренняго настроенія Адама, свободно созданный имъ чрезъ преступленіе заповѣди, не замѣдлилъ такимъ образомъ обнаружиться въ немъ не только по отношенію къ Богу, но и по отношенію къ единственному въ то время ближнему—женѣ его. *Второе*, т.-е начало свободнаго порабощенія себя чувственности, обнаружилось въ первыхъ людяхъ тѣмъ, что сверхъ эгоистическаго стремленія къ независимости отъ Бога и отъ Его закона, общенію съ Нимъ предпочтено чувственное наслажденіе вкуснымъ и красивымъ, но запрещеннымъ плодомъ.

Это проявленіе зла съ матеріальной его стороны, со стороны содержанія, неразрывно связано было не только съ неизбѣжными послѣдствіями всякаго зла—бѣдствіями жизни, но и съ поврежденіемъ формальныхъ свойствъ добра: нравственное чувство тотчасъ по преступленіи обнаружилось въ формѣ злой совѣсти—со-

[1]) „Враги наши—чувственныя удовольствія и честолюбіе. Они увлекли въ заблужденіе Адама и Еву. Чувственное удовольствіе сказало имъ: что запрещенное дерево добро въ снѣдь и угодно очима видѣти, а честолюбіе присоединило къ этому: будете яко Бози, вѣдяще доброе и лукавое“ („Вѣра и Разумъ“, № 11, 1889 г., статья г. Барсова: „Очерки изъ исторіи христіанской проповѣди“).

знанія противорѣчія между актомъ свободной воли и нравственнымъ закономъ или, что то же, волею Божіею и соединенныхъ съ этимъ сознаніемъ чувствъ стыда и страха; а отъ поврежденія нравственнаго чувства неотдѣлимо поврежденіе и всей мыслительной силы человѣка (сознанія въ обширномъ смыслѣ), тотчасъ по паденіи и обнаружившееся въ томъ, что она нашла логичнымъ внутренній актъ собственной свободы оправдывать предъ Богомъ вліяніемъ внѣшнихъ причинъ и въ Богѣ мыслить Существо, отъ котораго можно и нужно скрываться.

Взошедши, какъ свободно созданные элементы, въ организмъ духовной человѣческой природы и повредивши ея первобытныя свойства, эгоизмъ и чувственность (послѣдняя въ смыслѣ *направленія* къ предпочтенію чувственныхъ наслажденій аскетическимъ и общежительнымъ требованіямъ закона) съ ихъ послѣдствіями сдѣлались съ минуты глубокаго паденія человѣка столь свойственными его духу, что онъ никогда уже не могъ *совсѣмъ* освободиться отъ нихъ собственными усиліями. Слово Божіе, изображая нравственное состояніе человѣка послѣ паденія, не анализируетъ этого состоянія съ его формальной и матеріальной стороны; въ немъ нѣтъ и тѣхъ выраженій для обозначенія элементовъ этихъ сторонъ, которыя впослѣдствіи сдѣлались обычными въ богословской наукѣ, тѣмъ не менѣе сущность дѣла, т.-е. дѣйствительность зла, живущаго въ нашей человѣческой природѣ въ смыслѣ съ одной стороны—поврежденія въ человѣкѣ нравственнаго чувства и сознанія, съ другой—господства въ немъ эгоизма и чувственности и неспособности человѣка собственными силами совершенно освободиться отъ этого зла, въ Свящ. Писаніи является очевидною истиною. Эту истину оно изображаетъ и съ положительной и съ отрицательной

стороны: а) съ положительной показываетъ, что зло *вкоренилось* въ духовной природѣ человѣка и слѣдовательно сдѣлало его неспособнымъ къ добродѣтели. какъ всецѣлому доброму настроенію; б) съ отрицательной— показываетъ, что то *относительное нравственное добро*, которое возможно было для человѣка въ падшемъ состояніи, состояло не въ добродѣтели, какъ во внутреннемъ всецѣломъ настроеніи къ добру, а въ безплодныхъ усиліяхъ исполнить тѣ или другія отдѣльныя требованія нравственнаго закона, усиліяхъ, *во-первыхъ*, вытекающихъ не изъ добродѣтели, какъ свободно созданнаго внутренняго настроенія, а изъ страха предъ внутренними и внѣшними послѣдствіями зла; *во-вторыхъ*, приводившихъ не къ созиданію добродѣтели и искорененію порока, а только къ отдѣльнымъ, по внѣшности согласнымъ съ нравственнымъ закономъ *дѣйствіямъ*, которымъ однакоже всегда болѣе или менѣе противорѣчило внутреннее настроеніе и которыя всегда изобличали предъ сознаніемъ недостатокъ полной чистоты этого настроенія, приводившихъ, однимъ словомъ, къ дѣйствіямъ легальнымъ, но не идеально нравственнымъ.

46. Свидѣтельства Слова Божія о господствѣ зла въ духовной человѣческой природѣ послѣ паденія.

Въ братоубійствѣ, совершенномъ Каиномъ, мы видимъ первое послѣ паденія историческое проявленіе нравственнаго зла, какъ кореняшагося въ духовной природѣ человѣка противонравственнаго настроенія. Поврежденіе нравственнаго сознанія Каина выразилось уже въ его жертвоприношеніи Богу, котораго онъ мыслилъ не какъ Высочайшую нравственную Личность, которая въ человѣкѣ цѣнитъ его дѣйствительное добро, т.-е. расположенія сердечныя или его внутреннее на-

строеніе, а какъ такую Силу, которой потребны только матеріальныя жертвы, съ какимъ бы расположеніемъ духа онѣ ни были принесены Богу. Ибо „тогда какъ Авель, по замѣчанію св. Іоанна Златоустаго [1]), принесъ въ жертву Богу дары отъ первородныхъ и притомъ избранныхъ наилучшихъ овецъ, Каинъ принесъ то, что попалось, безъ всякаго разбора и старанія“. Эгоизмъ и чувственность уже господствовали въ сердцѣ Каина и породили зависть, а за нею братоубійство. Когда же Богъ обличалъ преступленіе Каина, его тревожили не то, что зло поселилось въ его сердцѣ и что общеніе съ Богомъ утрачено имъ, а то, какія внѣшнія, земныя послѣдствія постигли его и ожидаютъ въ будущемъ. *Наказаніе мое*, говорилъ онъ, *больше, нежели сколько снести можно.* Почему же? *Потому что всякій, кто встрѣтится со мною, убьетъ меня* (Быт. 4, 10, 14).

Потомки Каина, по свидѣтельству книги Бытія, оказали успѣхи въ промыслахъ и искусствахъ и повидимому достигли значительнаго господства надъ матеріальнымъ міромъ; но это господство соединялось въ нихъ съ глубочайшимъ порабощеніемъ эгоизму. Ламехъ, по которому можно судить о потомкахъ Каина вообще, не только совершаетъ человѣкоубійство, но и безстрашно говоритъ о немъ женамъ своимъ; причемъ цѣнитъ себя самого очень высоко: *если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха въ семьдесятъ разъ всемеро* (Быт. 4, 24).

Обо всемъ *допотопномъ* человѣчествѣ самъ Богъ произноситъ такой судъ: „велико развращеніе человѣковъ на землѣ: всѣ мысли и помышленія ихъ зло во всякое время“ (Быт. 6, 5). Но и всемірный потопъ не истребилъ зла въ человѣческой природѣ. И *послѣ по-*

[1]) 18-я бесѣда на книгу Бытія.

топа, по суду самого же Бога—„помышленія сердца человѣческаго—зло отъ юности его“,—съ первыхъ минутъ сознательной жизни; поэтому Богъ опредѣлилъ: *„не буду болѣе проклинать землю за человѣка, потому что помышленіе сердца человѣческаго—зло отъ юности его;* и не буду больше поражать всего живущаго, какъ Я это сдѣлалъ“ (Быт. 8, 21).

Это зло внѣдряется въ природу человѣка вмѣстѣ съ зачатіемъ его въ утробѣ матери, учитъ великій изъ ветхозавѣтныхъ пророковъ и царей, оплакивая свои грѣхи, и надѣется освободиться отъ нихъ только тогда, когда Самъ Богъ создастъ въ немъ чистое сердце и обновитъ духъ его (Псал. 50).

Сущность сужденій ветхозавѣтныхъ боговдохновенныхъ пророковъ о нравственномъ состояніи избраннаго еврейскаго народа можно видѣть въ слѣдующихъ обличеніяхъ пророка Исаіи. „Горе народу грѣшному, племени, обремененному беззаконіемъ, поколѣнію злодѣевъ, сынамъ губителямъ. Во что еще бить васъ? Вся голова больна и все сердце въ скорби. *Отъ стопы ноги и до головы у него нѣтъ ничего цѣлаго;* язвы и багровыя пятна и гноящіяся раны, не очищенныя отъ гноя, не перевязанныя и не размягченныя масломъ (Ис. гл. 1). Горе тѣмъ, которые *называютъ зло добромъ и добро зломъ*, которые выдаютъ *тьму за свѣтъ и свѣтъ за тьму* (Ис. 5, 20). Горе мудрымъ въ глазахъ своихъ и разумнымъ предъ самимъ собою. Горе тѣмъ, которыхъ храбрость—пить вино, и доблесть—растворять сикеру, которые оправдываютъ беззаконнаго изъ-за подарковъ и отнимаютъ у праваго законное (Ис. 21, 22, 23); преклонился человѣкъ и унизился мужъ“ (Ис. 2, 9). Надменность людей, гордые глаза, господство женщинъ, роскошь и сладострастіе, неправосудіе, мздоимство, притѣсненіе бѣдныхъ, вдовицъ и сиротъ (напр. Ис. гл.

2—5). — короче: эгоизмъ и чувственность, помраченіе нравственнаго чувства и сознанія составляютъ, по суду пророковъ Израильскаго народа, обыкновенныя явленія его нравственнаго состоянія; отъ того и „земля его пуста, города пожжены огнемъ“, поля пожираются чужими въ его присутствіи“ (Ис. гл. 1). А каковъ самъ человѣкъ въ нравственномъ отношеніи, такова же и его религія, т.-е. тѣми же мотивами побуждается онъ и въ отношеніи къ Богу, какіе господствуютъ въ его отношеніяхъ къ міру и человѣку. Общеніе съ Богомъ въ духѣ и истинѣ, сознаніе Его совершенствъ, Его премудрости, правды и любви. явленныхъ въ мірѣ и судьбахъ человѣчества,—чувствованія благодаренія къ Нему и славословія Его, готовность исполнять Его законъ о правдѣ и любви къ ближнему были чужды Израильскому народу. Только страхъ предъ послѣдствіями зла, какъ предъ карою Божіею, былъ великъ у народа и заставлялъ его совершать тѣ внѣшнія легальныя дѣйствія, которыя были предписаны буквою закона и которыя могли быть угодны Богу не сами по себѣ, не какъ внѣшнія механическія дѣйствія, а какъ выраженія внутренняго нравственнаго настроенія по отношенію къ Богу и какъ приготовленіе къ будущему, высшему совершенству,—настроенія, котораго не имѣлъ народъ Божій. Но такое служеніе Богу, рабское и лицемѣрное, коль скоро оно признается достаточнымъ для угожденія Богу, только усыпляетъ совѣсть народа и служитъ лишь къ большему его нравственному извращенію, дѣлая его менѣе и менѣе способнымъ къ истинному добру. „Къ чему мнѣ множество жертвъ вашихъ?“ спрашиваетъ свой народъ самъ Богъ устами пророка Исаіи: „Я пресыщенъ всесожженіями овновъ и тукомъ воловъ, и не угодна Мнѣ кровь быковъ и агнцевъ и козловъ“ (Ис. 1, 11). Всѣ эти жертвы лицемѣрны:

„куреніе мерзость предо Мною; новомѣсячія и субботы, созваніе собраній нестерпимы Мнѣ... Моя душа ненавидитъ ваши праздники: они бремя Мнѣ, Мнѣ тягостно нести. Когда вы много молитесь, Я не слышу: ваши руки полны крови“ (19, 15). „Сердце“ этого народа „далеко отъ Меня и благоговѣніе ихъ предо Мною — заученная человѣческая заповѣдь (29, 10). Научитесь дѣлать добро: стремитесь къ правосудію, спасите угнетеннаго, заступитесь за сироту, явитесь заступниками въ дѣлѣ вдовицы“ (1, 17). Таковъ судъ пророковъ Израильскаго народа или чучше самого Бога чрезъ пророковъ Его о нравственномъ состояніи Еврейскаго народа. Источникъ же этого состоянія лежитъ въ самой духовной природѣ человѣка—въ его сердцѣ. Сердце человѣческое, говоритъ самъ Спаситель, составляетъ источникъ его нравственной скверны. „Исходящее изъ устъ“, или все внѣшнее поведеніе человѣка, „изъ сердца исходитъ, и сіе (т.-е. злое сердечное настроеніе) оскверняетъ человѣка. Ибо изъ сердца исходятъ злые помыслы, убійства, прелюбодѣянія, любодѣянія, кражи, лжесвидѣтельства, хуленія. Сіе оскверняетъ человѣка“ (Мѳ. 15, 18—20). Такъ настроенною является человѣческая природа и на свѣтъ Божій; и потому ея развитіе до полной нормальной силы духа безъ особеннаго содѣйствія Божія невозможно (Іоан. гл. 3); душа естественнаго человѣка, неиспытавшая этого содѣйствія и не воспользовавшаяся имъ, не можетъ даже и развить въ себѣ истинно-нравственныхъ духовныхъ свойствъ; она есть не духъ, а плоть, такъ какъ все рожденное отъ плоти есть плоть и только рожденное отъ духа есть духъ (Іоан. гл. 3).

Въ первомъ изреченіи Ветхаго Завѣта, упоминающемъ о *плоти* въ примѣненіи къ падшему человѣку, это слово имѣетъ уже значеніе не матеріальности, не

стихіи, изъ которой образуется тѣло человѣка, а его нравственнаго состоянія. „Не вѣчно духу Моему быть *пренебрегаемымъ* человѣками, потому что они *плоть*“ (Быт. 2, 3), плоть въ томъ смыслѣ, что люди оставляютъ безъ вниманія внушенія Божія чрезъ слово, чрезъ совѣсть и природу [1]), пренебрегаютъ ими. Въ Новомъ Завѣтѣ, особенно въ посланіяхъ св. апостола Павла, слово „*плоть*“ безспорно употребляется въ смыслѣ нравственной природы человѣка, которая, правда, какъ развивающаяся не иначе, какъ въ тѣлѣ и чрезъ тѣло, можетъ въ отличіе отъ духовъ безплотныхъ называться тѣлесною или плотяною; но св. апостолъ называетъ ее не только *плотяною*, но и *плотскою*. Если онъ съ одной стороны упоминаетъ о грѣхѣ, живущемъ въ членахъ тѣла (Римл. 7, 25), самое тѣло называетъ грѣховнымъ

[1]) Записки на книгу Бытія, ч. 1, стр 109

Слово *плоть* употребляется *въ Ветхомъ Завѣтѣ* преимущественно или въ физическомъ, или въ метафизическомъ смыслѣ: 1) то оно означаетъ элементы и особенно мягкія части тѣлесной природы человѣка, Быт. 2, 21; 41, 2; Іов. 10, 11, Псал. 101, 6; 2; то означаетъ самый этотъ физическій организмъ, какъ организмъ, не мертвое, но живое тѣло, одушевленное душею или духомъ, Лев 17, 11 Іовъ 12, 10 Поэтому слово *плоть* прилагается ко всѣмъ живымъ существамъ, имѣющимъ плоть, Быт. 6, 13, особенно же къ человѣческому роду, называемому всякая плоть, Быт. 6, 12, часто съ понятіями тлѣнности, немощности, слабости;—особенно когда человѣкъ противополагается Богу, 2 Пар. 32, 8, Ис. 31, 3; Псал. 77, 39. Изъ отличительнаго свойства плоти, какъ мягкихъ и сырыхъ частей тѣла, въ противоположность костямъ и жиламъ, объясняется напримѣръ у пророка Іезекіиля· *плотяное* сердце противополагается *каменному* (Іезек. 11, 19). Изъ значенія плоти, какъ тѣла, понятно, почему плотію обозначается физическое *родство*, Суд. 9, 2. Изъ значенія слова плоть, какъ одушевленнаго тѣла, какъ живаго созданія вообще, въ сравненіи съ Богомъ слабаго и преходящаго, понятно, что это слово могло выражать для еврея и грека, читающаго Ветхій Завѣтъ, *всего человѣка*, весь составъ его природы вмѣстѣ съ духомъ, по вдохновенію отъ Божія Духа живущимъ и дѣйствующимъ въ тѣлесномъ организмѣ, словомъ—*духовно-тѣлесную природу человѣка*, такъ что по этому значенію слова „плоть“ о человѣкѣ нельзя говорить, что онъ имѣетъ плоть въ противоположность другой, составной его части—духу, а надобно говорить, что *онъ есть плоть* (духъ и тѣло) въ противоположность Божественной природѣ, которая есть Духъ, непричастный никакой тѣлесности.

(—6, 6) и грѣхи дѣлами *тѣлесными* (Римл. 8, 13: πράξεις τοῦ σώματος, — слова, и по переводу Св. Синода, означающія не тѣлесныя, а *плотскія* — нравственно-злыя дѣла); то съ другой—приписываетъ плоти такія явленія, какія свойственны отнюдь не тѣлесной, а *только духовной природѣ* человѣка, таковы: приверженность къ буквѣ закона (Гал. 3, 3), гнѣвъ, ненависть, зависть (5, 19, 20), ложный аскетизмъ (Кол. 2, 18). Плотской человѣкъ, слѣдовательно, по смыслу новозавѣтнаго Св. Писанія, есть не то же, что плотяной или тѣлесный, а то же, что человѣкъ, имѣющій нравственно извращенную духовную природу, что по природѣ онъ рабъ грѣху (Римл. 7, 14), руководится закономъ грѣха (—7, 25), враждуетъ противъ Бога (—8, 7). Правда, онъ не лишенъ ни ума, ни сердца или совѣсти (Римл. гл. 1 и 2)—этихъ существенныхъ свойствъ духовной природы человѣка, безъ которыхъ онъ не былъ бы способенъ ни къ какому нравственному усовершенствованію, но этотъ умъ и это сердце нуждаются въ дѣйствіяхъ духовной жизни во Христѣ (Римл. 8, 2), чтобы получить дѣйствительную способность не служить грѣху и смерти, жить не по плоти, а по нравственнымъ требованіямъ духа (—8, 4—10), умерщвляющимъ дѣла плотскія (—8, 13) [1]).

Земная жизнь Спасителя міра конечно есть совершеннѣйшее осуществленіе нравственнаго добра, свойственное спеціальному призванію или посланничеству

[1]) Св. Григорій Нисскій (опроверженія мнѣнія Аполлинарія, ч. 7-я стр 71 –74) говоритъ: „сказавшій, что мудрованіе плотское — вражда на Бога, закону бо Божію не покоряется“ (Рим. 8, 7) говоритъ объ очевидныхъ особенностяхъ избирающей и разумной способности.. Апостолъ противопоставляетъ плоть духу, т. е. *злое произволеніе* болѣе правильной жизни, и говоря Коринѳянамъ, что *плотстіи есте* (1 Кор 3, 3), порицаетъ ихъ преданность страстямъ... „Идѣже бо въ васъ зависти и распри, не плотстіи ли есте? Завидовать же и спорить есть (принадлежность) дѣйствія по уму“.

Его на землѣ. — и искупленіе рода человѣческаго, совершенное какъ этою жизнію, такъ и смертію, воскресеніемъ и вознесеніемъ на небо, есть единственное дѣйствительное средство возбужденія ума и сердца плотскаго человѣка къ возстановленію разрушеннаго общенія съ Богомъ, источникомъ жизни и добра, и къ нравственно-доброй жизни; тѣмъ не менѣе это добро во Христѣ и это средство къ общенію съ Богомъ и къ собственному нравственному усовершенствованію не доступны ни уму, ни сердцу плотскаго человѣка безъ особеннаго дѣйствія на нихъ чрезвычайной силы Божіей. Если св. апостолъ Петръ исповѣдуетъ І. Христа Сыномъ Божіимъ, то не потому, что онъ самъ понялъ или почувствовалъ Его Божественное нравственное величіе и значеніе для грѣшнаго человѣчества, „не плоть и кровь открыли ему это“, а потому, что это открылъ ему духъ Отца, сущаго на небесахъ (Мѳ. 16, 17). Въ вопросѣ о спасеніи во Христѣ мудрость человѣческая, по ученію св. апостола Павла, оказывается прямо безуміемъ: „не обратилъ ли Богъ мудрость міра сего въ безуміе“ (1 Кор. 1, 20)? И это потому, что падшій человѣкъ не понимаетъ своего спасенія или нравственнаго блага, какъ добродѣтели или внутренняго настроенія по духу Христову, а ищетъ или чудесъ, физическаго всемогущества, какъ іудеи, или теоретическихъ знаній, внѣшней мудрости, какъ еллины (—1, 22); тогда какъ его ослабленной силѣ духа нужна помощь Божія (1, 18), нужно оправданіе и освященіе (—1, 30). Безъ содѣйствія же этой силы, самыя высшія проявленія добра, напримѣръ, прощеніе грѣховъ Сыномъ Божіимъ можетъ считаться богохульствомъ, самъ Спаситель можетъ признаваться вельзевуломъ и все Св. Евангеліе для однихъ служить предметомъ соблазна, другими считаться за безуміе (1 Кор. 1, 23). Такіе люди оставаясь *плотскими*, или что то же, на языкѣ Св. Писанія

Новаго Завѣта, *душевными*, лишены способности цѣнить блага, предлагаемыя христіанствомъ; они не принимаютъ того, что отъ Духа Божія, потому что почитаютъ сіе „безумiемъ“. Это не то значитъ, что они не хотятъ только понимать, но то, что „не могутъ разумѣть; потому, что о семъ надобно судить духовно“ (1 Кор. 2, 14). Таково свойство предмета: явленія Божественнаго Духа, духа любви и правды по отношенію къ падшему человѣчеству оцѣниваются только сердцемъ и умомъ, способнымъ къ безкорыстной любви и правдѣ; духъ не можетъ быть понимаемъ душею, не развившею и не сознавшею въ себѣ духовныхъ свойствъ; а это для нея въ падшемъ состояніи невозможно безъ особеннаго воздѣйствія на нее силы Божіей. Вотъ почему „о духовномъ человѣкѣ никто“ изъ душевныхъ „судить не можетъ. Но самъ духовный судитъ обо всемъ“ (1 Кор. 2, 15); ибо цѣль всего сотвореннаго видитъ въ царствіи Божіемъ, какъ оно основано Іисусомъ Христомъ, и самъ живетъ въ этомъ царствѣ уже на землѣ и потому „имѣетъ умъ Христовъ“ (1 Кор. 2, 16).

Самое краткое и самое ясное свидѣтельство о господствѣ зла въ падшей человѣческой природѣ можно видѣть въ изреченіи Спасителя: „безъ Меня не можете дѣлать ничего“ (Іоан. 15, 5) и въ свидѣтельствѣ св. апостола Павла о томъ, что одинъ „Богъ производитъ въ людяхъ и хотѣніе, и дѣйствіе по своему благоволенію“ (Филипп. 2, 13).

47. Свидѣтельства Слова Божія объ относительно-доброй нравственности падшаго человѣчества и значеніи Моисеева нравственнаго закона для іудеевъ и естественнаго — для язычниковъ.

Это господство зла въ падшемъ человѣкѣ не означаетъ, однакоже, чтобы онъ, по ученію слова Божія,

не могъ имѣть безъ дѣйствія въ немъ особенной силы Божіей никакого понятія о добрѣ и злѣ, никакого нравственнаго закона и не могъ дѣлать ничего добраго. Степени и качества нравственнаго развитія могутъ быть, по ученію слова Божія, различны. Гдѣ нравственное чувство и сознаніе совсѣмъ неразвиты, тамъ конечно вовсе нѣтъ и нравственной жизни, тамъ есть состояніе нравственнаго невѣдѣнія (Дѣян. 3, 17); гдѣ они подавлены чувственнымъ и эгоистическимъ настроеніемъ до того, что добро считается зломъ и зло добромъ, тамъ полная нравственная смерть, тамъ и самое Божество почитается человѣчествомъ, не какъ нравственная личность, а какъ представитель злыхъ, чувственныхъ и эгоистическихъ влеченій и какъ магическое средство ихъ удовлетворенія, тамъ слава самаго истиннаго Бога измѣняется въ образъ, подобный тлѣнному человѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся (Римл. 1, 23). Но такія крайнія нравственныя состоянія не суть всеобщія въ падшемъ человѣчествѣ. Мы видимъ, напротивъ, что въ понятіяхъ, обычаяхъ жизни и законодательствѣ древняго или современнаго языческаго міра есть много такого, что свидѣтельствуетъ о присущей ему нравственной потребности, которая болѣе или менѣе дѣйствительно и удовлетворяется въ жизни [1]); и ветхозавѣтный законъ, еслибы

[1]) Не говоря о давно извѣстныхъ въ нашей литературѣ восточныхъ не христіанскихъ и западныхъ до христіанскихъ нравоученіяхъ, можно указать напр. на замѣчательную этику японцевъ—язычниковъ, охарактеризованную въ статьѣ: „Бу ши-до“, напечатанной въ фельетонѣ „Новаго Времени“ (№ 9,175, 19 сент., 1901 г.). Трудно представить болѣе высокій идеалъ нравственно (но не религіозно-нравственнаго) - совершеннаго человѣка. „Вѣра въ безсмертіе души и въ жизнь вѣчную, идеалы чести, лойялизма, собственнаго достоинства, справедливости, великодушія, милосердія, уваженія къ семьѣ и женщинѣ и высокое понятіе о цѣломудріи и добродѣтели—прямо соприкасаются съ арійскимъ критеріемъ нравственности“ — такъ заключаетъ свою характеристику

онъ не находилъ никакого отголоска въ нравственномъ влеченіи и чувствѣ евреевъ, былъ бы для нихъ не имѣющею смысла, ни къ чему не служащею буквою, а между тѣмъ мы знаемъ, что самые враги *Спасителя*

японской этики авторъ статьи—Вѣра Вендъ. (Эта замѣтка относится не къ формальной, а къ матеріальной сторонѣ нравственности и ея содержанію)

Въ журналѣ „Вѣра и Церковь“ (кн. 5, 1904 г., стр. 762—789), подъ заглавіемъ. „религія японцевъ“ священникъ Н. П. Добронравовъ подробно излагаетъ и нравоученіе японцевъ; въ сущности оно подтверждаетъ вышеуказанную его характеристику; здѣсь прибавить можно только то, что патріотизмъ японцевъ, ихъ безусловная преданность своему государю—потомку полубоговъ—и благу отечества, особенно выставляется этой статьей на видъ

Замѣчателенъ также взглядъ на происхожденіе и содержаніе нравственнаго закона ученыхъ китайцевъ, какъ извѣстно имѣющихъ и свою религію,—изложенный въ „Извѣстіяхъ Братства православной Церкви въ Китаѣ“ (годъ I, 1904, выпускъ 8, стр. 9—10), на основаніи сочиненія монаха Іакинфа. Вотъ этотъ взглядъ: „Нравственный законъ человѣка напечатлѣнъ въ пяти добродѣтеляхъ души, вліянныхъ ей небомъ. Сіи пять добродѣтелей суть: человѣколюбіе, справедливость, обрядъ, знаніе, вѣрность. Человѣколюбіе есть любовь къ ближнему. Оно имѣетъ основаніемъ общее у всѣхъ народовъ правило: чего себѣ не желаешь, того не дѣлай другому. Справедливость побуждаетъ воздавать каждому должное. Имѣть почтеніе къ высшимъ, вѣжливость передъ равными, благосклонность къ низшимъ суть главныя правила справедливости. Образъ есть благоприличіе въ поступкахъ; онъ предписываетъ человѣку извѣстный образъ движеній или дѣйствій въ отношеніяхъ къ Небу, къ ближнему и самимъ себѣ. Подъ знаніемъ разумѣется способность души познавать вещи посредствомъ изслѣдованія причинъ каждой вещи; такое познаніе вещей раскрываетъ намъ сообразность и несообразность дѣлъ нашихъ съ правилами нравственнаго закона. Вѣрность заключаетъ въ себѣ рѣшимость и постоянство, необходимыя для совершенствованія и утвержденія высшихъ четырехъ добродѣтелей. Изъ сего опредѣленія добродѣтелей само собою открывается, что *человѣколюбіе и справедливость собственно составляютъ основаніе нравственнаго закона* (мой курсивъ); обрядъ и знаніе способствуютъ исполненію высшихъ двухъ добродѣтелей, а вѣрность усовершенію всѣхъ четырехъ. Вслѣдствіе таковыхъ понятій о нравственной сторонѣ человѣка *религія ученыхъ* по внутреннимъ ея дѣйствіямъ основана на справедливости, по внѣшнимъ—на обрядѣ; но въ обоихъ случаяхъ истекаетъ изъ природы человѣка. У китайцевъ все изъ природы человѣка—и религія и нравы. Китаецъ, Монголъ и Маньчжуръ, говоритъ монахъ Іакинфъ, будутъ молиться въ каждомъ иновѣрческомъ храмѣ, но исправятъ поклоненіе только по своему обычаю“

міра враждовали противъ Него между прочимъ и изъ приверженности, хотя своекорыстной и слѣпой къ закону Божію, которымъ они гордились и дорожили болѣе всего на свѣтѣ. Каковы были понятія о добрѣ и злѣ или каковы были нравственныя требованія языческихъ законодательствъ, объ этомъ рѣчь должна быть не здѣсь. Здѣсь для насъ достаточно припомнить, что нравственный законъ Моисеевъ, какъ божественный, есть совершенный законъ и что слово Божіе признаетъ существованіе нравственныхъ предписаній, тождественныхъ съ предписаніями Моисеева закона и слѣдовательно также болѣе или менѣе совершенныхъ и у язычниковъ. И язычники, хотя и не имѣютъ откровеннаго нравственнаго закона, по ученію св. ап. Павла имѣютъ законъ, написанный въ сердцахъ ихъ (Рим. 2, 15), а что они имѣютъ такой законъ, это онъ видитъ не только изъ того, что и у нихъ есть совѣсть и умъ, но и изъ того, что они по природѣ дѣлаютъ дѣла закона, того самаго закона, которымъ обладалъ и еврейскій народъ. Мало того, св. апостолъ приписываетъ законнымъ дѣламъ язычниковъ одинаковое достоинство съ дѣлами іудеевъ даже предъ судомъ Божіимъ: „если необрѣзанный“, говоритъ онъ, „соблюдаетъ постановленія закона, то его необрѣзаніе не вмѣнится ли ему въ обрѣзаніе?“ (Рим. 2, 27) и достоинство самыхъ религіозныхъ дѣйствій іудеевъ, напр., обрѣзанія ставитъ въ зависимость отъ исполненія ими общаго съ язычниками нравственнаго закона: „обрѣзаніе полезно“, говоритъ онъ іудею, „если исполняешь законъ“ (Рим. 2, 25). Итакъ, по ученію Свящ. Писанія, естественный человѣкъ какъ іудей, такъ и язычникъ, можетъ въ извѣстной мѣрѣ знать нравственный законъ и исполнять его.

Но нѣкоторое знаніе человѣкомъ требованій нравственнаго закона и сообразныя съ нимъ внѣшнія дѣй-

ствія не свидѣтельствуютъ еще о совершенно добромъ нравственномъ настроеніи или добродѣтели, которая одна есть истинное нравственное благо. И бѣсы, по ученію слова Божія, знаютъ до извѣстной степени волю Божію, иногда не могутъ не повиноваться Его велѣніямъ; тѣмъ не менѣе они служатъ представителями крайней степени нравственнаго извращенія. Въ падшемъ человѣкѣ нравственная потребность жива, но ослаблена и извращена господствомъ чувственныхъ и эгоистическихъ влеченій; онъ чувствуетъ иногда потребность бороться съ этими влеченіями, напрягать свои усилія, чтобы исполнять доступныя ему требованія нравственнаго закона, и поскольку это исполненіе выражается во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, можетъ исполнять законъ; но онъ не можетъ создать въ себѣ ни чистоты нравственнаго состоянія или той невинности, какая свойственна была первому человѣку до паденія, ни добродѣтели, какъ всецѣлаго нравственнаго настроенія, которое одно даетъ нравственную цѣну его внѣшнимъ дѣйствіямъ; поэтому онъ не можетъ освободиться отъ сознанія своего нравственнаго недостоинства, сознанія безплодности своей борьбы съ живущимъ внутри его зломъ и страха предъ судомъ вѣчной правды. Тревоги совѣсти и страхъ предъ вѣчною правдою, ничѣмъ не умиряемыя, и внутренняя борьба съ злыми влеченіями, всегда возобновляемая, а вмѣстѣ съ этимъ и недостаточное разумѣніе смысла человѣческой жизни или ея закона, вотъ характеристическія черты естественнаго нравственнаго состоянія какъ язычника, такъ и іудея!

А это очевидно не суть черты истиннаго добра; во-первыхъ, потому, что истинное добро осуществляется ради его самого, по внутреннему влеченію къ нему и по сознанію его безусловнаго достоинства, а не изъ страха предъ послѣдствіями зла; иначе добро существо-

вало бы лишь ради зла и настолько, насколько существуетъ послѣднее; во-вторыхъ, потому, что эта нравственная борьба безъ особеннаго содѣйствія божественной силы должна оставаться навсегда безплодною: нравственная энергія, однажды ослабленная, не можетъ сама себя усилить; противонравственныя наклонности, свободно созданныя и существующія въ духовномъ организмѣ человѣка, не могутъ не составлять силы, противодѣйствующей естественной силѣ добра и болѣе и болѣе ослабляющей ее; нечего уже упоминать о практическомъ разумѣніи добродѣтели, какъ всецѣлаго нравственнаго настроенія и блаженства внутренняго, какъ неотлучнаго спутника ея, которыя немыслимы тамъ, гдѣ непобѣдимъ грѣхъ, неизбѣжны тревоги совѣсти и господствуетъ страхъ предъ наказаніями, какъ послѣдствіями зла.

„Пребывающее въ борьбѣ“ не есть „совершенное добро“, по ученію и отцевъ церкви (Іоан. Дам. кн. 4, гл. 20); добро, къ какому способенъ естественный человѣкъ, „не содѣйствуетъ спасенію человѣка, не есть духовное спасительное добро, совершаемое только сверхъестественною благодатію“, хоть оно „не есть зло, не служитъ къ осужденію его“, учатъ и восточные патріархи (Посл. Вост. Патр. чл. 14). Все достоинство такого относительнаго добра заключается въ томъ, что оно убѣждаетъ человѣка въ необходимости искать помощи свыше для совершеннаго добра. Таково и было естественное нравственное состояніе какъ іудея, поколику онъ въ откровенномъ ветхозавѣтномъ законѣ находилъ только правило жизни, а не руководство къ спасительной вѣрѣ въ грядущаго Спасителя міра, такъ и язычника, котораго Евангеліе въ нравственномъ отношеніи вполнѣ уравниваетъ съ іудеемъ.

Св. апостолъ Павелъ, будучи *евреемъ отъ евреевъ* (Филип. 3, 5), жилъ и *безъ закона* и *подъ закономъ*

(Рим. 7. 9) и въ этомъ послѣднемъ состояніи *преуспѣвалъ болѣе многихъ сверстниковъ въ родѣ своемъ* (Галат. 1. 14), былъ не только *ревнителемъ отеческихъ преданій*. но и могъ назвать себя *непорочнымъ по правдѣ законной* (Филип. 3, 6). Какимъ же онъ сознавалъ свое нравственное состояніе? До закона, говоритъ онъ, въ немъ жилъ грѣхъ, влеченіе ко злу; но онъ не сознавалъ грѣховности этого влеченія и думалъ, что онъ живетъ, какъ должно жить,—онъ *жилъ* (Римл. 7, 9); когда же узналъ требованія закона и сталъ считать долгомъ исполнять ихъ, тогда чѣмъ болѣе исполнялъ ихъ, тѣмъ яснѣе сознавалъ, что онъ внѣшне дѣлаетъ то, къ чему въ немъ нѣтъ внутренняго влеченія, что онъ исполняетъ законъ рабски, изъ-за страха предъ карою его (Римл. 8, 15); что онъ, правда, желаетъ исполнять этотъ законъ и находитъ удовольствіе въ немъ (Римл. 7, 15), но это удовольствіе и желаніе есть только пассивное одобреніе закона и безплодная мечта о томъ, какъ бы хорошо было осуществлять это добро, а не дѣятельное влеченіе къ его дѣйствительному осуществленію; жившія въ немъ влеченія были совсѣмъ другого рода; прежде не сознаваемыя, они благодаря точности и ревности, съ какими онъ старался исполнять законъ, выступали въ его сознаніи съ такою ясностію и силою, что онъ, наконецъ, увидѣлъ въ себѣ *только грѣхъ*, понялъ, что въ немъ живетъ не добро, а зло и что онъ нравственно безсиленъ, *мертвъ*. „Я не иначе узналъ грѣхъ, какъ посредствомъ закона. Я не понималъ и (грѣховнаго) пожеланія, еслибы законъ не говорилъ: не пожелай. Я жилъ безъ закона: но когда пришла заповѣдь, то грѣхъ ожилъ, а я умеръ“ (Римл. 7, 7—10). Такимъ образомъ законъ, хотя и святой и праведный и добрый, не только не освободилъ Савла отъ силы грѣха, но напро-

тивъ оживилъ ея сознаніе въ немъ и въ этомъ смыслѣ далъ ему поводъ къ обольщенію грѣхомъ или, что то же: живущій въ Савлѣ и прежде несознаваемый въ немъ грѣхъ законъ сдѣлалъ сознательнымъ и личнымъ, *крайне грѣшнымъ* и потому заставилъ Савла убѣдиться какъ въ томъ, что онъ рабъ грѣха, преданъ грѣху, нравственно мертвъ (Римл. 7, 10—14), такъ и въ томъ, что люди *всѣ безъ изъятія*, какъ мертвые по преступленіямъ и грѣхамъ своимъ, по природѣ суть *чада гнѣва* и что Богъ такимъ образомъ есть для нихъ Богъ не вождѣленной милости, а безусловной правды, не благословенія, а проклятія (Ефес. 2, 13). Итакъ дѣла естественной нравственности суть дѣла только внѣшнія, вытекающія не изъ добродѣтели, а изъ страха наказаній, суть дѣла только законныя, *легальныя*, въ нравственномъ же смыслѣ *мертвыя* (Евр. 6, 1).

Какое же слѣдовательно значеніе имѣетъ внѣшне предписанный Моисеевъ законъ для естественнаго человѣка? Значеніе обличителя не дѣйствій его внѣшнихъ, которыя могутъ быть и согласны съ нимъ, а внутренняго противонравственнаго настроенія и безсилія къ истинному добру. Онъ данъ по причинѣ преступленій; былъ дѣтоводителемъ ко Христу, дабы оправдаться вѣрою (Галат. 3, 19, 23, 24) и вѣрою же принять въ сердце свое Духа Христова, вопіющаго: авва, отче! (Галат. 4, 6).

Таковъ же, по ученію слова Божія, характеръ нравственности естественнаго человѣка-язычника подъ вліяніемъ его собственнаго нравственнаго закона; ибо и язычники, по ученію св. ап. Павла, хотя и могутъ по природѣ исполнять дѣла закона (Римл. 2, 13), могутъ быть *исполнителями закона* (Римл. 2, 26, 27); тѣмъ не менѣе и они суть чада гнѣва и проклятія (Ефес. 2, 13), лишены надежды, отчуждены отъ Бога (Ефес. 2, 12) и

слѣдовательно являются исполнителями закона въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ и іудеи; и какъ іудей затѣмъ находился подъ закономъ, чтобы его приготовить къ вѣрѣ во Христа, такъ и язычникъ, исполняя законъ, тѣмъ самымъ приготовляется только къ вѣрѣ во Христа и къ суду Христову. Язычники, по ученію того же св. апостола, будутъ судимы І. Христомъ, какъ и іудеи. и не по внѣшнимъ ихъ поступкамъ, а по внутреннему ихъ настроенію (Римл. 2, 16); и для нихъ тогда только откроется: могутъ ли они быть оправданы или осуждены; и если будутъ оправданы, то не потому, что явятся нравственно совершенными: въ такомъ случаѣ зачѣмъ для нихъ и искупленіе и судъ чрезъ Искупителя? Нѣтъ, ихъ оправданіе будетъ зависѣть не отъ ихъ заслугъ или нравственнаго совершенства, а отъ дѣйствія искупленія; собственныя же ихъ усилія исполнить законъ сердца или пренебреженіе этимъ закономъ служитъ и въ нихъ, какъ въ іудеяхъ, только къ развитію въ нихъ такой или другой воспріемлемости къ евангелію искупленія. „Не слушатели закона (какъ іудеи, такъ и язычники) оправданы предъ Богомъ, но исполнители закона (какъ Моисеева, такъ и естественнаго) оправданы будутъ въ день, когда по благовѣстію моему Богъ будетъ судить сокровенное человѣковъ чрезъ І. Христа“ (Римл. 2, 12—16) [1]).

---

[1]) О томъ, что умершіе внѣ христіанства услышатъ евангельское благовѣстіе ([2]) и могутъ спастись—см. толкованіе пр. Михаила на 1-е посланіе св. апостола Петра, IV гл., ст. 6 въ „Толковомъ Апостолѣ“, во второй книгѣ.

II.

Объективное спасеніе человѣка Богочеловѣкомъ Іисусомъ Христомъ.

48. Понятіе объ объективномъ спасеніи и раздѣленіе ученія о немъ.

Спасти человѣка на землѣ значитъ, какъ мы видѣли, дать ему чрезъ вліяніе на его нравственное влеченіе и чувство возможность не только яснаго сознанія, но и дѣйствительнаго осуществленія закона добра. А для этого необходимо, во-первыхъ, чтобы вліяніе на духовную природу человѣка совершилось, хотя и извнѣ, но не внѣшнимъ, механическимъ или физическимъ способомъ, а путемъ нравственнымъ, свойственнымъ развитію духовной человѣческой природы, т. е. въ формѣ общенія съ нравственно совершенною личностію, которая бы *истолковала*, что есть добро и зло, и сама послужила *живымъ образцомъ* нравственнаго добра и, во-вторыхъ, чтобы нравственная природа падшаго человѣка приведена была въ состояніе достаточной *воспріимчивости* къ пониманію этого добра и получила *достаточную энергію* къ его осуществленію въ жизни.

И то и другое: и живое слово о добрѣ и злѣ, осуществляемое въ нравственной нормальной жизни, и силы къ пониманію и осуществленію добра даны человѣку въ лицѣ Спасителя міра, своею жизнію осуществившаго законъ добра, примѣнительно къ своему спеціальному земному призванію Мессіи, своими страданіями и крестною смертію примирившаго Бога съ человѣкомъ и стяжавшаго власть силою Духа Святаго или, что тоже, христіанскою благодатію совершать внутреннія спасительныя измѣненія въ нравственной природѣ падшаго

человѣка. Поелику же осуществленіе этихъ условій спасенія человѣка совершено безъ всякаго съ его стороны участія, независимо отъ него, объективно, то оно и можетъ быть названо объективнымъ спасеніемъ человѣка и изъяснено въ двухъ отношеніяхъ: а) какъ явленіе на землѣ живого образца нравственнаго добра въ жизни Спасителя міра и б) какъ дѣйствія Духа Христова или спасительной благодати на нравственную природу человѣка, дѣлающія его способнымъ къ пониманію и осуществленію этого добра.

49. Въ какомъ смыслѣ земная жизнь Спасителя міра служитъ образцомъ человѣческой нравственности?

Нравственное добро составляютъ, какъ мы знаемъ, прежде всего субъективныя блага или добродѣтели; всѣ же внѣшнія дѣйствія, равно какъ и объективныя нравственныя блага, имѣютъ значеніе нравственно-добрыхъ лишь настолько, насколько они служатъ выраженіемъ субъективныхъ. Такъ и въ лицѣ Спасителя міра нравственное добро составляютъ не Его внѣшнія, внѣшнимъ чувствамъ доступныя черты жизни, не Его видимое положеніе въ мірѣ, не Его отдѣльные поступки и слова, а то внутреннее настроеніе, которое выражалось во всей этой внѣшности. Поэтому, говоря о Спасителѣ, какъ образцѣ нравственнаго добра, мы должны понимать слово: *образецъ* не какъ нѣчто подлежащее внѣшнимъ чувствамъ, не какъ сумму Его внѣшнихъ дѣйствій или произнесенныхъ Имъ словъ и изреченій, съ которыми бы можно было сообразовать наши слова и дѣйствія, а какъ *совокупность духовныхъ качествъ человѣческой природы Богочеловѣка*, поколику эти качества выразились въ Его словахъ и поведеніи и вызываютъ въ насъ при помощи благодати Божіей глубочайшее

сочувствіе къ себѣ. Равнымъ образомъ и подъ подражаніемъ Спасителю слѣдуетъ понимать не копированіе такъ сказать Его поступковъ и повтореніе Его словъ, а самодѣятельное съ помощію благодати Божіей постепенное созиданіе въ себѣ (назиданіе) тѣхъ же внутреннихъ свойствъ, которыми въ недосягаемомъ для насъ совершенствѣ обладалъ Спаситель міра [1]).

Но и изъ духовныхъ качествъ человѣка не все то свойственно и возможно одному человѣку, что свойственно и возможно другому; человѣческая личность потому между прочимъ и есть лицо, духовная индивидуальность, что она обладаетъ ей только свойственными нравственными качествами, которыя зависятъ не только отъ *свободы каждаго индивидуума*, но и какъ отъ *психо-физическихъ особенностей* его (темперамента), такъ и отъ его *врожденныхъ дарованій* или талантовъ (см. притчу Спасителя о талантахъ или ученіе св. ап. Павла о различныхъ служеніяхъ). Спаситель же міра, какъ человѣкъ, былъ индивидуумомъ, личностію въ особенно-глубокомъ смыслѣ этого слова, не только въ томъ смыслѣ, что по *духовно-физической человѣческой природѣ* своей принадлежалъ своей странѣ, народу, племени, роду и времени, но и болѣе всего въ томъ, что Его человѣчество было ипостасно соединено съ Божествомъ для спасенія всего человѣческаго рода, что Онъ былъ Богочеловѣкомъ.

---

[1]) Буквальное воспроизведеніе этого понятія о подражаніи Спасителю встрѣчается въ „Странникѣ“ (Августъ, 1889 г.), въ статьѣ: „Нравственное Богословіе по сочиненіямъ Филарета, Митрополита московскаго“, стр. 510. Это Богословіе составляетъ г Г. П. Вышеславцевъ по сочиненіямъ Митрополита Филарета, но канву или основныя понятія этого Богословія заимствуетъ, не упоминая о томъ, изъ моихъ лекцій Доказательство: сверхъ вышесказаннаго—понятіе о благодати, ея видахъ, дѣйствіяхъ,—при изложеніи котораго онъ могъ руководствоваться только моими чтеніями. (См. „Странникъ“, іюнь—іюль, стр 269, 270, 272—275, о видахъ порочнаго состоянія)

Какъ историческая человѣческая личность, Спаситель былъ по происхожденію отъ матери еврей, изъ колѣна Іудова, изъ рода Давидова; по призванію среди другихъ евреевъ былъ раввиномъ, хотя и не обучался въ раввинскихъ школахъ, и отъ другихъ раввиновъ отличался не только тѣмъ, что велъ безбрачную жизнь и не имѣлъ никакой недвижимой собственности, но и Ему только свойственными пріемами въ ученіи и въ обращеніи съ слушателями. „Если Іисусъ Христосъ, скажемъ словами одного моралиста-богослова, приравниваетъ Себя къ своему народу съ его бѣдствіями и его надеждами и въ томъ отношеніи, что пріемлетъ крещеніе отъ Іоанна, хотя для Себя самого не нуждается ни въ какомъ покаяніи и очищеніи грѣховъ; если Онъ сначала строго поступаетъ съ хананеянкою, потому что она язычница, и простираетъ ей руку помощи только вслѣдствіе ея трогательнаго смиренія и вѣры; если Онъ на бракѣ въ Канѣ Своей матери, которая кротко сообщаетъ Ему свою заботу о недостаткѣ вина, отвѣчаетъ такими словами, которыя, какъ бы ихъ ни толковать, носятъ на себѣ отпечатокъ нѣкоторой суровости; если Онъ проклинаетъ смоковницу; если Онъ въ своихъ рѣчахъ не удостоиваетъ объяснять своихъ словъ, которыя возбуждаютъ соблазнъ и удаляютъ отъ Него слушателей, тогда какъ, по нашему мнѣнію, было бы кажется не трудно скорѣе привлечь, чѣмъ оттолкнуть ихъ (напр. у св. Іоанна, 6 гл. о хлѣбѣ небесномъ); если Онъ въ отдѣльныхъ рѣчахъ и въ притчахъ иногда выставляетъ только одну сторону божественной истины и притомъ въ очень сильныхъ выраженіяхъ, предоставляя самимъ слушателямъ понять остальное изъ всей совокупности Его ученія (напр. когда Онъ говоритъ, что удобнѣе верблюду пройти сквозь игличныя уши, чѣмъ богатому взойти въ царствіе Божіе; что тому, кто

ударитъ въ правую щеку, нужно подставить и лѣвую; что нужно возненавидѣть отца и матерь и т. п.); если Онъ изгоняетъ торжниковъ изъ храма, опрокидываетъ столы и скамьи и т. под., то все это развѣ не составляетъ индивидуальныхъ особенностей Спасителя міра, какъ учителя среди другихъ современныхъ Ему учителей еврейскаго народа? Эти черты не нуждаются въ защитѣ или извиненіи противъ тѣхъ, которые вздумали видѣть въ нихъ обнаруженіе какого либо недостатка, напр. гнѣва; мы очень хорошо можемъ усматривать и въ этихъ чертахъ мудрость Господа, Его святыя намѣренія; если бы въ какомъ-либо случаѣ мы не могли понять способа дѣйствій нашего Господа, то и въ такомъ случаѣ мы отъ всего сердца вѣрили бы, что Онъ самъ очень хорошо зналъ, почему такъ, а не иначе дѣйствовалъ, и что Онъ и въ этомъ случаѣ дѣлалъ только то, что угодно было Отцу Его. Но мы должны согласиться, что этотъ способъ дѣйствія, это поведеніе Господа съ нравственной точки зрѣнія не было безусловно - необходимымъ, единственно - возможнымъ, что оно было слѣдствіемъ индивидуальныхъ свойствъ Спасителя міра, какъ человѣка" [1]).

Какъ человѣкъ, хотя и обладающій всѣми свойствами неповрежденной человѣческой природы, но ипостасно соединенный съ Божествомъ, Онъ не только отъ рожденія былъ чуждъ первороднаго грѣха, но и во всей своей жизни, не смотря на чрезвычайныя искушенія отъ діавола въ пустынѣ и отъ немощей психо-физической природы на крестѣ, никогда не былъ причастенъ никакой нравственной немощи, обладалъ

---

[1]) При изображеніи нравственныхъ качествъ человѣческой природы Спасителя мы имѣли въ виду, хотя и съ своей точки зрѣнія, трактатъ о томъ же предметѣ въ нравственномъ богословіи Пальмера (Palmer). Род. 130 и проч.

безусловно чистымъ нравственнымъ настроеніемъ; и это настроеніе неоднократно выражалъ въ такихъ по человѣчески нравственно добрыхъ, но физически необычайныхъ дѣйствіяхъ. какія свойственны только божественному всевѣдѣнію и всемогуществу (каковы всѣ чудеса Спасителя на благо страждущимъ); исполняя съ точностію религіозныя предписанія Моисеева закона, Онъ судитъ однакоже объ нихъ полновластно, какъ живой источникъ всякаго законодательства, и замѣняетъ ихъ собственными религіозными же учрежденіями; словомъ являетъ въ своей жизни не только индивидуально-человѣческія, но и божественныя свойства.

Всѣ эти свойства какъ индивидуально-человѣческія, такъ и божественныя, само собою понятно. не могутъ быть образцами, предметомъ подражанія для спасаемыхъ людей. Только то, что въ этихъ свойствахъ есть человѣчески-нравственнаго, т. е. зависящаго отъ человѣческой формальной свободы Спасителя міра. хотя и соединенной съ божественною идеальною свободою. и въ чемъ заключается сущность человѣческой нравственности, только это человѣчески-нравственное добро, поколику оно выразилось въ жизни Спасителя міра, можетъ служить образцомъ, нравственнымъ требованіемъ и для всякаго послѣдователя Христова [1]).

Въ такомъ именно смыслѣ и новозавѣтное слово Божіе указываетъ на Спасителя, какъ на образецъ жизни христіанина, какъ на предметъ подражанія. „Тотъ,

[1]) „Для желающихъ легко подражать тому, что однородно (съ ними)“, говоритъ св. Григорій Нисскій о подражаніи Христу, „а подражаніе превышающему насъ недоступно“ (опроверженіе мнѣнія Аполлинарія, ч. 7, стр. 123). „А что такое мы по своему существу? Божія сила или кровь и плоть, какъ говоритъ Писаніе (Евр 2, 14)? Посему-то ради насъ приобщился нашей плоти и крови Содѣлавшійся ради насъ подобнымъ намъ. Итакъ, что по своему существу мы, тѣмъ же былъ и Умершій за насъ, подражаніе коему предлежитъ намъ, принадлежащимъ къ одному съ Нимъ роду“ (тамъ же)

кто говоритъ, что пребываетъ во Іисусѣ Христѣ, долженъ поступать такъ, какъ Онъ поступаетъ", говоритъ св. апостолъ Іоаннъ (1 Іоан. 2, 6). Въ чемъ же должно выражаться это сходство послѣдователя Христова съ своимъ учителемъ? Въ отдѣльныхъ поступкахъ? Нѣтъ; это сходство должно быть во внутреннемъ настроеніи, напр. *въ мужествѣ* предъ врагами истины, кто бы ни были эти враги; такъ св. апостолъ Павелъ увѣщеваетъ Тимоѳея къ мужественному исповѣданію вѣры примѣромъ страждущаго Спасителя предъ Понтіемъ Пилатомъ (1 Тим. 6, 12, 13); *въ долготерпѣніи* во время страданій, какъ частномъ видѣ мужества: „Христосъ пострадалъ за насъ, оставивъ намъ примѣръ, дабы мы шли по слѣдамъ Его" (1 Петр. 2, 21); *въ любви къ ближнему*: „живите въ любви, какъ и Христосъ возлюбилъ насъ и предалъ Себя за насъ" (Ефес. 5, 2). „Онъ положилъ за насъ душу Свою: и мы должны полагать души за братьевъ" (1 Іоан. 3, 16); *въ услужливости*: „каждый изъ насъ долженъ угождать каждому во благо, къ назиданію. Ибо и Христосъ не себѣ угождалъ" (Римл. 15, 3); *въ смиреніи и послушаніи волѣ Отца небеснаго*: „въ васъ должны быть тѣ же чувствованія, какія и во Христѣ Іисусѣ. Онъ, будучи образомъ Божіимъ, не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу, но уничижилъ Себя самого, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкомъ и по виду ставъ какъ человѣкъ, и смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти и смерти крестной" (Филип. 2, 5—8). Во всѣхъ этихъ мѣстахъ идетъ рѣчь о подражаніи не въ томъ или другомъ частномъ дѣйствіи или отдѣльномъ видѣ страданія Спасителя: кто изъ людей можетъ подражать искупительнымъ страданіямъ или заслугамъ Богочеловѣка?, а въ одномъ изъ тѣхъ нравственныхъ качествъ или добродѣтелей аскетическихъ или обще-

ственныхъ, которыя относятся къ сущности нравственнаго добра во всякомъ человѣкѣ. „*Въ васъ должны быть тѣ же чувствованія* (то же внутреннее настроеніе, поколику оно зависитъ отъ вашей свободы), *какія и во Христѣ Іисусѣ*“: вотъ въ какомъ смыслѣ Іисусъ Христосъ есть образецъ нравственнаго добра и предметъ подражанія для христіанина!

Поэтому-то, какъ ни богаты новозавѣтныя книги, особенно Евангеліе, указаніями на отдѣльные поступки и внѣшнія черты жизни Спасителя міра, какъ ни назидательны эти поступки и отдѣльныя черты и какъ ни драгоцѣнны они для всякаго христіанина, св. писатели не спѣшатъ ставить ихъ въ примѣръ вѣрующимъ даже тамъ, гдѣ бы это казалось особенно умѣстнымъ; напр. тамъ, гдѣ св. апостолъ внушаетъ дѣтямъ повиновеніе родителямъ, а родителямъ заботу о воспитаніи дѣтей, онъ очень кстати могъ бы указать на примѣръ повиновенія Спасителя своей Пречистой Матери и мнимому отцу и на примѣръ воспитанія Имъ своихъ учениковъ; но онъ этого не дѣлаетъ. И самъ Спаситель, наставляя своихъ слушателей, указываетъ имъ въ примѣръ не столько Себя Самого, сколько другихъ лицъ, напр. самарянина, младенца, какое-либо лицо изъ притчей; посылая своихъ учениковъ на проповѣди, не убѣждаетъ ихъ подражать своей собственной проповѣди, а обѣщаетъ имъ помощь отъ Св. Духа; вообще не такъ ведетъ Себя въ жизни, не такъ говоритъ и дѣйствуетъ, чтобы слушающіе и видящіе Его могли постоянно брать себѣ въ примѣръ отдѣльныя Его слова и поступки.

Есть, впрочемъ, одно нравственное дѣйствіе Спасителя, совершенное Имъ предъ страданіями своими, о которомъ Онъ Самъ заповѣдалъ, чтобы и ученики Его дѣлали то же по подражанію Ему,—это умовеніе ногъ ученикамъ; но и это подражаніе Спасителю какъ уче-

никами Его, такъ и всею церковію, понято не въ буквальномъ смыслѣ, и если совершается доселѣ во время богослуженія въ извѣстный день въ году, то не какъ правило практической жизни вѣрующихъ (по крайней мѣрѣ не въ восточныхъ странахъ), а какъ символъ того смиренія, которое выразилось въ этомъ дѣйствіи Спасителя.

50. Нравственность въ лицѣ Спасителя міра съ ея формальной стороны.

Духовныя качества, въ которыхъ проявляется нравственная потребность и заключается нравственное добро, выразились въ земной жизни Спасителя міра въ такомъ совершенствѣ, какое мыслимо только въ нравственно-нормальной человѣческой жизни среди ненормальныхъ условій, лежащихъ какъ въ духовномъ состояніи падшаго человѣчества, такъ и въ природѣ, подвергшейся слѣдствіямъ сего паденія. Эти качества суть, какъ мы уже знаемъ, *съ формальной стороны*: нравственное чувство, нравственный законъ, соединенное съ сознаніемъ этого закона чувство долга и нравственная свобода, *съ реальной*: тѣ субъективныя блага или добродѣтели, неотдѣлимыя отъ блаженства, которыя, будучи результатомъ свободнаго исполненія нравственнаго закона, составляютъ въ свою очередь силу, совершающую добрыя внѣшнія дѣйствія и производящую тѣ объективныя блага человѣческой жизни, которыя составляютъ ея истинное земное счастіе.

Мы уже знаемъ, что Св. Писанію обоихъ завѣтовъ чужды выраженія: нравственная потребность, нравственное чувство, нравственный законъ, нравственная свобода съ ея видами; тѣмъ не менѣе нѣкоторыя, хотя и немногочисленныя изреченія Св. Писанія даютъ осно-

ваніе утверждать, что всѣ эти *формальные* признаки нравственнаго добра въ человѣческой природѣ Спасителя міра обнаруживались и развивались нормальнымъ образомъ.

И во-первыхъ, что касается до нравственной потребности вообще, какъ врожденной человѣческой природѣ и обнаруживающейся въ чувствѣ добра, предполагающемъ и стремленіе къ нему, то (если мы добро по его содержанію назовемъ вообще *волею Божіею*, требованіемъ того, что требуетъ Самъ Богъ) существованіе такой потребности въ человѣческой природѣ І. Христа прекрасно выражено Имъ Самимъ въ словахъ къ ученикамъ, предложившимъ Ему пищу у Іаковлева колодезя въ Самаріи: „Моя пища“, сказалъ Онъ, слѣдовательно—и Мой голодъ и жажда, или что то же,—Моя потребность, „есть творить волю Пославшаго Меня и совершать дѣла Его“ (Іоан. 4, 34).

Несмотря на то, что дѣланіе добра составляетъ пищу, слѣдовательно и духовное удовлетвореніе. радость Спасителя міра,—требованіе этого добра сознается Имъ въ то же время не только, какъ *нравственное чувство* вообще, но и какъ неотдѣлимое отъ сознанія нравственнаго закона чувство того, что этотъ законъ долженъ быть осуществленъ, *несмотря ни на какія пріятныя или непріятныя послѣдствія* этихъ дѣйствій, т.-е. какъ *чувство долга*. „Мнѣ *должно*“, говоритъ Онъ въ другихъ случаяхъ, „дѣлать дѣла Пославшаго Меня, пока есть день“ (Іоан. 9, 4); „Мнѣ *должно* быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему“ (Лук. 2, 49).

Изъ этихъ же изреченій Спасителя видно, что нравственныя влеченія Его человѣческой природы и требованія Его чувства долга, по содержанію своему, т.-е. какъ требованія внутренняго нравственнаго закона, совпадали не только съ Его обязанностями, какъ чрез-

вычайнаго Посланника въ мірѣ, какъ Искупителя міра, но и со всѣми положительными нравственными требованіями Моисеева закона, для каждаго человѣка обязательными „дотолѣ, пока не пройдетъ небо и земля“ (Матѳ. 5, 18). „Не думайте“, внушалъ Онъ, „что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить“ (17 ст.). Этотъ законъ, правда, Онъ самъ исполнялъ и другимъ заповѣдалъ при Его помощи исполнять не такъ, какъ исполняли въ Его время книжники и фарисеи: „если праведность ваша“, говоритъ Онъ, „не превзойдетъ праведности книжниковъ и фарисеевъ, то вы не войдете въ царствіе небесное“ (20 ст.), но это различіе между іудеями и Имъ въ отношеніи къ нравственному Моисееву закону не то означаетъ, чтобы требованія этого закона не были исполняемы книжниками и фарисеями, или чтобы Онъ не считалъ исполненіе ихъ обязательнымъ для Себя, а то, что Онъ лучше ихъ понималъ эти требованія и исполнялъ ихъ не только потому, что такъ предписывалъ *внѣшній* законъ, но и прежде всего потому, что исполненіе ихъ составляло его *пищу*, что того требовало *Его внутреннее нравственное настроеніе*. Короче: Спаситель міра обладалъ нравственнымъ *чувствомъ* (слѣдовательно и влеченіемъ), сознаніемъ внутренняго *нравственнаго закона* и неотдѣлимаго отъ этого сознанія *чувства долга*.

Но такъ какъ эти формальныя обнаруженія нравственной потребности человѣческой природы развивались въ Немъ *нормально*: „Онъ не зналъ грѣха“, т.-е. какъ свободнаго противонравственнаго хотѣнія, или дѣйствія (2 Кор. 5, 21), то Онъ *не могъ* сознавать чувства *несогласія* своей воли съ требованіями нравственнаго закона; поэтому не могъ испытать и того, что на-

зывается *совѣстью*, подъ которою и въ словѣ Божіемъ, и въ обыкновенномъ словоупотребленіи разумѣется сознаніе чувства не только согласія, но и несогласія воли съ нравственнымъ закономъ. Вотъ почему не только въ Евангеліяхъ, гдѣ о совѣсти только одинъ разъ упоминается въ отношеніи къ фарисеямъ (Ев. Іоанна), но и въ посланіяхъ апостольскихъ, гдѣ это понятіе часто встрѣчается въ смыслѣ и доброй и злой совѣсти, оно нигдѣ не примѣняется и не могло быть примѣнено къ человѣческой природѣ Спасителя. Безусловно слѣдуя указаніямъ нравственнаго закона и неотдѣлимому отъ этого сознанія чувству долга, Спаситель въ каждомъ частномъ случаѣ жизни каждую возникавшую предъ Нимъ нравственную задачу неуклонно разрѣшалъ согласно съ этими чувствами и закономъ и не могъ поэтому не преуспѣвать болѣе и болѣе и въ развитіи этихъ самыхъ чувствъ и въ пониманіи нравственнаго закона, а съ ними и во всѣхъ добродѣтеляхъ. Совершенно согласно съ ходомъ постепеннаго нормальнаго развитія силъ человѣческой природы, Онъ, по свидѣтельству слова Божія, какъ въ дѣтскомъ возрастѣ „былъ въ повиновеніи“ у Матери своей по плоти и мнимаго отца (Лук. 2, 51), постепенно „преуспѣвалъ въ премудрости и возрастѣ и въ любви у Бога и человѣковъ“ (52), такъ и въ послѣдующей своей земной жизни только постепенно пріобрѣталъ навыкъ въ добрѣ или добродѣтели, напр. *страданіями навыкъ послушанію, хотя Онъ и Сынъ Божій* (Καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοην—Евр. 5, 8) и бывъ „искушенъ во всемъ кромѣ грѣха, можетъ потому сострадать намъ въ немощахъ нашихъ“ (Евр. 4, 15), „можетъ помочь и искушаемымъ“ (2, 18); подобно тѣмъ „совершеннымъ людямъ, у которыхъ чувства *навыкомъ пріучены къ различенію добра*

и зла" (Евр. 5, 14), и Онъ только постепенно навыкъ въ добрѣ [1]).

Но гдѣ есть нравственное чувство, сознаніе нравственнаго закона и чувства долга, гдѣ есть постепенность въ развитіи, какъ этихъ чувствъ и сознанія, такъ и навыка къ осуществленію добра, гдѣ есть, наконецъ, искушеніе, какое имѣлъ Спаситель міра въ своей зем-

[1]) „Іисусъ преуспѣваше премудростію и возрастомъ и благодатію" (Лук 2, 52). „Какъ въ тѣлѣ постепенное приращеніе достигаетъ до полнаго развитія естества при помощи питанія, такъ и въ душѣ преуспѣяніе въ совершенствѣ премудрости достигается причастными оной при помощи упражненія" (Григорій Нисскій, Опроверженіе мнѣнія Аполлинарія, ч 7. стр. 119) Такъ въ Іисусѣ Христѣ: „Онъ сперва былъ носимъ на рукахъ Матерію, потомъ былъ въ отроческомъ, далѣе въ юношескомъ возрастѣ, и такимъ образомъ, мало-по-малу достигая совершенства, пришелъ наконецъ въ мѣру полнаго возраста человѣческаго" (тамъ же стр 147).

Какъ необычно было въ нашихъ богословіяхъ детальное разсмотрѣніе нравственной, истинно-человѣческой природы въ Лицѣ Богочеловѣка, объ этомъ можно судить по бывшему ректору Москов Духовн Академіи, впослѣдствіи архіепископу Саввѣ, который въ своихъ автобіографическихъ запискахъ („Богослов Вѣст.", 1903 г, декабрь, стр 739—740) ни за что ни про что обвинилъ въ *лжеученіи* почтеннаго о. протоіерея І. Петропавловскаго, напечатавшаго въ „Душеполезномъ Чтеніи" (1873) апологетическую статью, въ которой преосв. Савву *поразили* слова: „всѣ добродѣтели Христа и вообще все Его нравственное совершенство не было Ему врождено, не было Ему дано готовымъ отъ природы; напротивъ Духъ его только постепенно развивался, проходилъ истинно-человѣческій путь развитія и этотъ путь совершалъ не безъ борьбы съ естественно-чувственными влеченіями своей физической природы" и пр. О. Петропавловскій прекрасно оправдалъ себя въ томъ же журналѣ („Богослов. Вѣстн.", май, 1904 г, стр 124—140), въ статьѣ: „Вынужденное самооправданіе".

Г Богословскій, какъ выше замѣчено, очень хорошо знакомый съ моимъ ученіемъ о нравственности и въ частности о совѣсти и вполнѣ, иногда до буквы, согласный съ нимъ, не сходится со мной лишь въ томъ, что какъ въ природѣ невиннаго человѣка въ раю, такъ и въ человѣческой природѣ Спасителя отсутствовала, какъ я утверждаю, совѣсть. Но г. Богословскій не достаточно обратилъ вниманія на то, что въ обще-человѣческой природѣ совѣсть есть сознаніе не только добра, но неизбѣжно, къ прискорбію, и сознаніе свободно содѣяннаго зла. Только въ этомъ смыслѣ я отрицаю совѣсть (но отнюдь не нравственное чувство) какъ въ нашихъ прародителяхъ въ состояніи ихъ невинности, такъ и въ человѣческой природѣ Спасителя. (См. „Правосл. Собесѣдникъ", за октябрь 1901 г., стр. 578—579, и за октябрь, 1903 г., стр. 603)

ной жизни не только отъ свойствъ своей тѣлесной природы, источника всякаго рода физическихъ лишеній и страданій, неизбѣжныхъ среди грѣшнаго человѣчества [1]), но и отъ чрезвычайныхъ дѣйствій діавола, гдѣ есть одна возможность такого, *не мнимаго, фиктивнаго, а дѣйствительно сознаваемаго искушенія*, тамъ само собою предполагается нравственная *свобода* и притомъ *формальная* нравственная свобода, какъ способность *столько же ко злу* [2]), сколько и къ добру, хотя эта формальная человѣческая свобода въ лицѣ Спасителя міра и была, вслѣдствіе ипостаснаго единства въ Немъ Божества и человѣчества, соединена съ идеальною Божественною свободою. Подобно первому Адаму въ его невинномъ состояніи, и второй Адамъ не могъ не быть способнымъ одинаково какъ къ добру, такъ и ко злу, т.-е. формально свободнымъ. И если первый Адамъ не устоялъ противъ искушенія, осуществилъ свою формальную свободу въ

---

[1]) Напр. страхъ страданій: „смиренныя реченія (не Моя, но Твоя воля да будетъ' въ Геѳсиманіи), выражающія человѣческій страхъ и состояніе страха, Господь усвояетъ Себѣ, дабы показать, что Онъ имѣлъ истинно нашу природу, чрезъ пріобщеніе нашимъ немощамъ завѣряя дѣйствительность своего человѣческаго естества“ (Григорій Нисскій, Опроверженіе мнѣнія Аполлинарія, ч. 7, стр. 128)

[2]) „И это согласно съ Божественнымъ писаніемъ“, говоритъ св Григорій Нисскій (тамъ же, ч. 7, стр. 105), „именно, что Онъ содѣлался грѣхомъ ради насъ (2 Кор. 5, 21), то-есть соединилъ съ Собою способную (саму по себѣ) ко грѣху (ἁμαρτικὴν) душу человѣческую“

„Онъ (Іисусъ Христосъ) не зналъ грѣха опытно, но Онъ понималъ грѣхъ Онъ *не переживалъ грѣховной борьбы вслѣдствіе искушенія*, но Онъ страдалъ отъ попытокъ искусить Его Онъ не имѣлъ грѣховныхъ движеній, мыслей или дѣйствій, но Онъ мучился отъ грѣховныхъ замысловъ и дѣйствій другихъ“, и пр (статья г. С. Глаголева: „Нѣсколько словъ по поводу сравненія православнаго Богословія съ алхиміей и астрономіей“ въ книгѣ 5, годъ III, журнала „Вѣра и Церковь“ за 1901 г.). А борьба напр въ Геѳсиманскомъ саду, если она была *дѣйствительно борьбою*, развѣ не состояла изъ мыслей и чувствованій взаимно несогласныхъ, по меньшей мѣрѣ, между собою, слѣдовательно—неодинаково согласныхъ и съ волею Божіею?! Иначе возможна ли вообще рѣчь о борьбѣ? Выше указанная статья о. І. Петропавловскаго прекрасно выясняетъ этотъ вопросъ

реально-зломъ смыслѣ и повергъ себя и свое потомство въ рабство грѣху; то второй Адамъ среди искушеній осуществилъ свою свободу въ идеальномъ ея смыслѣ, и, побѣдивъ грѣхъ со всѣми его послѣдствіями для себя, явился Освободителемъ всего человѣчества отъ рабства грѣху въ земной жизни и отъ всѣхъ его послѣдствій отчасти въ сей, а окончательно въ новой жизни среди новыхъ условій ея. Свободу Спаситель Самъ понималъ только какъ *нравственную*, хотя и не опредѣлялъ ея частныхъ видовъ; именно, когда говорилъ Своимъ слушателямъ: „если пребудете въ словѣ Моемъ: то познаете истину и истина сдѣлаетъ васъ свободными“. Іудеи поняли слово свобода—въ смыслѣ политической свободы, и отвѣчали: „мы сѣмя Авраамово и не были рабами никому и никогда“. Но Іисусъ отвѣчалъ имъ: „всякій, дѣлающій грѣхъ, есть рабъ грѣха, и вы истинно свободны будете только тогда, когда Сынъ освободитъ васъ“ (Іоан. 8, 31. 32). Т.-е. Сынъ Божій сознавалъ себя свободнымъ въ смыслѣ только нравственной формальной и идеальной свободы и, обѣщая свободу вѣрующимъ или только имѣющимъ увѣровать въ Него по воскресеніи и сошествіи Св. Духа, обѣщалъ имъ возстановленіе въ нихъ именно формальной нравственной свободы, чтобы уже чрезъ нее и съ нею возвести вѣрующихъ и къ идеальной.

Такимъ образомъ всѣ формальныя свойства нравственности человѣческой въ лицѣ Спасителя міра, на основаніи слова Божія, являются въ ихъ нормальной чистотѣ и такомъ совершенствѣ, степень котораго неизмѣрима для насъ уже по тому одному, что наше нравственное сознаніе несвободно отъ сознанія грѣха, наше нравственное чувство извѣстно намъ только въ формѣ *совѣсти*, тогда какъ Спаситель міра „не зналъ“, слѣдовательно и не сознавалъ въ себѣ „грѣха“, какъ

свободнаго акта своей воли. Въ этомъ отношеніи Онъ не только какъ Богъ, но и какъ „человѣкъ“ *превышаетъ силы нашего земного нравственнаго разумѣнія.*

51. Нравственность въ лицѣ Спасителя міра съ ея матеріальной стороны.

Проявленіе нравственнаго добра съ его матеріальной стороны въ лицѣ Спасителя міра мы можемъ разсматривать только съ тѣхъ двухъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ мы разсматривали человѣческую нравственность вообще, подвести только подъ тѣ двѣ категоріи или подъ тѣ два вида отношеній, въ которыхъ проявляется и развивается нравственная потребность человѣческой природы съ ея матеріальной стороны; именно какъ проявленіе отношеній: съ одной стороны, между духовными и тѣлесными потребностями индивидуальной личности Христа Спасителя; съ другой — между Его личностію и другими личными существами.

Мы уже указывали въ своемъ мѣстѣ на то, что достоинство души человѣческой Спаситель ставитъ безконечно выше достоинства всего вещественнаго, выше всего матеріальнаго міра. Это достоинство души человѣка выражается, какъ мы знаемъ также, между прочимъ и въ томъ, что она призвана владѣть и пользоваться всѣмъ матеріальнымъ и *идеально,* въ умственномъ и эстетическомъ смыслѣ слова, и *реально,* какъ орудіемъ и предметомъ удовлетворенія тѣлеснымъ потребностямъ человѣческой жизни, что душа человѣческая призвана быть властью надъ міромъ и, между прочимъ, въ этомъ смыслѣ быть духомъ. И то и другое и реальное и идеальное обладаніе и пользованіе міромъ Спаситель проявилъ въ безчисленныхъ фактахъ земной Своей жизни.

Какъ истинный человѣкъ, Онъ усвоивалъ Себѣ знаніе, возрасталъ въ премудрости, пріобрѣталъ практическіе навыки, усиливалъ энергію своего духа, которая и проявлялась въ неустанной дѣятельности, въ непрерывномъ трудѣ; а какъ ипостасно соединенный съ Божествомъ, Онъ выражалъ это знаніе и эту энергію въ такихъ размѣрахъ, которые неизмѣримо превышаютъ человѣческія силы; Онъ зналъ все: какъ видимое, такъ и невидимое, какъ настоящее и прошедшее, такъ и будущее; повелѣвалъ воздуху и водѣ, исцѣлялъ болѣзни и воскрешалъ мертвыхъ, Самъ воскресъ изъ мертвыхъ и вознесся съ тѣломъ на небо, и такимъ образомъ явилъ въ Себѣ знанія и силу, для которыхъ все матеріальное, всѣ силы и законы природы были только покорнымъ орудіемъ.

Знаніе матеріальной природы, ея силъ и законовъ неотдѣлимо отъ эстетическаго образованія и власть надъ нею была бы безцѣльна, если бы не выражалась и въ пользованіи ея благами. И мы видимъ, что Спаситель не безразлично относился къ красотамъ природы; Онъ Самъ пользовался ея благами настолько, насколько это служило цѣли Его призванія на землѣ, и другимъ содѣйствовалъ въ обладаніи и пользованіи ими. Земля и ея произведенія доставляли Ему любимый матеріалъ для притчей (поле, сѣяніе и жатва, сѣмя горчичное, драгоцѣнный жемчугъ, птицы небесныя, голубь и змія, овцы съ пастухомъ и т. под.); полевая лилія производила на него впечатлѣніе красоты, какого не могла бы произвести вся роскошь Соломоновыхъ одеждъ; Онъ не только не пренебрегаетъ драгоцѣннымъ благовоніемъ, которое расточала для Него благодарная любовь помилованной грѣшницы, но и защищаетъ эту трату отъ упрека въ расточительности; чудесами укрощенія бури и волнъ морскихъ, грозившихъ опасностію жизни, без-

численными исцѣленіями больныхъ, неоднократнымъ воскрешеніемъ мертвыхъ Спаситель свидѣтельствуетъ, что жизнь и здоровье тѣла, съ сопровождающимъ ихъ чувствомъ благосостоянія, находятся въ тѣсной связи съ нравственнымъ достоинствомъ человѣка, что въ ихъ сохраненіи и возстановленіи и выражались преимущественно Божественное всемогущество и любовь. На бракѣ въ Канѣ Галилейской Господь удостоиваетъ явить чудо всемогущества Своего, чтобы собравшимся на семейное торжество доставить и такое удовольствіе, которое далеко выходило за предѣлы необходимаго; Онъ защищаетъ учениковъ, удовлетворявшихъ потребности пищи колосьями съ поля, срываніе которыхъ въ субботу, по фарисейскимъ постановленіямъ, будто бы нарушало законъ; цѣлыя тысячи своихъ соплеменниковъ Онъ чудесно питаетъ хлѣбомъ и рыбою, обыкновенною между ними пищею, и Самъ раздѣляетъ съ ними эту трапезу; въ отношеніи къ удовлетворенію потребности питанія Онъ такъ далекъ былъ отъ односторонняго аскетизма, что не отказывался раздѣлять богатую трапезу съ заслуживающими того соплеменниками и не смущался тѣмъ, что многіе называли Его ядцей и пійцей (Матѳ. 11, 19). Короче: Спаситель являетъ Себя властелиномъ природы въ томъ смыслѣ, что знаетъ ея силы и законы, понимаетъ ея красоту, сочувствуетъ ей и пользуется ею для земного благосостоянія; во всемъ этомъ Онъ являетъ Собою образецъ добра или нравственнаго достоинства человѣка.

Если же это достоинство, обусловливаемое отнюдь не однимъ только пользованіемъ земными благами, требуетъ отреченія отъ нихъ во имя другихъ высшихъ нравственныхъ интересовъ, тогда Спаситель и Самъ являетъ и другимъ заповѣдуетъ строгое самоотверженіе, т.-е. опять полную власть надъ требованіями психо-

физической природы, а чрезъ нее и надъ самыми внѣшними благами, т.-е. опять пользуется Самъ и другимъ заповѣдуетъ пользоваться ими, какъ орудіемъ для развитія и проявленія новыхъ высшихъ аскетическихъ качествъ духа.

Принявъ на Себя изъ любви къ человѣчеству земное званіе странствующаго учителя, а потому не обладая никакою недвижимою собственностію, не имѣя иногда, гдѣ приклонить голову, нуждаясь даже по временамъ въ пищѣ и питьѣ, Онъ никогда не смущается заботою объ удовлетвореніи всѣхъ этихъ тѣлесныхъ потребностей: или пріемлетъ то, что Ему добровольно предлагаетъ благодарная любовь къ Нему, или же спокойно переноситъ всякое физическое лишеніе, утомленіе, страданіе. Эта власть надъ всѣми движеніями своей психофизической природы, вызываемыми всякаго рода лишеніями и оскорбленіями, это мужество, самообладаніе и самоуваженіе выражаются во всѣхъ обстоятельствахъ Его жизни, въ ясности, твердости и обдуманности всякаго Его слова, котораго Онъ никогда не измѣняетъ, всякаго поступка, въ которомъ Онъ никогда не имѣетъ нужды раскаиваться; даже тогда, когда наивысшее изъ земныхъ золъ, именно: предсмертная агонія, усиленная самыми позорными даже для грѣшнаго, но не совсѣмъ лишеннаго чувства чести, человѣка обстоятельствами и самыми тяжелыми, неудобомыслимыми для обыкновеннаго человѣка духовными мученіями, даже когда эти мученія и смерть наступаютъ для Него, когда предатель, окруженный Его врагами, приближается къ Нему, Его спокойное самообладаніе ни на одну минуту не колеблется; съ сознаніемъ Своего достоинства и вмѣстѣ съ кротостію Онъ идетъ на встрѣчу Своимъ врагамъ; среди допросовъ и страданій у первосвященниковъ и Пилата говоритъ или молчитъ, смотря по тому, что́ признаетъ

сообразнымъ съ Божественною волею; спокойно протестуетъ противъ оскорбленія, нанесеннаго Ему дерзкою рукою слуги первосвященника; не позволяетъ вынудить у Себя ни одного слова, которое бы не отвѣчало Его убѣжденію и которое нужно было бы извинять тяжелыми и необычайными обстоятельствами. Такая ясность и твердость духа, такое мужество въ Спасителѣ не то означаетъ, чтобы въ Немъ, подобно стоическимъ мудрецамъ, притуплена была воспріимчивость къ страданіямъ, или чтобы Онъ хотѣлъ выставлять на показъ Свое равнодушіе къ нимъ, а то, что Онъ, несмотря на всю вполнѣ сознаваемую и испытываемую Имъ безпримѣрную тяжесть мученій, былъ Личностію, духомъ, былъ властію надъ Своими психо-физическими состояніями, однимъ словомъ былъ такъ-сказать воплощенною аскетическою добродѣтелію, отъ которой неотдѣлимъ внутренній миръ, глубокое внутреннее удовлетвореніе и блаженство, несокрушимыя никакими внѣшними бѣдствіями.

Любовь и правда по отношенію къ другимъ личностямъ и прежде всего къ Богу, какъ Виновнику всякаго бытія и всѣхъ законовъ его, дающія новое содержаніе и новую силу аскетической добродѣтели, являются въ жизни Спасителя также въ совершенствѣ, которое составляетъ вѣчный идеалъ для всего человѣчества.

Мысль объ Отцѣ Небесномъ и общеніе съ Нимъ не оставляютъ Спасителя ни на одну минуту Его земной жизни; прославленіе Отца въ мірѣ есть единственная цѣль этой жизни; Его воля — единственный законъ ея во всѣхъ ея обстоятельствахъ, и радостныхъ и тяжелыхъ; вся земная жизнь Спасителя міра, поколику Онъ мыслится по человѣческой Его волѣ, есть ни что иное, какъ одинъ актъ безусловнаго послушанія, безотвѣтной покорности волѣ Отца Небеснаго, или лучше: одинъ актъ выраженія этой воли. Такимъ образомъ общеніе

съ Богомъ или любовь къ Нему, — выражающіяся въ безусловной покорности Его волѣ, какъ Творцу и Законодателю Своему, или, что то же, любовь, неотдѣлимая отъ правды по отношенію къ Нему: вотъ сущность отношенія Спасителя, по Его человѣческой природѣ, къ Отцу Своему, или Его религія.—Молитва къ Отцу поэтому служила однимъ изъ самыхъ естественныхъ выраженій—общенія Спасителя съ Богомъ, наивысшимъ услажденіемъ Его земной жизни въ радостные ея моменты и наилучшимъ утѣшеніемъ и поддержкою въ скорбныхъ ея обстоятельствахъ. Въ самыя тяжелыя минуты своихъ страданій на крестѣ, когда внѣшняя тьма, тѣлесныя муки и внутреннія страданія соединились, чтобы поколебать сердце Спасителя въ Его преданности долгу, когда Онъ, умирая смертію грѣшника и за всѣхъ грѣшниковъ, не смѣлъ чувствовать близости къ Себѣ Отца Небеснаго и долженъ былъ испытать и это тягостнѣйшее состояніе грѣшнаго человѣчества,—сознаніе того, что Богъ оставилъ Его, — и въ эти минуты мысль Спасителя обращена къ Богу; Онъ вопіетъ къ Нему, какъ *Своему* Богу, и умирая спокойно предаетъ въ Его руки свою душу. Болѣе крѣпкой любви къ Богу, чѣмъ самая смерть, и болѣе высокой правды, чѣмъ та, какую исполнилъ Воплотившійся, принесши Ему Себя въ жертву за грѣхи человѣчества и тѣмъ исполнивши Его волю. человѣческая мысль не можетъ измыслить никакой любви и никакой правды по отношенію къ Богу.

Но любовь и правда по отношенію къ Богу неотдѣлимы отъ тѣхъ же добродѣтелей по отношенію ко всему, что носитъ на себѣ отображеніе Божественныхъ свойствъ и прежде всего по отношенію къ человѣчеству.

Что такое любовь къ людямъ и что она можетъ сдѣлать для нихъ, объ этомъ мы знаемъ, по слову возлюбленнаго ученика Христова, только въ Лицѣ Іисуса

Христа (1 Іоан. 3, 1, 7, 16, 23). Любовь побуждаетъ Его оставить мирное убѣжище въ Назаретѣ и вступить на полный скорбей путь общественной дѣятельности, который несомнѣнно ведетъ къ Галгоѳѣ; она собираетъ около Него учениковъ, съ терпѣніемъ переноситъ ихъ невѣдѣніе и слабости, обращается прежде всего къ страждущимъ и обремененнымъ, къ грѣшникамъ, мытарямъ и прелюбодѣйцамъ и ко всѣмъ, кто находится въ презрѣніи и уничиженіи; но не пренебрегаетъ и фарисеями, готова бесѣдовать и съ ними и даже раздѣлять ихъ трапезу въ надеждѣ, не поймутъ ли и они часъ спасенія своего; любовь, съ одной стороны, благословляетъ дѣтей, радуется радующимся на бракѣ, съ другой—плачетъ съ плачущими, исцѣляетъ прокаженныхъ и одержимыхъ злыми духами, воскрешаетъ мертвыхъ, чтобы возвратить ихъ пораженнымъ скорбію ихъ роднымъ и близкимъ; она заставляетъ Спасителя, съ одной стороны, понести все на Себѣ, что есть самаго тяжелаго и удручающаго въ жизни грѣшнаго человѣчества, съ другой—высоко цѣнить, принимать и защищать отъ нареканій самое скромное, но теплое выраженіе привязанности къ Нему, оказываемое Ему облагодѣтельствованными Имъ (Лук. 7, 44—46). И эта любовь, выражающаяся во всѣхъ возможныхъ видахъ благожелательности,—въ состраданіи и сорадованіи ближнему, въ милосердіи къ нему и служеніи его благу даже до пожертвованія своею жизнію,—не расточается въ изліяніи чувствованій, въ ласковыхъ словахъ и рѣчахъ, не изобрѣтаетъ искусственныхъ способовъ Своего проявленія; и при всемъ томъ, какая глубина чувства и вмѣстѣ сколько неподражаемой нѣжности въ прощальной бесѣдѣ Спасителя со Своими учениками, въ Его попеченіи о Матери на крестѣ, въ обращеніи Его съ измѣнившимъ Ему Петромъ, по воскресеніи—въ свиданіи съ Маріею и Ѳомою!

Но любовь къ ближнимъ, какъ влеченіе къ общенію съ ними въ жизни, неотдѣлима въ своемъ проявленіи отъ правды; она примѣняется къ обстоятельствамъ и отношеніямъ жизни каждаго изъ нихъ; она не есть только слѣпое чувство симпатіи, вытекающее изъ тождества сущности духовной природы людей, но есть вмѣстѣ и чувство права и справедливости, разумно оцѣнивающее индивидуальныя особенности каждаго изъ нихъ, и потому 1) упорядочивающее общеніе съ ними и 2) не допускающее въ немъ никакой лжи и никакихъ пристрастій.

1) Она объемлетъ собою весь человѣческій родъ, не допускаетъ нравственнаго различія между природою іудея и язычника, обрѣзаннаго и необрѣзаннаго, раба и свободнаго; и однакоже она не обращается въ космополитизмъ и отвлеченную гуманность, въ отсутствіе чувства національности и индивидуальныхъ особенностей. Несмотря на то, что Израильскій народъ не пріемлетъ Спасителя своего, что „не славенъ Пророкъ въ отечествѣ своемъ“, истинный пророкъ не бѣжитъ тотчасъ изъ отечества за границу, чтобы оттуда бросать въ него грязью или спасать другой народъ [1]); но

[1]) Г В А. Никольскій („Правосл Собесѣдникъ“, май, 1904, въ статьѣ „Христіанство, патріотизмъ и война“, стр 770), не указывая на меня такъ передаетъ мою мысль: „Не смотря на то, что Израиль не принялъ своего Спасителя, что Божественный Учитель, какъ нѣкогда и Его святые пророки, оказался не славнымъ въ своемъ отечествѣ, Онъ, не какъ космополитъ, не бѣжитъ изъ него съ прещеніемъ, но съ терпѣніемъ переноситъ предразсудки и озлобленіе своего народа и все же *ему* (курсивъ автора) проповѣдуетъ прежде всѣхъ Евангеліе Своего царствія“ и т д Г В. А Никольскій видимо смягчаетъ мою, признаюсь, нѣсколько рѣзкую фразу. „не бѣжитъ тотчасъ изъ отечества за границу, чтобы оттуда бросать въ него грязью, или спасать другой народъ“. Этой или подобной мысли о бѣгствѣ отъ своего народа нѣтъ совсѣмъ и у Пальмера, котораго я имѣлъ, какъ выше сказано, въ виду при изображеніи нравственныхъ качествъ въ человѣческой природѣ Спасителя. Я внесъ ее, имѣя въ виду своихъ соотечественниковъ, якобы мучениковъ за правду, жившихъ послѣ крымской войны во время освобожденія

съ терпѣніемъ перенося предразсудки и ожесточеніе своего народа, проповѣдуетъ прежде всего ему Царствіе Божіе и для распространенія этого Царствія предпочитаетъ медленный, но естественный и согласный съ законами исторической правды путь постепеннаго перехода проповѣди отъ одного народа къ другому. И внутри самого Израильскаго народа не всѣ соплеменники Спасителя пользуются одинаковою степенью довѣрія съ Его стороны; не всякаго, кто приближается къ Нему, Онъ тотчасъ принимаетъ въ близкое общеніе съ Собою; но очень ясно отличаетъ тѣхъ, кто рѣшается соединить свою судьбу съ Его судьбою или сдѣлаться истиннымъ Его ученикомъ или ученицею, отъ народной массы, которая то притекаетъ къ Нему, то отдаляется отъ Него; поэтому и своими апостолами дѣлаетъ не всякаго ученика своего или слушателя и не всякому даетъ одинаковое полномочіе проповѣдывать Его царство, во имя Его крестить и вязать или разрѣшать грѣхи. Но и среди самыхъ избранныхъ учениковъ Его одни пользуются большимъ, другіе меньшимъ Его довѣріемъ и близостію (70 и 12 учениковъ и семейство Лазаря); и изъ ближайшихъ къ Нему только Петръ, Іаковъ и Іоаннъ пользуются преимущественнымъ Его довѣріемъ; наконецъ, и изъ этихъ трехъ учениковъ только одинъ удостоивается особенной Его любви. Такъ *suum cuique*,—

крестьянъ за границею (Бакунина, Герцена, кн Долгорукаго (Петра), Головина, кн. Кропоткина и т. п.). Такъ какъ до поступленія на ректорство и профессорство въ Дух. Академію, я самъ долго жилъ за границею и ясно видѣлъ и глубоко чувствовалъ всю низость и преступность этихъ эмигрантовъ, топтавшихъ передъ иноземцами въ грязь наше отечество, и тѣмъ якобы самоотверженно служившихъ ему по совѣсти и предъ Богомъ, то у меня невольно вырвалась эта фраза. Вѣдь эти господа, живя за границею и глумясь надъ отечествомъ, все-таки продолжали жить на его счетъ и только затрудняли мирно исполнять тѣ высокія и святыя намѣренія относительно блага нашего отечества, какими одушевленъ былъ приснопамятный Великій Государь Императоръ Александръ II

правда или, что то же: проявленіе различныхъ степеней и формъ въ самой любви, т.-е. въ самомъ общеніи съ ближними, соотвѣтствующихъ достоинству любящихъ лицъ, или же наоборотъ: любовь, неотдѣлимая отъ сознанія различныхъ индивидуальныхъ особенностей любимыхъ лицъ и соотвѣтственно съ симъ такъ-сказать группированіе ихъ въ Царствѣ Божіемъ составляетъ существенный элементъ нравственнаго настроенія Спасителя по отношенію къ людямъ.

Гдѣ же правда является въ частности въ формѣ положительнаго права, обычнаго или писаннаго закона, тамъ уваженіе къ этому закону, слѣдовательно и къ юридическимъ правамъ каждаго, составляетъ и для Спасителя долгъ, которому Онъ, не смотря на то или лучше именно потому, что Онъ Самъ сознаетъ Себя не только человѣкомъ, но и Господиномъ всѣхъ людей и всѣхъ законовъ въ мірѣ, повинуется безусловно, какъ гражданинъ общества человѣческаго, какъ членъ народа своего. Такъ: искавшихъ у Него суда по вопросу о наслѣдствѣ Онъ приглашаетъ обратиться къ тѣмъ лицамъ, которыя закономъ поставлены судіями въ этомъ дѣлѣ (Лук. 12, 14); исцѣленныхъ Имъ прокаженныхъ отсылаетъ къ священникамъ, которые закономъ обязаны освидѣтельствовать тѣхъ, кто послѣ заразительной болѣзни можетъ возвратиться въ общество (—17 14), вообще: Кесарю заповѣдуетъ воздавать то, что принадлежитъ Кесарю. Но и Богу Онъ и Самъ воздаетъ и другимъ заповѣдуетъ воздавать то, что Богу принадлежитъ,—исполняетъ всѣ не только ясныя предписанія Моисеева закона, но и тѣ обычаи Еврейскаго народа, которые не были противны откровенному законодательству. Такъ Онъ не только соблюдаетъ съ точностію всѣ требованія Моисеева закона относительно обрѣзанія, очищенія, жертвъ и омовенія, но и вмѣстѣ

со всѣми соплеменниками, слушавшими проповѣдь Іоанна Крестителя и спѣшившими креститься отъ него во Іорданѣ въ знакъ покаянія и вѣры въ наступающее всемірное царство Мессіи, и Онъ, Царь этого царства, пріемлетъ крещеніе отъ Іоанна, чтобы, если не за Себя, то за все человѣчество исполнить всякую правду. Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда Онъ повидимому отмѣняетъ нѣкоторыя постановленія Моисеева закона, производитъ въ немъ, выражаясь современнымъ языкомъ, реформы, Онъ не нарушаетъ законъ, а только возстановляетъ его смыслъ и силу, а вмѣстѣ съ этимъ возстановляетъ и защищаетъ права Бога и народа, попираемыя книжниками и фарисеями. Называя Себя Господиномъ и субботы, напримѣръ, Онъ не присвоиваетъ Себѣ того, что принадлежитъ Богу, а выражаетъ только то, что суббота есть предназначенный Богомъ день отдыха и покоя для трудящагося въ потѣ лица человѣка, есть символъ его примиренія съ Богомъ и людьми, слѣдовательно символъ его свободы и искупленія отъ всѣхъ золъ земной жизни,—и что лишая народъ этого благословенія Божія, даннаго ему въ субботѣ, фарисеи восхищаютъ себѣ право, которое не принадлежитъ имъ, и отнимаютъ его у народа, которому оно дано. Точно также и очищая храмъ отъ торговцевъ и мѣнялъ, Спаситель не ставитъ Себя на мѣсто Бога и не присвоиваетъ Себѣ Божественныхъ правъ, а защищаетъ права Бога и народа на приличіе и тишину въ Святилищѣ, безъ которыхъ невозможны общественная молитва и благоговѣйное жертвоприношеніе. Праву же Божественному удовлетворяетъ Онъ и всею своею земною жизнію, неся на Себѣ ничѣмъ незаслуженныя скорби и страданія, особенно умирая смертію грѣшника; ибо Богъ, какъ Творецъ, Законодатель и Промыслитель человѣка, имѣетъ право на безусловное, свободное пови-

новеніе Его волѣ и на наказаніе плоти, попирающей Его законъ, смертію этой плоти; ставъ по милосердію къ падшему человѣчеству во главѣ его, Спаситель долженъ былъ испить всю чашу страданій этого человѣчества, чтобы ни одна іота Божественнаго права не осталась неисполненною.

2) Что касается въ частности до справедливости и еще частнѣе: до правдивости въ отношеніи къ ближнимъ, то свидѣтельство Апостола, что „не было лести во устахъ Его“ (1 Петр. 2, 22), подтверждается всѣми рѣчами и всѣмъ поведеніемъ Спасителя въ отношеніи къ ученикамъ Его и ко всему народу; ни предъ кѣмъ Онъ не скрываетъ и не умаляетъ истины, какъ бы ни горька была она для слушателей Его; призывая человѣчество въ Свое царство, Онъ не обѣщаетъ золотыхъ горъ на землѣ, но указываетъ прежде всего на внутреннее блаженство, неразрывно связанное съ измѣненіемъ злого направленія воли на доброе или съ покаяніемъ, и выставляетъ на видъ жертвы, которыя долженъ принести всякій, кто хочетъ вступить съ Нимъ въ дѣйствительное общеніе; и прежде чѣмъ кто-либо рѣшится послѣдовать за Нимъ, предлагаетъ ему подумать, готовъ ли и способенъ ли онъ къ этимъ жертвамъ. Тотъ же Спаситель, Который такъ любитъ и такъ ублажаетъ Своихъ ближайшихъ учениковъ, поколику въ нихъ проявляется желаніе слѣдовать за Нимъ, строго обличаетъ ихъ маловѣріе и другіе нравственные недостатки, какъ скоро они открываются; тотъ же Спаситель, Который плачетъ съ сестрами Лазаря по сочувствію къ нимъ, не благодаритъ за сочувствіе къ Себѣ женщинъ, плакавшихъ о Немъ, когда Онъ несъ крестъ на раменахъ Своихъ, но обращаетъ вниманіе на предстоящую имъ и ихъ потомству участь; желая всѣхъ грѣшниковъ привлечь въ Свое общеніе, не щадитъ

обличеній ни для вождей народныхъ, для фарисеевъ и саддукеевъ, ни для всего народа. Если Онъ однакоже обращается по преимуществу съ мытарями и грѣшниками и повидимому оставляетъ безъ вниманія считающихъ себя праведниками, то не по предубѣжденію противъ послѣднихъ и не по пристрастію къ первымъ, а потому, что эти чувствуютъ нужду во врачѣ, которой тѣ не хотятъ сознавать и потому остаются неспособными къ возрожденію; если Онъ произноситъ *горе* всѣмъ богатымъ, пресыщеннымъ, смѣющимся (Лук. 6, 24, 25), то не потому, чтобы ихъ богатство и радости сами по себѣ были предосудительны въ Его глазахъ, а потому, что отдавшись всецѣло чувственной и эгоистической жизни, они утратили всякую способность къ духовнымъ пріобрѣтеніямъ, къ радостямъ мирной совѣсти въ общеніи съ Богомъ, которое для нихъ не имѣетъ никакого значенія. Если Онъ поэтому вину своихъ соплеменниковъ ставитъ выше вины Содома и Гоморры, Тира, Сидона и Ниневіи, и если напротивъ малѣйшее служеніе любви, оказанное самому малому въ Его царствѣ (Мтѳ. 10, 12), Онъ обѣщаетъ не оставить безъ награды, то не есть ли все это выраженіе самой чистой справедливости? Самая притча о работникахъ въ виноградникахъ (Мтѳ. 20 гл.), получившихъ одинаковую награду несмотря на то, что одни работали съ ранняго утра, а другіе призваны были уже въ одиннадцатый часъ дня, притча, въ которой любовь и правда повидимому не мирятся между собою, выражаетъ однакоже идею самой строгой справедливости, которая цѣнитъ не количество и продолжительность работы, не зависѣвшія отъ работниковъ, а готовность къ работѣ, вѣрность въ ней, послушаніе Божественному зову,— все равно—много или мало оказалось времени для этой работы.

Такъ, съ какой бы стороны мы ни стали разсматривать земную жизнь Спасителя міра, во всѣхъ проявленіяхъ своихъ она является образцомъ нравственнаго добра, и именно того добра, которое и съ формальной и съ реальной стороны составляетъ наивысшее удовлетвореніе нравственной потребности человѣческой природы: поэтому-то личность Спасителя міра вождѣленна и безконечно дорога всѣмъ, въ комъ не совсѣмъ еще изгладились истинно-человѣческія черты, которыя вмѣстѣ суть черты и образа Божія; отъ того-то никакія усилія критики, лишенной нравственнаго чувства, не въ состояніи ослабить неотразимое впечатлѣніе свѣта и жизни, которое образъ Спасителя міра производитъ на отдѣльныхъ людей и вообще на человѣчество.

52. Благодать. Значеніе сего слова вообще и въ частности, какъ предмета нравственнаго богословія.

Славянское слово *благодать*, благой даръ, греческое χάρις, латинское *gratia*, еврейское *генъ*, съ суффиксомъ *гени* и *гесетъ*, получило въ христіанскомъ ученіи значеніе, какого оно не имѣло въ языческой древности.

Греческое χάρις и латинское gratia выражали въ древности и доселѣ въ греко-романскомъ мірѣ выражаютъ два понятія: во-первыхъ, понятіе о свойствахъ предметовъ, возбуждающихъ въ созерцателѣ этихъ предметовъ извѣстныя чувствованія; во-вторыхъ, понятіе о чувствованіяхъ или душевныхъ состояніяхъ, возбуждаемыхъ этими предметами. Къ свойствамъ предметовъ, обозначаемыхъ словами: χάρις, gratia, относятся *красота*, прелесть, вообще то, что нравится эстетическому чувству во всякой вещи, особенно же въ одушевленныхъ и изъ нихъ преимущественно въ разумныхъ существахъ, въ ихъ наружности, рѣчи, движе-

ніяхъ и въ нравственномъ поведеніи. Къ душевнымъ состояніямъ или чувствованіямъ, возбуждаемымъ эстетическими и нравственными качествами или явленіями предметовъ, относится то, что выражается словами: *сочувствіе*, *благоволеніе*, *благорасположенность*, и частнѣе: съ одной стороны — *милость*, *милосердіе*, *благотворительность*, съ другой: *благодарность* и *благоугожденіе*.

Въ греческомъ и латинскомъ переводахъ Ветхаго Завѣта словами: χάρις и gratia часто переводилось еврейское: *генъ* или *гени*, которое имѣетъ также два значенія: во-первыхъ, значеніе внутренняго настроенія извѣстнаго лица, именно его *благорасположенности*, *благоволенія*, *милости*; въ такомъ смыслѣ говорится о разныхъ ветхозавѣтныхъ лицахъ, напр., Ноѣ, Іосифѣ, Есѳири, что они обрѣли благодать предъ Богомъ или предъ людьми, и обо всемъ народѣ еврейскомъ, что Богъ даетъ ему благодать въ глазахъ, напр., египтянъ (Исх. 3, 21, 11, 3, 12, 36); во-вторыхъ, значеніе *изящества*, *красоты*; въ такомъ смыслѣ слово *гени* примѣняется къ женской красотѣ (Притч. 31, 30, хотя 70-тъ перевели здѣсь слово *генъ*, не словомъ χάρις, а словомъ κάλλος), къ сернѣ (прекрасной, по греч. πῶλος σὼν χαρίτων), къ драгоцѣнному камню (по греческ. μιαδὸς χαρίτων Притч. 5, 19. 17, 8).

Генъ не всегда впрочемъ у переводчиковъ Библіи означаетъ то же, что χάρις и gratia; иногда оно переводится словами: ἔλεος и misericordia (Быт. 19, 19; Числ. 11, 15), которымъ въ еврейскомъ языкѣ наиболѣе соотвѣтствуетъ и чрезъ которыя наичаще и переводится слово: *гесетъ*; и какъ *гесетъ*, означающее преимущественно ἔλεος, misericordia замѣняетъ собою иногда *генъ*, означающее χάρις и gratia, такъ и словами: χάρις и gratia переводится иногда не только гесетъ, означающее *милость*, ἔλεος, *misericordia*, но и другія еврейскія выраженія, означаю-

щія то οἰκτιρμός, misericordia, т. е. милосердіе (Быт. 43, 14), то εὐδοκία. benevolentia, т. е. благоволеніе, благорасположенность (Притч. 19, 33. 12, 2) [1]).

Короче: обозначая иногда пзящество, красоту въ вещахъ и лицахъ, слово *благодать* въ Ветхомъ Завѣтѣ примѣнялось преимущественно къ внутреннему настроенію разумныхъ существъ относительно другихъ лицъ и къ свойствамъ самого Бога въ Его отношеніи къ людямъ и означало *благоволеніе*, *милость*, *милосердіе*.

Въ Новомъ Завѣтѣ слово χάρις, *благодать*, никогда не примѣняется къ безличнымъ существамъ или къ ихъ красотѣ; рѣдко примѣняется къ людямъ и то только въ смыслѣ *благодарности* (напр. благодарю Бога: χάριν ἔχω τῷ Θεῷ 2. Тим. 1, 3); обыкновенно же приписывается Богу, и притомъ въ двоякомъ смыслѣ: или въ смыслѣ *Божественнаго свойства* въ отношеніи къ людямъ, или въ смыслѣ такой *Божественной силы*, которая даруется душѣ человѣческой и совершаетъ въ ней свойственныя себѣ дѣйствія [2]).

Какъ свойство Божіе въ отношеніи къ людямъ, χάρις употребляется: а) въ привѣтствіи архангела Пресвятой Дѣвѣ Маріи: „ты обрѣла благодать у Бога“ (εὗρες χάριν παρα τῷ Θεῷ. Лук. 1, 30), гдѣ благодать, въ смыслѣ благоволенія, приписывается Богу въ Его отношеніи къ пресвятой Дѣвѣ; б) въ привѣтствіяхъ св. ап. Павла христіанамъ въ началѣ многихъ изъ его посланій, привѣтствіяхъ, которыми онъ желаетъ христіанамъ отъ Бога *благодати, милости* и *мира*, гдѣ благодать уже потому, что она сопоставляется съ милостію и миромъ, можетъ означать только благоволительное отношеніе Бога къ людямъ, или что то же, проявленіе Его свой-

[1]) См. Trommii concordantia graeca, tom. II, подъ словомъ χάρις

[2]) Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ оно одинъ разъ употребляется и въ Ветхомъ Завѣтѣ, о чемъ ниже.

ства по отношенію къ нимъ; в) въ тѣхъ изреченіяхъ св. ап. Павла, гдѣ онъ благодать, какъ свойственную Богу отъ вѣчности, сопоставляетъ то съ *предопредѣленіемъ*: „Богъ спасъ насъ и призвалъ званіемъ святымъ по своему предопредѣленію (πρόθεσιν, Св. Синодъ перевелъ: по изволенію) *и благодати*, данной намъ во Христѣ Іисусѣ прежде вѣковыхъ временъ“ (2 Тим. 1, 9); то *съ благоволеніемъ*: „по благоволенію воли своей, въ похвалу славы благодати своей, Богъ облагодатствовалъ насъ въ Возлюбленномъ, избравъ насъ въ Немъ прежде созданія міра“ (Ефес. 1, 5—13); то *съ человѣколюбіемъ*: „явилась благодать и человѣколюбіе Спасителя нашего Бога“ (Тит. 3, 4); во всѣхъ этихъ изреченіяхъ слово: благодать указываетъ на свойственное Богу, внутреннее расположеніе, сродное съ Его благоволеніемъ, милостію, человѣколюбіемъ, которыя Онъ явилъ людямъ въ дѣлѣ ихъ спасенія.

Такое значеніе слова: *благодать* естественно дало поводъ иностраннымъ богословамъ, при опредѣленіи Божескихъ свойствъ, включать въ число этихъ свойствъ и благодать и пытаться указать ей опредѣленное мѣсто между другими Божественными свойствами.

Не вдаваясь въ разборъ этихъ попытокъ, мы съ своей стороны замѣтимъ, что если *благость и милосердіе* Божіе, какъ виды Его любви къ тварямъ, могутъ называться *свойствами* Божіими, то не видится никакого основанія исключать и благодать изъ числа этихъ свойствъ. Любовь Божія проявляется какъ *благость* по отношенію ко всѣмъ тварямъ вообще: какъ благодать же, благоволеніе она проявляется только по отношенію къ падшему человѣчеству; и если *милосердіе* Божіе направляется къ тому, чтобы уничтожить бѣдствія и страданія *всякой твари*, порожденныя грѣхомъ человѣка, то Его *благодать* направляется къ тому, чтобы

уничтожить на землѣ корень или источникъ этихъ бѣдствій и страданій, *грѣхъ, чрезъ искупленіе.*

Можно, конечно, спрашивать — мыслима ли благодать, какъ *вѣчное* свойство Божіе, коль скоро она относится къ совершившемуся *во времени* паденію человѣка? На это отвѣчаетъ само слово Божіе, когда учитъ, что благоволеніе Божіе (εὐδοκία) о падшемъ человѣчествѣ, или что то же, въ настоящемъ случаѣ, Его благодать были дѣйственны въ Богѣ прежде всѣхъ вѣкъ, какъ Его предопредѣленіе, вслѣдствіе предвѣдѣнія, объ искупленіи. „Кого Онъ", говоритъ св. Апостолъ, „предузналъ, тѣмъ и предопредѣлилъ быть подобными образу Сына Своего, а кого Онъ предопредѣлилъ, тѣхъ и призвалъ; а кого призвалъ, тѣхъ и оправдалъ; а кого оправдалъ, тѣхъ и прославилъ" (Римл. 8, 29. 30). „Благодать", по ученію того же св. апостола, „дана намъ въ Іисусѣ Христѣ прежде вѣковыхъ временъ (πρὸ χρόνων αἰωνίων, 2, Тим. 1, 9). Богъ избралъ насъ въ Іисусѣ Христѣ прежде созданія міра, предопредѣливъ усыновить насъ Себѣ чрезъ Іисуса Христа, по благоволенію воли Своей, въ похвалу благодати Своей" (Ефес. 1, 4, 5, 6). *Вѣчное* предвѣдѣніе, избраніе и предопредѣленіе относительно имѣющаго пасть человѣчества не мыслимы безъ дѣйствія въ Богѣ Его вѣчнаго же благоволенія или благодати относительно того же человѣчества.

Въ смыслѣ свойства Божія благодать можетъ быть мыслима, какъ видъ любви Божіей, именно любви къ падшему человѣчеству, являющейся въ самомъ правосудіи Божіемъ по отношенію къ этому человѣчеству, или въ Божественной правдѣ. Божественная правда относительно падшаго человѣка открылась въ удаленіи Бога отъ человѣка и преданіи его земнымъ страданіямъ и смерти; но растворяемая благодатію, она со-

хранила въ немъ слѣды образа Божія, слѣдовательно способность къ возстанію; направляла судьбы человѣчества и путемъ общаго промышленія о немъ и чрезъ избраніе, законодательство и вообще исторію еврейскаго народа, къ сознанію человѣчествомъ его бѣдственнаго состоянія въ удаленіи отъ Бога и тѣмъ приготовляла человѣчество къ возстанію отъ паденія; обѣтованіемъ же о Сѣмени жены и другими пророчествами о Мессіи давала возможность дѣйствительнаго спасенія на землѣ всѣмъ вѣровавшимъ въ пришествіе Спасителя. Очевиднѣйшее же явленіе благодати, какъ любви Божіей къ падшему человѣчеству, соединенной съ божественнымъ правосудіемъ, представляетъ собою самъ Мессія, Богочеловѣкъ—эта свободная безконечной цѣны жертва правдѣ Божіей за грѣхи всего человѣчества, сдѣлавшаяся для него источникомъ новой, истинно-доброй, блаженной жизни.

Благодать, какъ взаимодѣйствіе любви и правды Божіей въ отношеніи къ падшему человѣку, можно сказать поэтому, *есть сущность, душа божественнаго Откровенія и всего домостроительства спасенія*, точно такъ же, какъ любовь и правда составляютъ свойства Божіи относительно разумно-свободныхъ существъ вообще. „Богъ облагодатствовалъ насъ въ Возлюбленномъ, открывъ намъ (въ Немъ) тайну своей воли по своему благоволенію, которое Онъ прежде положилъ въ Немъ, въ устроеніе полноты временъ, дабы все небесное и земное соединить подъ главою Христомъ“ (Ефес. 1, 7—10). Во Христѣ „явилась“ именно „благодать Божія спасительная для всѣхъ человѣковъ“ (Тит. 2, 11. 3, 4). „Чрезъ Него произошла благодать и истина“ (Іоан. 1, 17): истина, какъ полное законченное откровеніе божественной мысли о мірѣ и падшемъ человѣкѣ; благодать, какъ наивысшее явленіе божественной любви и

правды въ отношеніи къ свободно-падшимъ людямъ, открывшее имъ возможность свободнаго возстанія къ истинно-доброй и блаженной жизни. Благодать Божія во Христѣ есть поэтому „благодать самого Господа нашего Іисуса Христа“ (2 Кор. 8, 9) или еще точнѣе: *самъ Христосъ и есть эта благодать или очистилище наше* (ἱλαστήριον Римл. 3, 25. Въ переводѣ Св. Синода: жертва умилостивленія).

Итакъ, на основаніи слова Божія въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ, можно понимать слово: *благодать* въ смыслѣ любви Божіей по отношенію къ падшему человѣчеству, т.-е. какъ любовь Божію, являющуюся въ правдѣ Божіей, въ дѣлѣ искупленія человѣчества.

Какъ *сила Божія*, даруемая отдѣльнымъ людямъ и совершающая въ ихъ душахъ свойственныя ей дѣйствія, благодать Божія разумѣется изъ Ветхаго Завѣта въ единственномъ мѣстѣ, встрѣчающемся въ 12 гл. пророка Захарія, гдѣ оно читается такъ: „и будетъ въ тотъ день.... на домъ Давида и на жителей Іерусалима изолью *духъ благодати* и умиленія (πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ) и воззрятъ на Него, котораго пронзили, и будутъ рыдать о Немъ, какъ рыдаютъ объ единородномъ сынѣ, и скорбѣть, какъ скорбятъ о первенцѣ“ (Захар. 12, 10). Здѣсь духу благодати приписывается такое дѣйствіе въ людяхъ, вслѣдствіе котораго въ нихъ возникаетъ извѣстная перемѣна ихъ внутренняго расположенія. Въ Новомъ Завѣтѣ такихъ мѣстъ, въ которыхъ благодать понимается, какъ сила дѣйствующая въ людяхъ, много, независимо отъ тѣхъ изреченій, въ которыхъ буквально говорится не о благодати, а о Св. Духѣ, Его вдуновеніи, ниспосланіи и сошествіи на учениковъ Спасителя, Его изліяніи въ сердца людей и дѣйствіи въ нихъ. Такъ самъ Спаситель, при чрезвычайномъ явленіи Своемъ св. ап. Павлу, послѣ троекратной его молитвы объ

избавленіи его отъ искушеній, сказалъ: „довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается въ немощи“. Св. апостолъ понялъ благодать именно какъ силу Божію, живущую и дѣйствующую въ немъ. „Я“, говоритъ онъ, „гораздо охотнѣе буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мнѣ сила Христова“ (2 Кор. 12, 8. 9). „Благодатію Божіею“, говоритъ онъ о себѣ въ другомъ мѣстѣ, „есмь то, что есмь; и благодать Его во мнѣ не была тщетна, но я болѣе всѣхъ ихъ потрудился, не я, впрочемъ, а благодать Божія, которая со мною“ (1 Кор. 15, 10). Объ этой-то благодати св. ап. Павелъ болѣе другихъ апостоловъ говоритъ въ своихъ посланіяхъ, какъ о такой силѣ, которая „дѣйствуетъ въ человѣкѣ могущественно“ (Кол. 1, 29), „можетъ въ человѣкѣ сдѣлать несравненно больше всего, чего онъ проситъ и о чемъ помышляетъ“ (Ефес. 3, 20).

И эта сила, по ученію св. апостола Павла, даруется человѣку независимо ни отъ какихъ съ его стороны усилій или заслугъ: она есть *даръ Божій* чистый; „не отъ дѣлъ, чтобы никто не хвалился“ (Ефес. 2, 8, 9); получить ее, значитъ по Апостолу, получить *даръ* (Римл. 3, 24); *даромъ* и *по благодати* у него синонимическія выраженія: „если по благодати, говоритъ онъ, то не по дѣламъ; иначе благодать не была бы уже благодатію. А еслибы по дѣламъ, то это уже не благодать; иначе дѣло не есть уже дѣло“ (Римл. 11, 6) [1]).

---

[1]) Какъ иногда смутно представляется значеніе слова: благодать даже въ богословской литературѣ, образчикъ этого можно видѣть напр. въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ (1900 г., іюнь—книжка первая, стр 685): „Недоставало *благодати* (въ Римской Имперіи передъ пришествіемъ Спасителя); *ея* (? т.-е. благодати) *милость* (мой курсивъ) пришла какъ освѣжающая роса для міра, истощеннаго грабежами, жестокостями и взятками“.—Итакъ благодать и милость сопоставляются какъ два неоднозначащія понятія! Милость благодати: что это можетъ означать?!

Предоставляя догматическому богословію, излагающему ученіе о Богѣ и Его свойствахъ, подробное изложеніе ученія о благодати, какъ о свойствѣ Божіемъ по отношенію къ падшему человѣчеству, нравственное богословіе обязано объяснить понятіе о благодати какъ силѣ, даруемой человѣку и дѣйствующей въ его душѣ независимо ни отъ какихъ съ его стороны заслугъ или усилій, и въ этомъ смыслѣ относящейся къ объективному спасенію человѣка. Эта обязанность неизбѣжна для нравственнаго богословія по двумъ причинамъ: во-первыхъ, потому, что догматическое богословіе, говоря объ усвоеніи совершеннаго Спасителемъ искупленія роду человѣческому, не входитъ въ объясненіе самаго процесса этого усвоенія, предоставляя это столь существенное въ богословіи и вмѣстѣ самое трудное дѣло нравственному богословію [1]); во-вторыхъ, потому, что недостатокъ въ разъясненіи этого процесса, въ которомъ сила Божія является дѣйствующею нераздѣльно съ силами человѣческими, отражается и на самомъ догматическомъ ученіи о благодати и возбуждаетъ нѣкоторыя недоумѣнія, не рѣшивъ которыхъ мы не можемъ говорить о началѣ *христіанской* жизни человѣка.

53. Двоякаго рода недоумѣнія, возбуждаемыя догматическимъ ученіемъ о благодати, какъ о спасительной силѣ.

Всякая сила познается только по ея дѣйствіямъ или обнаруженіямъ; а если эта сила должна отвнѣ проникнуть въ какой-либо предметъ и произвести въ немъ свойственныя ей дѣйствія, то она отчасти познается и по тѣмъ путямъ или пріемамъ, какими она проникаетъ или вводится въ этотъ предметъ. Такъ и благодать,

---

[1]) Напр. догм. богословіе преосв Филарета, т. II § 230.

какъ сила Божія, дѣйствующая въ человѣкѣ, можетъ быть лишь настолько доступна знанію и богословско-научному изложенію, насколько доступны христіанскому наблюденію или указаны ему откровеніемъ какъ ея дѣйствія въ человѣкѣ, такъ и тѣ орудія или средства, чрезъ которыя она сообщается человѣку. И въ томъ и другомъ отношеніи, т.-е. въ отношеніи дѣйствій, которыя благодать совершаетъ въ душѣ человѣческой и въ отношеніи средствъ, которыми она сообщается человѣку, догматическое ученіе недостаточно опредѣлительно и возбуждаетъ нѣкоторые вопросы, необходимо требующіе рѣшенія.

54. Ученіе догматическаго богословія о дѣйствіяхъ, совершаемыхъ благодатію въ душѣ человѣка.

Прежде всего должно замѣтить, что православныя системы догматическаго богословія, изъясняя ученіе о благодати, имѣютъ въ виду частію пелагіанскія, частію протестантскія заблужденія, изъ которыхъ первыя отрицаютъ необходимость благодати, какъ особой въ душѣ человѣческой дѣйствующей божественной силы, послѣднія даютъ столь великое значеніе этому дѣйствію, что или совсѣмъ отрицаютъ, или слишкомъ ограничиваютъ участіе свободы человѣка въ дѣлѣ его спасенія; имѣя въ виду эти заблужденія, православныя догматическія системы естественно направляютъ изложеніе ученія о благодати на то, чтобы доказать необходимость совмѣстнаго нераздѣльнаго дѣйствія какъ благодати, такъ и свободы въ дѣлѣ спасенія. Доказывая же это положеніе, системы не имѣютъ никакого интереса въ разграниченіи дѣйствій этихъ двухъ силъ, долженствующихъ совмѣстно и нераздѣльно проявляться въ душѣ человѣческой, и потому или излагаютъ эти дѣйствія въ общихъ, мало

опредѣленныхъ выраженіяхъ, не дающихъ никакого основанія для упомянутаго разграниченія, или же, когда вдаются въ болѣе подробное изложеніе этихъ совмѣстныхъ дѣйствій свободы и благодати, допускаютъ такія выраженія, которыя заставляютъ недоумѣвать: возможно ли приписать извѣстное дѣйствіе благодати Божіей, какъ скоро оно свойственно только человѣческой душѣ, и наоборотъ. Къ системамъ перваго рода относятся догматическія богословія преосв. Филарета (черниг.) и Макарія, къ системамъ второго рода — догматическое богословіе преосв. Антонія.

Изъ сихъ трехъ системъ догматическаго богословія система *преосв. Филарета* излагаетъ ученіе о благодати наименѣе опредѣленно.

Понимая благодать, какъ *силу Св. Духа*, дѣйствовавшую въ ветхозавѣтныхъ праведникахъ (т. 2, § 219), въ особенномъ изобиліи изліянную на новозавѣтную Церковь (§ 223) и дѣйствующую въ ея членахъ въ силу искупительной смерти Сына Божія, преосв. Филаретъ признаетъ ея *дѣйствіе само въ себѣ единымъ и всецѣлымъ*, какъ единъ и нераздѣленъ самъ въ себѣ Св. Духъ; основанія же раздѣленія дѣйствій благодати видитъ не въ самой благодати, а въ свойствахъ и состояніяхъ души грѣшнаго человѣка. Онъ упоминаетъ, правда, мимоходомъ о трехъ видахъ благодати: *начинающей*, *продолжающей* и *совершающей* дѣло спасенія человѣка (§ 229), перечисляетъ даже нѣкоторыя изъ наименованій, какія Св. Писаніе прилагаетъ къ дѣйствіямъ благодати, каковы: *возрожденіе*, *помазаніе*, *просвѣщеніе*, *призываніе* (§ 230), но не объясняетъ ни того, въ чемъ собственно состоитъ участіе благодати и участіе самого человѣка въ дѣлѣ его спасенія, ни того, что онъ разумѣетъ подъ *началомъ* дѣйствія благодати, его *продолженіемъ* и *совершеніемъ*, ни, наконецъ, того,

что̀ означаютъ вышеисчисленныя имъ различныя наименованія дѣйствій благодати; объ этихъ наименованіяхъ онъ, впрочемъ, замѣчаетъ, что они суть переносныя, не собственныя и что каждымъ изъ нихъ въ отдѣльности въ Св. Писаніи выражается *не одно*, а *два или три частнѣйшихъ дѣйствія*,—замѣчаетъ опять, *не опредѣляя*, какія именно частнѣйшія дѣйствія и почему обозначаются сими наименованіями.

Предоставляя такія объясненія нравственному богословію (230), преосв. Филаретъ всѣ дѣйствія спасающей благодати называетъ однимъ словомъ: *освященіе* и разумѣетъ подъ нимъ „постепенное ослабленіе наслѣдственной порчи въ человѣкѣ и постепенное оживотвореніе человѣка жизнію Божіею: *два дѣйствія*, говоритъ онъ, которыя совершаются во внутренней природѣ человѣка нераздѣльно, составляютъ *единое дѣйствіе* возсозданія въ человѣкѣ новаго. духовнаго человѣка, дѣйствіе, совершающееся въ насъ вслѣдствіе заслугъ Искупителя—силою Духа Утѣшителя“ (§ 217).

Въ такомъ отвлеченномъ и притомъ мало опредѣленномъ ученіи о дѣйствіяхъ благодати, называемыхъ однимъ словомъ: освященіе, трудно усматривать какія-либо черты, указывающія на то, что̀ собственно принадлежитъ благодати въ дѣлѣ спасенія человѣка, въ отличіе отъ участія самого человѣка въ томъ же дѣлѣ. Эту трудность увеличиваетъ самъ преосв. Филаретъ слѣдующими тремя обстоятельствами. Во-первыхъ, тѣмъ, что дѣйствія самого человѣка при его спасеніи не характеризуетъ никакимъ другимъ понятіемъ, кромѣ понятія *содѣйствія*: „дѣйствіе *христіанина* при дѣйствіи въ немъ благодати“, говоритъ онъ, „состоитъ въ *содѣйствіи* благодати“ (§ 229). Во-вторыхъ, тѣмъ, что во всей системѣ догматическаго богословія онъ обнаруживаетъ отсутствіе болѣе или менѣе твердо установлен-

наго понятія о свободѣ человѣка: то говоритъ *о неприкосновенности* свободы въ падшемъ человѣкѣ (§ 231, стр. 193) и о томъ, что человѣкъ *самъ по себѣ содѣйствуетъ благодати,* то выражается такъ, что благодать, хотя и не ослабляетъ этой неприкосновенной свободы и не дѣйствуетъ на нее непреодолимо, но тѣмъ не менѣе *заставляетъ его быть содѣйствователемъ себѣ* (§ 229) и, слѣдовательно, дѣйствуетъ *принудительно*: безъ опредѣленнаго же понятія о силахъ падшаго человѣка, конечно, нельзя сказать что-либо опредѣленное и о дѣйствіяхъ благодати, совмѣстныхъ съ дѣйствіями этихъ силъ. Въ-третьихъ, особенно тѣмъ, что, говоря о дѣйствіяхъ благодати въ человѣкѣ, преосв. Филаретъ нигдѣ не различаетъ человѣка *естественнаго* отъ христіанина или отъ *вѣрующаго во Христа* человѣка; почему и весь отдѣлъ объ этомъ предметѣ заключаетъ такъ: „церковь православная продолжала сохранять и сохраняетъ древнее ученіе объ освященіи человѣка, какъ о благодатномъ измѣненіи разстроенной природы человѣческой, измѣненіи, совершающемся не безъ участія свободы человѣческой; она доселѣ учитъ, что точно такъ, какъ не довольно *для христіанина* одной вѣры безъ любви и добрыхъ дѣлъ, не можно спастись ему любовію и добрыми дѣлами безъ вѣры, привлекающей благодать Св. Духа“ (§ 233). Указать *возможность самой вѣры, а съ вѣрою и истинно добрыхъ дѣлъ*, слѣдовательно указать дѣйствія благодати въ человѣкѣ *не христіанинѣ*, дающія ему возможность вѣры и крещенія, и есть первый долгъ ученія о дѣйствіяхъ благодати. Система преосв. Филарета совсѣмъ не сознала этого долга [1]).

[1]) Читая очень симпатичную, глубоко продуманную и прочувствованную статью г Алексѣя Сосновскаго въ „Вѣрѣ и Церкви“ (1904 г., годъ VI, кн. 5, стр 707), подъ заглавіемъ: „Очерки религіознаго сознанія“, съ удивленіемъ встрѣчаю такую фразу: „Труднѣйшая богословская проблема объ отношеніи благодати къ свободѣ легко (!!) рѣшается внутрен-

Догматическое богословіе *преосв. Макарія* излагаетъ ученіе о благодати и ея дѣйствіяхъ нѣсколько раздѣльнѣе, чѣмъ богословіе преосв. Филарета; но и оно не даетъ ясныхъ указаній на характеръ этихъ дѣйствій, въ отличіе отъ дѣйствій самого человѣка.

Спасительную благодать система преосв. Макарія отличаетъ: во-первыхъ, отъ благодати *естественной* (жизнь, свобода, внѣшнее благосостояніе); во-вторыхъ, отъ благодати Бога, какъ Творца, дѣйствовавшей въ невинномъ человѣкѣ и доселѣ дѣйствующей въ ангелахъ; въ-третьихъ, отъ благодати Бога, какъ Спасителя, понимаемой какъ все великое дѣло искупленія; и въ-четвертыхъ, отъ чрезвычайныхъ дарованій, каковы: даръ проповѣданія слова Божія на разныхъ языкахъ, чудотвореній, пророчествъ. „Благодать, какъ предметъ догматическаго ученія, по преосв. Макарію, есть особенная сила, или особенное дѣйствіе Божіе, сообщаемая намъ ради заслугъ нашего Искупителя и совершающая наше освященіе, т.-е., съ одной стороны, очищающая насъ отъ грѣховъ, обновляющая и оправдывающая предъ Богомъ, а съ другой — утверждающая и возращающая насъ въ добродѣтели для жизни вѣчной“ (т. IV, § 183, стр. 7—8).

Въ этомъ опредѣленіи благодати заключается сущность всего, что въ системѣ пр. Макарія говорится о дѣйствіяхъ ея. Почему всѣ эти дѣйствія называются однимъ общимъ наименованіемъ: *освященіе*; почему подъ этимъ понятіемъ должны быть мыслимы, съ одной стороны, очищеніе отъ грѣховъ, обновленіе и оправданіе,

---

нимъ опытомъ *истинно вѣрующаго* христіанина. Кто напримѣръ приступаетъ съ *вѣрою и любовію* къ таинствамъ покаянія и причащенія“ и проч. Очевидно, автору никогда не приходило въ голову спросить себя: какъ человѣкъ становится истинно вѣрующимъ христіаниномъ, какъ въ немъ возникаетъ истинная вѣра и любовь? Вѣдь этимъ уже дано все *земное* спасеніе человѣка...

съ другой—утвержденіе и возращеніе въ добродѣтели; что, въ частности, надобно разумѣть подъ каждымъ изъ этихъ отдѣльныхъ дѣйствій благодати и какъ мыслить ихъ взаимное отношеніе между собою, система пр. Макарія не объясняетъ.

Направляя, въ частности, ученіе о необходимости благодати противъ пелагіанъ и полупелагіанъ, система пр. Макарія доказываетъ эту необходимость: для *вѣры* человѣка и для самаго *начала вѣры*, т.-е., по объясненію самой системы, для самаго *обращенія* грѣшника *къ вѣрѣ* Христовой; для *добродѣтели* по обращеніи,—и, наконецъ, *для пребыванія* его *въ вѣрѣ и добродѣтели* до конца жизни (§ 185). Но при этомъ изложеніи частнѣйшихъ случаевъ, когда является необходимость дѣйствія благодати, система не опредѣляетъ: въ чемъ же собственно состоятъ эти дѣйствія, какъ при обращеніи человѣка или при началѣ его вѣры, такъ и при самой вѣрѣ и добродѣтели по обращеніи?

Уже одно это отдѣленіе *вѣры* отъ *добродѣтели*, безъ объясненія понятія о той и другой и ихъ взаимныхъ отношеній, и пониманіе слова: *обращеніе* въ смыслѣ только *начала вѣры*, опять безъ объясненія этихъ выраженій, показываетъ, что и система пр. Макарія не считаетъ своимъ дѣломъ по возможности опредѣлить дѣйствія спасительной благодати въ душѣ естественнаго человѣка. Эта неопредѣленность нисколько не уменьшается тѣмъ обстоятельствомъ, что пр. Макарій съ особенною силою указываетъ на *непосредственность* дѣйствіи благодати, на ихъ *внутренность* и отличаетъ эту *непосредственную, внутреннюю* благодать отъ *посредственной, внѣшней*, подъ которою онъ разумѣетъ то слово Божіе. чудеса,—то только таинства (§ 183, т. IV, стр. 10; § 186, стр. 22, 23; т. IV, стр. 93: *оглавленіе* III члена, т. III, § 165); потому что оставляетъ вовсе

безъ объясненія: въ какихъ отношеніяхъ находятся между собою эти два вида благодати, т.-е. дѣйствуютъ ли они независимо одинъ отъ другого, или же ихъ дѣйствія взаимно обусловлены?

Догматическое богословіе *пр. Антонія* излагаетъ ученіе о дѣйствіяхъ благодати гораздо подробнѣе, чѣмъ предшествующія двѣ системы. Въ самомъ опредѣленіи понятія о благодати она указываетъ уже нѣкоторые виды ея дѣйствій. „Благодать есть", по словамъ пр. Антонія, „та особенная сила Божія, которая дѣло искупленія, совершенное Іисусомъ Христомъ вообще для всѣхъ, усвояетъ каждому человѣку, *зачиная*, *возвращая* и *сохраняя* въ немъ духовную христіанскую жизнь" (§ 217). Перечисляя затѣмъ всѣ виды дѣйствій благодати, она раздѣляетъ ихъ на три категоріи: на дѣйствія благодати, *начинающей* духовную жизнь, на дѣйствія благодати, *сохраняющей* и *возвращающей* эту жизнь или спасеніе, и на дѣйствія благодати, *совершающей* спасеніе.

Къ дѣйствіямъ благодати, *начинающей* духовную жизнь или дѣло спасенія, пр. Антоній относитъ слѣдующія 6 частныхъ дѣйствій: *призываніе* ко спасенію, *обращеніе*, *обновленіе или возрожденіе*, *оправданіе*, *освященіе* и *единеніе со Христомъ*. Изъ нихъ:

1) Подъ призываніемъ пр. Антоній разумѣетъ: *дарованіе* человѣку *познанія* его гибельнаго положенія и *чувства* нужды въ спасеніи; *указаніе на Іисуса Христа*, какъ на единственнаго Ходатая спасенія, и возбужденіе *къ вѣрѣ въ Него* (§ 224).

2) Находя человѣка послушнымъ и готовымъ повиноваться *внушенію* благодати, она, по словамъ пр. Антонія, *производитъ* въ немъ второе свое дѣйствіе — обращеніе, т.-е., по его же объясненію, *производитъ* въ немъ *вѣру* въ единственнаго Ходатая спасенія и *возбуждаетъ*

покаяніе, т.-е. сокрушеніе и печаль по Богѣ и совершенное *измѣненіе образа мыслей, чувствованій и дѣйствій* (§ 227).

3) Призвавши и обративши человѣка, продолжаетъ та же система, благодать Св. Духа *производитъ* въ немъ *обновленіе, возрожденіе, воскресеніе изъ мертвыхъ*. Приводя эти метафорическія выраженія Св. Писанія, система прямо не объясняетъ ихъ значенія; замѣчаетъ только, что этими дѣйствіями не творится новое и иное существо, а тому же самому человѣческому существу возвращается первобытное состояніе невинности и возстановляется образъ и подобіе Божіе въ человѣкѣ (§ 229). Но, переходя къ тремъ остальнымъ дѣйствіямъ начинающей благодати, она разсматриваетъ ихъ *не какъ отдѣльныя отъ возрожденія или обновленія или воскресенія, а какъ слѣдствія этихъ самыхъ дѣйствій*, или точнѣе: считаетъ дальнѣйшія дѣйствія благодати не прямо ея дѣйствіями, а *свойствами человѣка* возрожденнаго или обновленнаго или воскресшаго изъ мертвыхъ,—или, что опять то же самое.—человѣка въ состояніи невинности. Эти *свойства* суть:

4) *Оправданіе*, которымъ ради заслугъ Христа Спасителя не только снимается съ человѣка вмѣненіе и осужденіе за грѣхи—первородный и произвольный, но и самымъ дѣломъ изглаждаются и уничтожаются оные, и человѣкъ, облекаясь въ правду Іисуса Христа, дѣлается невиннымъ, чистымъ и правымъ предъ судомъ Божіимъ (§ 230).

Слѣдствіями или плодами сего оправданія,—поясняетъ система далѣе понятіе о самомъ оправданіи,—бываютъ *чрезвычайные дары*: примиреніе съ Богомъ и внутреннее умиротвореніе въ совѣсти, усыновленіе Богу или одушевленіе человѣка чувствомъ дерзновенія и упованія сыновняго и свобода отъ клятвы законныя, отъ власти діавола и отъ смерти (§ 231).

5) *Освященіе* есть изъятіе человѣка изъ круга людей естественныхъ, отчужденныхъ отъ жизни Божіей, сдѣланіе его угоднымъ Богу и уготованіе на дѣла благая.

6) *Единеніе со Іисусомъ Христомъ* есть таинственная жизнь возрожденнаго во Іисусѣ Христѣ, жизнь не своею жизнію, но уже Его жизнію.

Вотъ всѣ дѣйствія начинающей благодати по системѣ преосвященнаго Антонія.

Къ дѣйствіямъ благодати, *сохраняющей и возращающей* духовную жизнь, относятся, по той же системѣ, тоже слѣдующія шесть: 1) просвѣщеніе ума познаніемъ таинъ Слова Божія; 2) укрѣпленіе воли въ добродѣтели и въ любви христіанской; 3) исполненіе сердца упованіемъ и утѣшеніемъ во внутреннихъ скорбяхъ и искушеніяхъ и во внѣшнихъ лишеніяхъ и огорченіяхъ; 4) внушеніе уму благихъ мыслей и исполненіе сердца добрыми чувствованіями и желаніями; 5) помощь въ преодолѣніи препятствій къ добродѣтели и въ дѣланіи всѣхъ вообще благихъ дѣлъ; 6) возстановленіе отъ паденій и исцѣленіе язвъ душевныхъ и болѣзней тѣлесныхъ.

Дѣйствія благодати, *совершающей* духовную жизнь, состоятъ въ возведеніи человѣка отъ силы въ силу, къ окончательному совершенству, которое, впрочемъ, по замѣчанію этой системы, не есть достояніе настоящей жизни.

55. Указаніе независимыхъ отъ воли человѣка дѣйствій спасающей благодати, на основаніи ученія догматическаго богословія пр. Антонія объ этихъ дѣйствіяхъ.

Ученіе пр. Антонія о дѣйствіяхъ благодати заслуживаетъ особеннаго вниманія и подробнаго разбора.

Онъ одинъ изъ современныхъ намъ богослововъ іерарховъ подробно излагаетъ то важнѣйшее въ систематическомъ богословіи ученіе, которое у западныхъ богослововъ излагается подъ рубрикою: *ordo salutis*—порядокъ спасенія, и затрогиваетъ всѣ моменты этого порядка, не исключая и вопроса о предвѣдѣніи и предопредѣленіи спасенія, изложенныхъ имъ въ другомъ отдѣлѣ его системы (§§ 152, 159, 137; ср. §§ 156 и 157). Но онъ же своимъ ученіемъ о дѣйствіяхъ благодати заставляетъ болѣе объяснить ихъ какъ относительно ихъ видовъ или, такъ-сказать, количества ихъ, такъ и относительно внутренняго смысла или пониманія ихъ.

Если сосчитать всѣ отдѣльные виды дѣйствій благодати, какъ они изложены въ системѣ преосв. Антонія, то ихъ оказывается не менѣе 13-ти, разсматриваемыхъ имъ подъ тремя главными видами благодати: начинающей, возращающей и совершающей духовную жизнь человѣка; изъ нихъ 6 относятся къ дѣйствіямъ начинающей благодати, 6 къ дѣйствіямъ возращающей спасеніе благодати и одно къ дѣйствіямъ совершающей. Частнѣйшее подраздѣленіе нѣкоторыхъ изъ этихъ 13-ти видовъ мы пока не принимаемъ во вниманіе.

Дѣленіе дѣйствій благодати по тремъ ея главнымъ видамъ: начинающей, возращающей и совершающей спасеніе человѣка, какъ основанное на формальныхъ понятіяхъ: начала, возрастанія и совершенства спасенія, само по себѣ, очевидно, не даетъ никакой характеристики дѣйствій благодати; оно указываетъ только на ту совершенно вѣрную истину, что спасеніе человѣка, поколику оно зависитъ не только отъ благодати, но и отъ самого человѣка, осуществляется не вдругъ, а постепенно, подвержено закону роста, свойственнаго и духовной жизни; но не указываетъ на самое содержа-

ніе дѣйствій благодати, на то, какія измѣненія, независимыя отъ воли человѣка, она производитъ въ человѣческой поврежденной природѣ. Эти измѣненія или характеристическія черты дѣйствія благодати указываются въ частныхъ видахъ дѣйствій благодати,—и притомъ не всѣхъ трехъ видовъ благодати, т.-е.: начинающей, возращающей и совершающей спасеніе, а только первыхъ двухъ. Ибо относительно дѣйствій совершающей спасеніе благодати пр. Антоній не перечисляетъ частныхъ видовъ ея дѣйствій, и указываетъ только вообще на веденіе ею человѣка отъ силы въ силу, отъ славы въ славу, къ окончательному совершенству; понятій силы, славы и совершенства онъ не разъясняетъ и повидимому не считаетъ возможнымъ разъяснять; онъ прямо учитъ, что сіе совершенство духовной жизни не есть достояніе настоящей жизни (§ 235). Да и едва ли нужно такое разъясненіе, потому что понятіе совершенства есть чисто формальное. такъ-сказать количественное, а не качественное понятіе. Такимъ образомъ намъ остается обратить вниманіе на тѣ 12 частныхъ видовъ дѣйствій благодати, которые относятся къ началу и возрастанію спасенія человѣка, изъ которыхъ первые 6 относятся къ дѣйствіямъ начинающей, а другіе 6 къ дѣйствіямъ возращающей благодати.

а) *Призываніе*. Первое дѣйствіе начинающей благодати пр. Антоній называетъ *призываніемъ*. Оно обнаруживается, по его ученію, въ томъ, что даетъ человѣку *знаніе* его грѣховнаго состоянія, даетъ ему далѣе—*чувство нужды во спасеніи*, *указываетъ* ему, въ-третьихъ, на единственнаго Ходатая спасенія и, наконецъ, *возбуждаетъ* къ вѣрѣ въ Него. Не входя пока въ подробное объясненіе понятія о вѣрѣ, мы уже съ перваго раза можемъ усмотрѣть, что дѣйствія призывающей благодати

относятся собственно ко всѣмъ тремъ основнымъ проявленіямъ или сторонамъ человѣческаго духа: къ его знанію или сознанію, къ чувству и стремленію или возбужденію, и притомъ каждый изъ этихъ актовъ внутренней жизни человѣка въ призываніи направляется на два объекта этой жизни. Знаніе или сознаніе въ призываніи относится, съ одной стороны, къ грѣховному состоянію человѣка, къ присущему ему нравственному злу, съ другой—ко Христу Спасителю не только какъ къ такому Лицу, въ которомъ воплощено нравственное добро, но и какъ къ единственному Ходатаю или Посреднику возстановленія въ человѣкѣ нравственнаго его состоянія. Но такъ какъ знаніе или сознаніе добра или зла въ себѣ самомъ или въ другомъ лицѣ невозможно безъ нравственнаго чувства или совѣсти, то призываніе, какъ выражается пр. Антоній, *даруетъ* призываемому и чувство. Именно, ему даруется чувство нужды въ спасеніи чрезъ Христа, а это значитъ, какъ я понимаю: съ одной стороны, чувство невыносимости того состоянія, въ какомъ находится призываемый, другими словами: чувство внутреннихъ нравственныхъ страданій или мученія совѣсти, съ другой—предчувствіе блаженства въ лицѣ Христа Спасителя, какъ въ воплощенномъ Добрѣ, которое Онъ, какъ Ходатай за людей, предлагаетъ призываемому вмѣстѣ съ приглашеніемъ его послѣдовать за Собою во всей земной жизни. Но такъ какъ и чувство въ человѣкѣ возможно не иначе, какъ подъ условіемъ живущаго въ немъ безсознательнаго стремленія или влеченія къ чему-либо, то призывающая благодать возбуждаетъ и нравственное стремленіе въ призываемомъ, стремленіе, во-первыхъ, порвать связь со всѣмъ зломъ, которое живетъ въ человѣкѣ и сознается имъ въ качествѣ господствующихъ въ немъ наклонностей или страстей, и

выйти изъ невыносимаго состоянія мученій совѣсти, во-вторыхъ, усвоить себѣ все то добро, которое предлагается ему въ лицѣ Христа Спасителя и то состояніе нравственнаго мира, которое Онъ обѣщаетъ своимъ послѣдователямъ. Такимъ образомъ, какъ я понимаю, и знанія и чувства, даруемыя призывающею благодатію, и стремленія, ею возбуждаемыя, имѣютъ своимъ содержаніемъ два предмета, изъ которыхъ одинъ безъ другого для грѣшнаго человѣка не существуетъ и одинъ безъ другого не доступенъ ни для его мысли, ни для его чувства, ни для его стремленія. Эти два предмета суть: зло и добро; зло, какъ оно живетъ въ человѣкѣ, и добро, какъ оно является во Христѣ Спасителѣ,—зло, какъ предметъ отвращенія, и стремленіе освободиться отъ него,—добро, какъ предметъ привлекательный, вожделѣнный, и стремленіе осуществить его въ жизни.

Если сознаніе зла въ себѣ и чувство мученія изъ-за него, отвращеніе къ нему и стремленіе освободиться отъ него мы назовемъ *покаяніемъ* человѣка, а сознаніе добра, какъ оно явилось въ лицѣ Христа Спасителя, предчувствіе блаженства, которое Онъ обѣщаетъ всѣмъ людямъ добра—послѣдователямъ Своимъ, и стремленіе или дѣйствительное влеченіе ко Христу назовемъ *вѣрою*, то дѣйствій призывающей благодати, по ученію пр. Антонія, будетъ собственно только *два*: покаяніе и вѣра, или точнѣе *одно дѣйствіе*, имѣющее только два направленія—отрицательное и положительное: отрицательное, поколику относится ко злу, какъ оно живетъ въ человѣкѣ и должно быть уничтожено въ немъ, и положительное, поколику относится къ добру, какъ оно явилось въ лицѣ Христа Спасителя и должно быть осуществлено въ жизни человѣка. *Покаяніе*, очевидно, *немыслимо безъ вѣры, равно какъ и вѣра безъ покаянія.*

Вотъ почему и по ученію пространнаго Катихизиса отъ кающагося требуется „сокрушеніе о грѣхахъ, намѣреніе исправить свою жизнь, вѣра во Христа и надежда на Его милосердіе“ [1]), равно какъ и вѣра, по ученію того же Катихизиса, хотя начинается въ мысляхъ (т.-е. въ сознаніи), но принадлежитъ преимущественно сердцу [2]) и не мыслима безъ слова Божія о спасеніи, т.-е. безъ чувства и сознанія нужды въ этомъ спасеніи, слѣдовательно и безъ покаянія [3]).

Итакъ, *покаяніе и вѣра*,—вотъ два, взаимно нераздѣльныя между собою дѣйствія, возникающія въ человѣкѣ подъ вліяніемъ призывающей благодати.

б) *Обращеніе.* За призываніемъ, по ученію пр. Антонія, слѣдуетъ второе дѣйствіе начинающей благодати: *обращеніе.* „Находя человѣка“, говоритъ онъ, „послушнымъ и готовымъ повиноваться внушенію призывающей благодати, она (начинающая благодать) производитъ въ немъ второе свое дѣйствіе: обращеніе, т.-е.“, поясняетъ пр. Антоній, „*производитъ въ немъ вѣру* въ единственнаго Ходатая спасенія, и *возбуждаетъ покаяніе*, т.-е., опять поясняетъ онъ же, сокрушеніе и печаль по Бозѣ и совершенное измѣненіе образа мыслей, чувствованій и дѣйствій“.

Такимъ образомъ, по ученію пр. Антонія, и призываніе, съ одной стороны, даетъ человѣку познать свое гибельное состояніе во грѣхѣ и почувствовать нужду въ спасеніи, т.-е. возбуждаетъ покаяніе, съ другой—указываетъ на Іисуса Христа, какъ на единственнаго Ходатая спасенія и возбуждаетъ къ вѣрѣ въ Него,—и обращеніе производитъ въ немъ вѣру и возбуждаетъ покаяніе. Такое изложеніе ученія, въ сущности

---

[1]) О покаяніи на вопросъ: „что требуется отъ кающагося?“

[2]) На вопросъ: „какое различіе между знаніемъ и вѣрою?“

[3]) На вопросъ: „что значитъ вѣровать въ Бога?“

здраваго и основательнаго, страдаетъ формальною неточностію и потому возбуждаетъ нѣсколько недоумѣній.

Во-первыхъ, если *призываніе* и *обращеніе* производятъ въ естественномъ человѣкѣ одно и то же, т.-е. вѣру и покаяніе: то чѣмъ же оба эти дѣйствія отличаются одно отъ другого? Не тѣмъ же, конечно, что призываніе, по ученію пр. Антонія, *покаяніе даетъ или производитъ*, ибо *даетъ* знанія и чувства, составляющія покаяніе, а *къ вѣрѣ возбуждаетъ*,—тогда какъ обращеніе наоборотъ *вѣру производитъ*, а къ *покаянію возбуждаетъ*; слова: возбуждать, давать, производить у пр. Антонія очевидно употребляются, какъ синонимическія; а съ этимъ вмѣстѣ и два дѣйствія благодати — призываніе и обращеніе,—хотя и считаются двумя, на самомъ же дѣлѣ ничѣмъ не разграничиваются между собою.

Во-вторыхъ, если и покаяніе и вѣра *возбуждаются*, *производятся*, *даются* человѣку благодатію въ призываніи и обращеніи его, то что же остается на долю самого человѣка въ актѣ его обращенія ко Христу? Богословіе пр. Антонія, правда, говоритъ о послушаніи и готовности естественнаго человѣка повиноваться внушенію призывающей благодати, какъ объ условіи, подъ которымъ обращающая благодать производитъ вѣру и покаяніе въ человѣкѣ и совершаетъ его обращеніе. Но въ чемъ же можетъ проявиться это послушаніе и повиновеніе, коль скоро все обращеніе человѣка состоитъ въ покаяніи и вѣрѣ, а покаяніе и вѣра суть даръ двойной, такъ сказать, благодати: и призывающей и обращающей. Въ другихъ мѣстахъ своего догматическаго богословія, пр. Антоній гораздо болѣе, чѣмъ пр. Филаретъ, колеблется въ понятіи о свободѣ естественнаго человѣка; есть мѣста, гдѣ онъ такъ выражается объ

этой свободѣ [1]), какъ бы ея совсѣмъ не было въ естественномъ человѣкѣ, и если въ ученіяхъ о дѣйствіи благодати призывающей и обращающей упоминаетъ какъ бы мимоходомъ о послушаніи и повиновеніи естественнаго человѣка, то только для того, чтобы вопреки кальвинистскому ученію сохранить хотя тѣнь участія свободы человѣка въ дѣлѣ его земного спасенія.

Наконецъ: точно ли покаяніе и вѣра суть только *даръ* благодати, коль скоро все Св. Писаніе ничего столь настоятельно не требуетъ отъ самого человѣка для его спасенія, какъ именно покаянія и вѣры его въ Евангеліе? И это требованіе тѣмъ понятнѣе для насъ, что мы не въ состояніи мыслить: какъ Божественная сила, сила Св. Духа можетъ въ грѣшномъ человѣкѣ и за самого человѣка, съ одной стороны, сознавать и чувствовать зло, сознаніе котораго и отвращеніе отъ котораго со стороны самого человѣка должно составлять его собственный актъ покаянія, съ другой — вѣровать въ то, во что вѣровать можетъ и долженъ только самъ человѣкъ, а не Богъ—объектъ этой вѣры?

Итакъ дѣйствія призывающей и обращающей благодати, какъ они излагаются въ системѣ пр. Антонія, во-первыхъ, недостаточно отличаются одни отъ другихъ; во-вторыхъ, несовмѣстимы повидимому съ православнымъ ученіемъ объ участіи свободы естественнаго человѣка въ дѣлѣ его спасенія, и, наконецъ, не могутъ быть приписываемы самой благодати въ томъ видѣ, въ какомъ это дѣлаетъ пр. Антоній. Всѣ эти три пункта мы и должны имѣть въ виду при изложеніи ученія о дѣйствіяхъ благодати въ призываніи и обращеніи человѣка.

---

[1]) Въ § 147 говорится, что естественный человѣкъ „*совершенно неспособенъ* къ доброй дѣятельности“, что онъ „*весь*—одна неисцѣльная язва“, а въ § 191,— что онъ „*не можетъ* даже желать лучшаго“.

(Правосл. Испов.).

в) *Возрожденіе или начало христіанской жизни.* Непосредственно за обращеніемъ слѣдуетъ, по ученію пр. Антонія, новое дѣйствіе благодати, относительно котораго уже не можетъ быть никакого сомнѣнія: чему слѣдуетъ приписать его — свободѣ или благодати? Это дѣйствіе есть *возрожденіе*, иначе называемое воскресеніемъ или обновленіемъ. Никто самъ себя не рождаетъ и никто изъ мертвыхъ людей самъ себя не воскрешаетъ. Впрочемъ, эти метафорическія выраженія, заимствованныя изъ Св. Писанія, отнюдь не означаютъ собою какихъ-либо конкретныхъ явленій благодати во внутренней жизни человѣка: они указываютъ только на начало, на возрожденіе или на возобновленіе жизни вообще, отнюдь не характеризуя чѣмъ-либо самую эту жизнь и не указывая на какое-либо ея содержаніе. Такія черты жизни возрожденнаго или указаніе на такое содержаніе этой жизни мы находимъ у пр. Антонія не въ метафорическихъ выраженіяхъ возрожденія или воскресенія, а въ тѣхъ свойствахъ, которыя онъ приписываетъ возрожденному человѣку и которыя, по его же изложенію, хотя и составляютъ какъ будто дальнѣйшія, послѣ возрожденія, дѣйствія благодати, на самомъ же дѣлѣ не только не могутъ быть отдѣлены отъ возрожденія, но и, какъ свойства возрожденнаго, составляютъ единственное содержаніе самаго возрожденія. Эти дѣйствія благодати или, что̀ то же по пр. Антонію, свойства возрожденнаго человѣка суть: *оправданіе*, *освященіе* и *единеніе со Христомъ*. Въ этихъ дѣйствіяхъ съ перваго раза можно усматривать ясный смыслъ, хотя и не всѣ они одинаково могутъ относиться къ дѣйствіямъ благодати,— и притомъ именно къ благодати, только начинающей спасеніе.

Оправданіе, понимаемое пр. Антоніемъ не только какъ внѣшнее, такъ сказать, снятіе съ человѣка осу-

жденія за грѣхи произвольные и первородный и объявленіе его невиннымъ и чистымъ предъ судомъ Божіимъ, но и какъ возникшее въ душѣ человѣка, дѣйствительно сознаваемое имъ умиротвореніе совѣсти, какъ одушевленіе человѣка чувствомъ усыновленія Богу, сыновняго дерзновенія къ Нему и упованія на Него, и въ то же время, какъ чувство свободы отъ страха внѣшнихъ— временныхъ и вѣчныхъ — мученій (§§ 230 и 231), словомъ: не только какъ внѣшнее оправданіе предъ судомъ Божіимъ, но и какъ дѣйствительное чувство мира и блаженства, — такъ понимаемое оправданіе человѣка грѣшнаго, безъ всякихъ заслугъ съ его стороны можетъ быть, какъ я понимаю, только чудеснымъ дѣйствіемъ благодати, которое такъ же невозможно для силъ грѣшнаго человѣка, какъ для мертваго невозможно воскресеніе безъ Божественной силы. Поелику же такое измѣненіе въ состояніи совѣсти возрожденнаго человѣка вполнѣ соотвѣтствуетъ ея состоянію внѣ христіанства, то оправданіе, какъ особое дѣйствіе Божественной благодати на чувство человѣка, является цѣлесообразнымъ и вполнѣ понятнымъ моментомъ спасенія.

То же должно сказать и объ *освященіи*, коль скоро подъ этимъ актомъ разумѣется не то только, что человѣкъ, какъ учитъ пр. Антоній, изъемлется изъ круга людей естественныхъ и посвящается и дѣлается угоднымъ Богу (все это — дѣйствія освященія, касающіяся не внутренняго состоянія спасаемаго человѣка, а отношеній Бога къ нему), а главнымъ образомъ то, что въ освященіи человѣкъ *получаетъ силы*, которыхъ ему не доставало для дѣйствительной побѣды надъ живущимъ въ душѣ его грѣхомъ и для полнаго осуществленія добра или, какъ выражается пр. Антоній, согласно съ Словомъ Божіимъ, — что въ освященіи человѣкъ „уготовляется на дѣла благая“ (§ 232). Оживить въ себѣ

нравственное влеченіе, ослабленное свободно созданными противонравственными наклонностями, дать ему силу или энергію, достаточную не только для борьбы со зломъ, но и для полной побѣды надъ нимъ и для осуществленія въ себѣ добра, естественному человѣку опять такъ же невозможно, какъ невозможно никому родить себя. А такъ какъ дарованіе такой силы добра вполнѣ опять отвѣчаетъ состоянію нравственной потребности въ естественномъ человѣкѣ, то и освященіе, какъ особое дѣйствіе благодати, является, подобно оправданію, и необходимымъ и понятнымъ моментомъ спасенія человѣка.

Такимъ образомъ, *оправданіе и освященіе* человѣка, какъ *два дѣйствія* благодати, изъ которыхъ одно имѣетъ отношеніе къ нравственному чувству человѣка, другое — къ нравственному влеченію, и то и другое — вмѣстѣ съ влеченіемъ и чувствомъ — и къ сознанію или уму человѣка, составляютъ въ сущности одно такъ же нераздѣльное дѣйствіе благодати, какъ нераздѣльны въ человѣкѣ проявленія его ума, чувства и воли, — и понятыя въ этой нераздѣльности ихъ, могутъ быть названы и дѣйствительно называются *однимъ словомъ*: *возрожденіе*, или *обновленіе*, или *воскресеніе*, подобно тому, какъ *вѣра и покаяніе*, возбуждаемыя дѣйствіемъ призывающей благодати, составляютъ въ сущности одно дѣйствіе самого человѣка и могутъ быть названы *однимъ словомъ*: *обращеніе*.

Что же касается, наконецъ, до третьяго свойства, которое пр. Антоній приписываетъ возрожденному, до его тѣснѣйшаго, таинственнаго единенія со Христомъ, то, во-первыхъ, это единеніе, какъ можно догадываться изъ самаго понятія о немъ (единеніе предполагаетъ существованіе *двухъ* или многихъ объектовъ, которые становятся между собою въ отношеніе единенія), не

можетъ быть *свойствомъ* человѣка; оно есть его—*поведеніе* въ отношеніи ко Христу подъ вліяніемъ благодати, *воображеніе* въ себѣ Христа, какъ выражается св. апостолъ (Гал. 4, 19), т.-е. образованіе въ себѣ тѣхъ же нравственныхъ качествъ духа, какія являются въ человѣческой природѣ Іисуса Христа, и чрезъ то воспроизведеніе въ себѣ той же жизни, какою жилъ и Спаситель міра на землѣ (Гал. 2, 20), — и въ этомъ отношеніи духовное тѣснѣйшее единеніе съ Нимъ. Во-вторыхъ, такое единеніе относится не только къ дѣйствіямъ начинающей благодати, но и возвращающей и совершающей спасеніе человѣка; начинаясь съ перваго момента призыванія человѣка къ вѣрѣ во Христа и проявляясь въ различныхъ степеняхъ чрезъ весь процессъ духовнаго возрожденія и совершенствованія человѣка, оно завершается только послѣ всеобщаго воскресенія и суда, когда будетъ Богъ *всяческая во всѣхъ* (1 Коринѳ. 15, 28).

Посему изъ всѣхъ дѣйствій благодати, начинающей духовную жизнь, къ этому *началу* должно отнести, въ строгомъ смыслѣ слова, только *два дѣйствія благодати*: 1) *призываніе*, которому со стороны человѣка должны соотвѣтствовать *вѣра и покаяніе*, или однимъ словомъ: *обращеніе*; 2) *оправданіе* и *освященіе* или однимъ словомъ: *возрожденіе*. Эти дѣйствія и должно объяснить нравственное Богословіе [1]).

---

[1]) Обстоятельное изслѣдованіе г. А Катанскаго, „ученіе о благодати Божіей въ твореніяхъ древнихъ св отцевъ и учителей Церкви до бл. Августина“ (см. нѣсколько словъ къ читателямъ pro domo sua), къ величайшему моему удовлетворенію, вполнѣ подтверждаетъ сдѣланные мною, опредѣленные выводы изъ неясныхъ и сбивчивыхъ выраженій нашихъ догматическихъ учебниковъ и системъ о томъ, какъ слѣдуетъ представлять участіе благодати въ дѣлѣ личнаго спасенія человѣка. Самое краткое рѣшеніе этого вопроса, какъ плодъ изученія названныхъ отцевъ и учителей по этому пункту, находится на предпослѣдней страницѣ (329-й) указаннаго изслѣдованія въ такомъ выраженіи:

г) *Возрастаніе духовной жизни въ возрожденномъ.* Дѣйствія благодати, сохраняющей и возращающей духовную жизнь, какъ они перечислены въ системѣ пр. Антонія, по роду своему ничѣмъ не отличаются отъ тѣхъ, которыя указаны имъ въ призываніи; ибо всѣ они состоятъ или 1) въ просвѣщеніи ума, т.-е. во внушеніи ему благихъ мыслей въ противоположность злымъ грѣховнымъ помысламъ, свойственнымъ и возрожденному, доколѣ онъ не воспользуется вполнѣ дарованною ему въ возрожденіи силою добра; или 2) въ исполненіи сердца благими чувствованіями въ виду внутреннихъ мученій и внѣшнихъ бѣдствій, неизбѣжныхъ и въ возрожденномъ вслѣдствіе его борьбы съ грѣхомъ въ себѣ и въ мірѣ; или 3) въ укрѣпленіи воли въ борьбѣ ея съ живущими и послѣ возрожденія въ природѣ человѣка грѣховными привычками и наклонностями. Какихъ-либо особыхъ дѣйствій благодати, которыя бы не относились къ этимъ тремъ силамъ и вмѣстѣ не совпадали бы съ дѣйствіями призывающей благодати, система пр. Антонія не указываетъ. Но ихъ и быть не можетъ; ибо, кромѣ тѣхъ силъ, которыя имѣлъ естественный человѣкъ при призываніи его и возрожденіи благодатію, и кромѣ тѣхъ благъ, которыя дарованы ему во Христѣ этими, такъ-сказать, основными дѣйствіями благодати, нѣтъ въ земной жизни христіанина другихъ силъ и другихъ благъ.

„Не поровну, не на половину дѣйствуетъ благодать и самъ человѣкъ, а благодати нужно приписать большее, почти все, по крайней мѣрѣ, двѣ трети всего дѣла спасенія, и притомъ такъ, что благодать никогда, *кромѣ самаго начала спасенія и отчасти момента крещенія и муропомазанія*, не дѣйствуетъ одна безъ насъ“. Слѣдовательно, и по ученію святыхъ отцевъ древнѣйшей Церкви, благодать одна, безъ человѣка, дѣйствуетъ въ трехъ моментахъ его спасенія: въ самомъ началѣ, потомъ въ Крещеніи и Муропомазаніи. Читатель моихъ лекцій можетъ ниже найти подробное указаніе именно этихъ моментовъ дѣйствія *одной* благодати, на которые впервые я позволилъ себѣ указать опредѣленно.

Все отличіе продолженія духовной жизни, зачатой въ возрожденіи, отъ этого начала ея можетъ состоять только въ степеняхъ, съ одной стороны, удаленія возрожденнаго отъ присущаго ему еще зла и, съ другой— утвержденія въ добрѣ,—въ степеняхъ, но не въ качествѣ этого добра и зла; поэтому и отличіе дѣйствій благодати возращающей отъ дѣйствій начинающей благодати можетъ быть только, такъ-сказать, количественное, а не качественное, формальное, а не предметное. Поэтому и долгъ науки нравственнаго Богословія, по изложеніи начала духовной жизни въ человѣкѣ подъ вліяніемъ спасающей благодати, состоитъ далѣе въ томъ, чтобы опредѣлить *условія* и *признаки* возрастанія *той же жизни* до ея возможнаго на землѣ совершенства.

Но прежде, чѣмъ приступить къ изложенію начала и совершенствованія духовной жизни въ человѣкѣ подъ вліяніемъ спасающей благодати, обратимся къ ученію догматическаго Богословія о средствахъ или орудіяхъ, чрезъ которыя благодать начинаетъ въ немъ и совершенствуетъ его новую, истинно добрую христіанскую жизнь.

56. Догматическое ученіе о средствахъ, которыми сообщается благодать и его неудовлетворительность.

Ученіе системъ догматическаго Богословія о средствахъ, которыми сообщается благодать, еще менѣе опредѣлительно, чѣмъ ученіе ихъ о дѣйствіяхъ благодати.

Общая, наичаще повторяемая мысль всѣхъ трехъ системъ догматическаго Богословія по этому вопросу, та, что спасительная благодать сообщается каждому отдѣльному человѣку *чрезъ таинства* Церкви.

Излагая планъ ученія о Богѣ—Освятителѣ чело-

вѣка, *пр. Филаретъ* раздѣляетъ это ученіе на двѣ части: на ученіе о самомъ освященіи Богомъ человѣка, и на ученіе о видимыхъ средствахъ освященія, которыми признаются: таинства и Церковь (§ 217); и, переходя къ ученію о Таинствахъ, хотя и замѣчаетъ, что благодать Св. Духа дѣйствуетъ на человѣка незримо и внутренно,—но все же видимыми средствами этого дѣйствія и притомъ указанными волею Вышняго называетъ таинства (§ 234) и, кромѣ этихъ средствъ, не указываетъ и не разсматриваетъ никакихъ другихъ.

То же самое повторяется и въ системѣ *пр. Макарія*. „Для того, чтобы мы могли усвоить себѣ заслуги нашего Спасителя и дѣйствительно освятились", говоритъ преосв. Макарій (т. III, § 165, п. 4), „Онъ основалъ на землѣ благодатное царство Свое, Церковь, чрезъ которую сообщаетъ намъ благодать Духа Святаго, какъ силу, освящающую насъ, и учредилъ въ Церкви Таинства, *чрезъ которыя сообщается намъ благодать* Св. Духа".

Правда, упоминая о принятыхъ въ богословскомъ ученіи подраздѣленіяхъ освящающей или спасительной благодати, между прочимъ, на *внѣшнюю*, поколику она дѣйствуетъ на человѣка *чрезъ внѣшнія средства, каковы: слово Божіе, проповѣдь Евангелія, чудеса*, и на *внутреннюю*, поколику она дѣйствуетъ *непосредственно* въ самомъ человѣкѣ, истребляя въ немъ грѣхъ, просвѣщая разумъ, возбуждая и направляя его волю къ добру" (т. IV, § 183, стр. 10), преосв. Макарій, повидимому, допускаетъ другія средства спасительной благодати, кромѣ таинствъ, каковыя и указываются имъ въ словѣ Божіемъ или Откровеніи вообще; а указывая необходимость благодати для вѣры человѣка и для самаго начала вѣры противъ полупелагіанъ, онъ говоритъ, что „кромѣ внѣшней проповѣди Евангелія, безъ которой

невозможно увѣровать въ Господа Іисуса, *необходимо еще внутреннее содѣйствіе Божіе*, которое бы *предварительно* отверзло сердце невѣрующаго къ принятію и уразумѣнію проповѣди и, такимъ образомъ, послужило къ самому началу и зарожденію въ немъ вѣры" (т. IV, § 187, стр. 30), и тѣмъ указываетъ повидимому на то, что благодать дѣйствуетъ на человѣка уже безъ всякихъ посредствъ; но не останавливается въ своей системѣ нигдѣ ни на разъясненіи другихъ, кромѣ таинствъ, средствъ къ сообщенію благодати, ни на ученіи о непосредственномъ ея вліяніи на невѣрующаго человѣка; напротивъ, говоря о таинствахъ, какъ о средствахъ сообщающихъ благодать, онъ подъ этою благодатію разумѣетъ вездѣ ту одну освящающую благодать, которая составляетъ предметъ догматическаго ученія и, какъ такая, отличается и отъ естественныхъ силъ человѣка, и отъ слова Божія, и отъ чудесъ (т. IV, стр. 93, оглавленіе члена III).

Догматическое богословіе *преосв. Антонія*, такъ подробно указывавшее на дѣйствія благодати; раздѣльнѣе другихъ системъ говоритъ и объ орудіяхъ ея. Правда, и оно, посвящая особый § (237) ученію объ орудіяхъ, чрезъ которыя сообщается благодать, говоритъ только о таинствахъ, и предлагая ученіе о церкви (§ 247), не видитъ въ ней никакихъ другихъ средствъ къ сообщенію благодати, кромѣ таинствъ; тѣмъ не менѣе, при изложеніи способовъ, которыми дѣйствуетъ на невѣрующаго одинъ изъ видовъ спасающей, частнѣе—*начинающей благодати*, именно *призывающая* благодать (§ 225), ясно учитъ, что кромѣ таинствъ есть много и другихъ посредствъ, по крайней мѣрѣ, для призывающей къ спасенію благодати. Такихъ способовъ призыванія преосв. Антоній насчитываетъ *четыре*, изъ которыхъ *два* онъ называетъ обыкновенными или *общими*, простирающи-

мися на всѣхъ людей, а другіе *два* — особенными или *частными*.

Къ *общимъ* способамъ призывающей благодати относятся, по его ученію, во-первыхъ, видимая природа и голосъ совѣсти, слѣдовательно внѣшняя природа или міръ и внутренняя природа самого человѣка или его душа; этими способами, по ученію преосв. Антонія, весьма многіе призваны къ *вѣрѣ Христовой*, какъ объ этомъ (будто бы?) свидѣтельствуетъ даже исторія; во-вторыхъ, откровенное слово Божіе, которое, по ученію преосв. Антонія, такъ же доступно *всякому* человѣку, какъ видимая природа, и совѣсть человѣка; такъ что нѣтъ страны, гдѣ бы не было сѣяно сѣмя слова Божія.

Къ *частнымъ* способамъ относятся: во-первыхъ, способъ *непосредственный*, когда или самъ Богъ непосредственно является людямъ, какъ напр. Адаму, Аврааму, св. апостолу Павлу, или когда совершается нѣкоторое внутреннее, таинственное прикосновеніе къ душѣ человѣка, которое у пророка называется „глаголомъ въ сердцѣ“ (Осіи 2, 14, гдѣ Богъ говоритъ такъ о своемъ народѣ, какъ о невѣрной женѣ своей: „посему вотъ Я увлеку ее (отъ языческихъ боговъ), приведу ее въ пустыню и буду говорить къ сердцу ея“) и о которомъ самъ Господь говоритъ въ Апокалипсисѣ: „се стою при дверяхъ и толку“ (Апок. 3, 20); во-вторыхъ, способъ *посредственный*,—призываніе черезъ чудеса и знаменія, чрезъ людей, чрезъ особенное устройство обстоятельствъ (§ 225).

57. Недоумѣнія, возбуждаемыя этимъ ученіемъ.

Такимъ образомъ, спасающая благодать, въ одномъ изъ видовъ своихъ дѣйствій—въ призываніи, дѣйствуетъ *во всѣхъ безъ изъятія людяхъ* и чрезъ внѣшнюю при-

роду и чрезъ совѣсть и чрезъ откровенное слово Божіе, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ и на нѣкоторыхъ изъ людей, то безъ всякихъ посредствъ, то чрезъ явленія самого Бога, то чрезъ другихъ людей, то чрезъ обстоятельства жизни. Оставляя безъ вниманія неправильность раздѣленія всѣхъ этихъ способовъ дѣйствія призывающей благодати на всеобщіе и частные, изъ которыхъ всеобщіе (откровенное слово Божіе) оказываются отнюдь не всеобщими на землѣ, также неправильность подраздѣленія частныхъ способовъ на непосредственные и посредственные, изъ которыхъ нѣкоторые непосредственные (чрезъ *внѣшнія явленія* самого Бога) отнюдь не могутъ относиться къ одной категоріи съ таинственнымъ прикосновеніемъ благодати къ душѣ человѣка, оставляя это въ сторонѣ, мы видимъ, что призывающая благодать, по ученію преосв. Антонія, не только разлита, такъ-сказать, во всемъ мірѣ Божіемъ: и въ природѣ внѣшней и въ природѣ самого человѣка и въ обстоятельствахъ жизни, но и, что особенно замѣчательно, *отождествляется съ духовною природою человѣка,* ибо проявляясь въ совѣсти и чрезъ совѣсть, она отнюдь не отличается отъ нея, не есть какая-либо сила, *отличная отъ ней и дѣйствующая на нее.* Преосв. Антоній, отличая дѣйствія благодати чрезъ совѣсть отъ дѣйствій благодати чрезъ таинственное, внутреннее соприкосновеніе ея съ душею человѣка, явно *считаетъ совѣсть, а съ нею и разумъ и нравственное чувство благодатію* или, что то же, *отождествляетъ* благодать съ *душею человѣка.*

А если такъ, то, *во-первыхъ,* какъ же согласить способы проявленія призывающей благодати съ тѣмъ понятіемъ о благодати, которое даютъ о ней системы догматическаго богословія? И преосв. Антоній и преосв. Макарій, опредѣляя понятіе о спасительной, слѣдова-

тельно, и о призывающей благодати, очень отчетливо отличаютъ ее, какъ *особенную силу Божію* отъ такъ-называемой *естественной* благодати, подъ которою разумѣютъ, между прочимъ, духовную природу человѣка со всѣми ея дарами (Мак. т. IV, § 183. Ант. § 217 подъ с. 7). Что-нибудь одно: или благодать есть то же, что силы человѣка и внѣшняя природа, и въ такомъ случаѣ незачѣмъ опредѣлять ее, какъ особенную силу Божію, отличную отъ силъ человѣческихъ и внѣшнихъ даровъ Божіихъ; а съ этимъ нельзя уже и доказывать *необходимость* этой особенной силы противъ пелагіанъ и полупелагіанъ. Или же признавъ ее, какъ независимую отъ человѣка силу, дѣйствующую въ немъ въ силу заслугъ Искупителя міра, слѣдуетъ отличать ее отъ силъ естественнаго человѣка и стараться отыскать въ словѣ Божіемъ и ученіи церкви указанія на тѣ пути, чрезъ которые эта сила, по волѣ Божіей, вліяетъ на человѣка. Но и въ этомъ случаѣ не безопасно съ особою настойчивостію, какъ это дѣлаетъ догматическое богословіе, указывать на таинственность или непостижимость внутренняго прикосновенія благодати, какъ особенной силы Божіей, къ душѣ человѣка; примѣръ сектантовъ (меннонитовъ, баптистовъ, иллюминатовъ и др.) свидѣтельствуетъ, какъ этотъ путь легко ведетъ къ самообольщенію и къ отрицанію понятія о церкви, какъ о богоучрежденномъ видимомъ обществѣ, объ авторитетѣ ея при толкованіи Св. Писанія, о таинствахъ, какъ видимыхъ орудіяхъ невидимой благодати.

Во-вторыхъ, если силы человѣка, внѣшняя природа и разныя обстоятельства естественной жизни падшаго человѣка могутъ быть выраженіемъ благодати, призывающей его къ спасенію, то какъ согласить дѣйствія этихъ силъ и обстоятельствъ съ тѣми дѣйствіями, которыя производитъ въ человѣкѣ, по ученію преосв.

Антонія, призывающая благодать? Дѣйствія призывающей благодати, по его ученію, суть: *вѣра и покаяніе*, долженствующія предшествовать участію человѣка въ таинствѣ крещенія; вѣра притомъ именно во Христа, какъ единственнаго Ходатая за человѣка предъ Богомъ, и покаяніе, какъ сознаніе всей глубины зла, невозможное безъ сознанія величія и красоты добра, и какъ рѣшимость отвергнуться своего зла и послѣдовать за добромъ, явленнымъ въ лицѣ Іисуса Христа; если *такая вѣра и такое покаяніе возможны для естественныхъ силъ человѣка независимо отъ божественнаго Откровенія*, то это Откровеніе, а съ нимъ и все домостроительство спасенія очевидно оказывается *не необходимымъ* для спасенія человѣка. Преосв. Антоній говоритъ, правда, что видимая природа и совѣсть призвали будто бы многихъ независимо отъ Откровенія къ вѣрѣ Христовой и что будто бы объ этомъ свидѣтельствуетъ даже и исторія; но въ его системѣ догматическаго богословія не приведено ни одно изъ подобныхъ невозможныхъ историческихъ свидѣтельствъ.

58. Намекъ на различные виды благодати въ Посланіи Восточныхъ Патріарховъ.

Если ученіе о благодати и ея дѣйствіяхъ, равно какъ и объ орудіяхъ ея, не довольно опредѣлительно въ системахъ догматическаго богословія, то это, по нашему мнѣнію, зависитъ только отъ того, что богословіе не обращаетъ вниманія на различные виды благодати, на которые указываетъ отчасти ученіе Посланія Восточныхъ Патріарховъ, отчасти исторія споровъ объ отношеніи свободы къ благодати, отчасти само Св. Писаніе.

Имѣя въ виду кальвинистское лжеученіе, по которому будто бы Богъ, по безусловной своей волѣ, отъ

вѣка предопредѣлилъ однихъ изъ людей къ вѣчному спасенію и славѣ, другихъ къ вѣчному осужденію, и вслѣдствіе того благодать свою сообщаетъ не всѣмъ, но только предопредѣленнымъ къ спасенію, Посланіе Восточныхъ Патріарховъ различаетъ благодать *предваряющую*, простирающуюся на *всѣхъ*, которую потому мы будемъ называть *всеобщею*, отъ благодати *особенной*, которой удостоиваются только желающіе *свободно* покоряться предваряющей благодати (Посл. В. П. членъ 3). Въ чемъ состоитъ дѣйствіе той и другой благодати по ученію Посланія?

Благодать *всеобщая*, или, какъ называетъ ее Посланіе, „предваряющая просвѣщаетъ всѣхъ, подобно свѣту, просвѣщающему ходящихъ во тьмѣ, споспѣшествуетъ ищущимъ ее, а не противящимся ей, требуетъ отъ нихъ любви Божіей, т.-е. благихъ дѣлъ, доставляетъ имъ познаніе божественной истины и учитъ ихъ сообразоваться съ нею, если они не противятся и дѣлаютъ добро угодное Богу, *дабы получить спасеніе*, не уничтожая свободной воли человѣка, но предоставляя ей повиноваться или не повиноваться ея дѣйствію“ (ibid.). Вотъ все, что Посланіе говоритъ о всеобщей благодати. Объ особенной же оно учитъ такъ: „благодать особенная, содѣйствуя, укрѣпляя и постоянно совершенствуя ихъ (желающихъ свободно покоряться предваряющей благодати) въ любви Божіей, т.-е. въ тѣхъ благихъ дѣлахъ, *которыхъ требуетъ отъ насъ Богъ и которыхъ требовала также предваряющая благодать, оправдываетъ ихъ* и дѣлаетъ предопредѣленными къ славѣ или спасенію (ibid). Подъ *оправданіемъ* Посланіе разумѣетъ то же, что спасеніе вообще, а подъ спасеніемъ то же, что возрожденіе, совершаемое надъ естественнымъ человѣкомъ въ таинствѣ крещенія (Чл. 13 и 16), т.-е. отпущеніе всѣхъ грѣховъ, какъ прароди-

тельскаго, такъ и произвольныхъ, освобожденіе отъ вѣчнаго наказанія и блаженное безсмертіе (Ч.г. 16 о дѣйствіяхъ въ таинствѣ крещенія).

Имѣя въ виду, что Посланіе нигдѣ не упоминаетъ и объ орудіяхъ, чрезъ которыя дѣйствуетъ благодать какъ всеобщая, такъ и особенная, мы не можемъ, конечно, сказать, чтобы и ученіе Посланія о благодати было вполнѣ ясно. Тѣмъ не менѣе оно представляетъ намекъ на различные виды благодати:

во-первыхъ, указываетъ на благодать, простирающуюся на всѣхъ людей безъ изъятія, просвѣщающую всѣхъ, подобно тому, какъ на всѣхъ людей простирается и всѣхъ освѣщаетъ матеріальный свѣтъ;

во-вторыхъ, отличаетъ *два вида благодати особенной*: одну, которая требуетъ хотя и того же, чего требовала и всеобщая благодать, но съ тою существенною разностію, что ея требованія въ примѣненіи не ко всѣмъ, а только къ нѣкоторымъ людямъ, являются требованіями не благодати, предваряющей только, а вмѣстѣ и самого Бога, голосъ котораго въ этомъ случаѣ очевидно отличается отъ требованій предваряющей или всеобщей благодати; „особенная благодать", говоритъ Посланіе, „содѣйствуетъ, укрѣпляетъ и постоянно совершенствуетъ въ тѣхъ благихъ дѣлахъ, которыхъ требуетъ отъ насъ (самъ) Богъ и которыхъ требовала *также* (слѣдовательно не самъ Богъ) предваряющая благодать"; и другую особенную благодать, которая не ограничивается требованіемъ отъ человѣка благихъ дѣлъ и содѣйствіемъ ему или укрѣпленіемъ и совершенствованіемъ его въ нихъ, но и *оправдываетъ* его и дѣлаетъ предопредѣленнымъ къ славѣ и спасенію. Другими словами—въ ученіи Посланія содержится намекъ на благодать всеобщую, дѣйствующую во всѣхъ людяхъ безъ изъятія; и на два вида благодати особенной,—

одной, которая *возбуждаетъ* людей къ добру совмѣстно съ предваряющею благодатію, но отъ имени самого Бога,--другой, которая *оправдываетъ* слѣдующихъ этому возбужденію.

Кромѣ отличенія этихъ *трехъ видовъ* благодати, въ Посланіи Восточныхъ Патріарховъ заключается намекъ и на взаимную связь дѣйствій всѣхъ этихъ видовъ благодати: особенная благодать, *возбуждающая*, даруется только тѣмъ, которые повинуются *предваряющей* благодати, а особенная благодать, *оправдывающая*, оправдываетъ только тѣхъ, которые подчиняются вліянію какъ благодати предваряющей всеобщей, такъ и благодати особенной возбуждающей.

59. Благодать всеобщая или промыслительная и ея дѣйствія.

Не довольно ясное указаніе Посланія Восточныхъ Патріарховъ на три вида благодати дѣлается для насъ болѣе яснымъ, если мы обратимся къ исторіи вопроса объ отношеніи между свободою и благодатію и къ самому слову Божію.

Пелагіане подъ благодатію Божіею разумѣли не особенную силу Божію въ человѣкѣ, отличную отъ силъ самого человѣка и даруемую во І. Христѣ или чрезъ Откровеніе вообще, а собственную природу человѣка, неотдѣлимую отъ существа человѣка, именно пелагіане разумѣли *его свободу*, по существу своему неотдѣлимую отъ нравственнаго чувства и совѣсти, а полупелагіане—lex naturae, *сѣмена добра*, поколику они лежали въ совѣсти и разумѣ человѣка, и заблужденіе ихъ не въ томъ состояло, чтобы это ученіе о лучшихъ силахъ человѣка, какъ о благодати Божіей, было противно православному ученію. Этого ни блаж. Августинъ,

побѣдоносно боровшійся противъ пелагіанъ, ни соборъ Карѳагенскій, осудившій ихъ, ни Аравсійскій, осудившій полупелагіанство, ни наши системы догматическаго богословія отнюдь не называли и не называютъ заблужденіемъ [1]). Заблужденіе состояло въ томъ, что лжеучители или отвергали *благодать, какъ особенную силу Божію*, дѣйствующую въ человѣкѣ, какъ это дѣлали пелагіане, или всеобщей благодати, совпадающей съ естественными силами человѣка, приписывали нѣкоторыя изъ такихъ дѣйствій, какія свойственны только особенной силѣ Божіей, даруемой чрезъ Откровеніе, какъ это дѣлали полупелагіане, когда всеобщей благодати приписывали силу производить *вѣру во Христа и покаяніе*. И эти-то именно заблужденія и осудила церковь на Карѳагенскомъ соборѣ противъ пелагіанъ, а помѣстная западная, находившаяся въ единеніи съ вселенскою, на Аравсійскомъ соборѣ противъ полупелагіанъ. На первомъ церковь отвергла, какъ еретическую мысль, *будто бы Богъ не даруетъ природѣ человѣка особенной божественной силы для его спасенія и будто бы для этого спасенія достаточны одни естественныя силы человѣческія*, а на второмъ—помѣстная *западная* православная церковь отвергла, между прочимъ, мысль, *будто бы безъ евангельской проповѣди или безъ сверхъестественнаго откровенія вообще возможны вѣра во Христа и покаяніе, ведущія къ оправданію* [2]).

---

[1]) См. Карѳ. соборъ, прав. 110—116; объ Аравсійскомъ соборѣ у Mansi. Sacr. Concil. collectio, T. VIII. p. 70 sq. Особенно Capitula V и VIII

[2]) Напр. Св. Григорій Палама, архіепископъ Ѳессалоникійскій, въ бесѣдѣ на усѣкновеніе главы Предтечи Христова и Крестителя Іоанна называетъ *совѣсть „природнымъ словомъ благодати“*, т.-е. прямо называетъ ее и *благодатію* и вмѣстѣ *естественною*, не отличною отъ духовной природы человѣка силою (См. № 34 „Церковныхъ Вѣдомостей“, 19 августа, 1900 г. Прибавленія къ нимъ, стр. 1349).

Но осуждая эти заблужденія, ни вселенская, ни западная церковь не сдѣлала никакого *логическаго разграниченія между видами благодати*; и это дало поводъ богословамъ въ средніе вѣка, не противорѣча положительному ученію церкви, выставлять самыя разнородныя ученія о благодати, которыя и обнаружились со всею роскошью во время протестантскихъ споровъ. Одни изъ нихъ, не разграничивая вообще видовъ и дѣйствій благодати, приписывали *ей все или почти все дѣло спасенія*, каковы кальвинисты и строгіе лютеране; другіе, отказывая человѣку въ способности къ истинному добру до перваго вліянія, такъ-называемой ими, предваряющей благодати на волю человѣка, съ момента этого вліянія представляли эту волю способною къ содѣйствію благодати и къ тому, чтобы съ этого момента онъ болѣе и болѣе *заслуживалъ самую оправдывающую благодать*. Таковы римскіе католики. Но и тѣ и другіе, говоря о дѣйствіяхъ благодати вообще и о *призываніи въ частности*, на самомъ дѣлѣ имѣли въ виду только *особенную, евангельскую*, даруемую въ сверхъестественномъ Откровеніи, оставляя безъ вниманія благодать *всеобщую*, которую Посланіе Восточныхъ Патріарховъ называетъ предваряющею. Не отдѣляя же въ своей терминологіи этой послѣдней всеобщей благодати отъ особенной, евангельской, напротивъ, называя извѣстные виды этой особенной благодати предваряющею, они дали поводъ православному богословію смѣшивать предваряющую или всеобщую благодать съ предваряющею особенною благодатію и тѣмъ возбуждать вышеизложенныя нами недоумѣнія. А между тѣмъ ученіе Посланія вполнѣ подтверждается словомъ Божіимъ, которое учитъ о всеобщей благодати, простирающейся на всѣхъ людей, въ отличіе отъ особенной, явленной во Христѣ или чрезъ сверхъестественное Откровеніе вообще.

Слово Божіе хотя и не употребляетъ выраженій: предваряющая, простирающаяся на всѣхъ людей благодать, тѣмъ не менѣе ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что какъ физическая жизнь всего сотвореннаго міра зависитъ отъ непрестанной дѣятельности всесодержащаго и животворящаго Духа Божія, который *самъ даетъ всему жизнь и дыханіе и все* (Дѣян. 17, 25), такъ и нравственная жизнь людей вообще, или нравственно-религіозная въ частности, зиждется на непрестанномъ вліяніи на нихъ Бога, сообразномъ съ разумно-свободною природою человѣка.

Удостовѣряя насъ, что мы, *будучи родъ Божій, имъ живемъ, движимся и существуемъ* (28), что *Богъ не далекъ отъ каждаго изъ насъ* (27), слово Божіе учитъ, что поэтому мы можемъ и должны знать и понимать его не какъ что-либо подобное золоту или серебру или камню (Дѣян. 17, 29), но какъ личнаго Духа, и находиться въ непрестанномъ живомъ общеніи съ Нимъ; и притомъ знать также, какъ и всякій другой, доступный нашему познанію предметъ, и 1) прежде всего чрезъ непосредственное безсознательное ощущеніе Его (ψηλάφησις отъ ψηλαφάω, осязаю, ощупываю Дѣян. 17, 27), а затѣмъ 2) и чрезъ переработку этихъ ощущеній въ ясныя мысли и чувствованія относительно бытія и свойствъ Божіихъ, именно: а) *чрезъ сознаніе своей нравственной потребности* или чрезъ сердце, въ которомъ написаны дѣла закона, по отношенію къ которому Онъ будетъ судить всякаго человѣка (Римл. 1, 19; 2, 15, 16) и сознаніе котораго въ формѣ совѣсти живетъ въ немъ; б) чрезъ *видимыя творенія*, въ которыхъ люди могутъ усматривать *вѣчную силу и невидимую природу Божества* (Римл. 1, 20), наконецъ, в) чрезъ исторію рода человѣческаго, который *весь произведенъ Богомъ отъ одной крови и отъ Него же полу-*

чилъ предопредѣленныя времена и предѣлы обитанія (Дѣян. 17, 26). Всѣхъ этихъ дѣйствій всеобщей или промыслительной благодати Божіей, отражающихся въ сознаніи человѣка стремленіемъ къ Богу, Богопознанію и Богопочитанію, такъ достаточно для людей, что не только іудеи, имѣющіе сверхъ естественное откровенное ученіе о Богѣ, должны бы чтить истиннаго Бога, но и язычники, не имѣющіе такого откровенія, почитая боговъ ложныхъ, какъ увѣряетъ слово Божіе, чтутъ собственно истиннаго Бога, только не сознавая этого (Дѣян. 17, 23), не имѣя именно возможности по нравственной испорченности своей переработать непосредственныя ощущенія Божества въ правильныя понятія о Богѣ и поставить себя въ должныя отношенія къ Нему; равно знаютъ они, по увѣренію слова Божія, и то, что требованія ихъ естественнаго закона суть требованія божественныя: они, какъ выражается слово Божіе, „знаютъ правду Божію“ (τὸ δικαίωμα τοῦ Θεοῦ), или, какъ перевелъ Св. Синодъ, „праведный судъ Божій“ (Римл. 1, 32) и потому „нравственно бозотвѣтны“ предъ Богомъ (20 ст. ἀναπολογητοὶ), т.-е. могутъ и должны придти къ сознанію живущаго въ нихъ, какъ и во всемъ человѣчествѣ, грѣха и потому не судить никого (2, 1), а искать Бога, не найдутъ ли Его (Дѣян. 17, 27), и въ Немъ одномъ искать суда и оправданія и освященія (Римл. 2, 1, 4, 9, 10, 12).

Къ этой именно цѣли, для которой, какъ мы видѣли, и существуетъ въ христіанствѣ относительная языческая и іудейская нравственность, т.-е. къ относительному сознанію своей грѣховности и къ исканію нравственной помощи свыше и ведетъ *всякаго* человѣка не только іудея, но и язычника, всеобщая или промыслительная благодать Божія. *Или пренебрегаешь* (ты), спра-

шиваетъ св. ап. Павелъ *всякаго* человѣка, какъ іудея, такъ и еллина-язычника, *богатство благодати, кротости и долготерпѣнія Божія, не разумѣя, что благодать Божія ведетъ тебя къ покаянію* (Римл. 2, 1, 4, 9, 10, 12), εἰς μετανοίαν, ко внутренней перемѣнѣ, къ измѣненію господствующаго въ тебѣ нравственнаго направленія?

Такимъ образомъ, всеобщая или промыслительная благодать Божія, во-первыхъ, *не есть дѣйствіе силы Божіей сверхъестественное*, отличное отъ силъ человѣка, отъ его совѣсти и разума, а есть то же, что дѣйствіе этихъ самыхъ силъ, поколику онѣ находятся подъ непосредственнымъ, явственно несознаваемымъ, промыслительнымъ воздѣйствіемъ божественной, вездѣприсущей, всесодержащей и всеживотворящей силы,—это есть благодать Бога не какъ Спасителя и Освятителя человѣка, но какъ Творца его и Промыслителя; во-вторыхъ, она *не оправдываетъ* и *не освящаетъ* человѣка, т.-е. *не даетъ* мира совѣсти и силы къ добру, не возстановляетъ даже и его формальной свободы, по которой онъ могъ бы самодѣятельно каяться и вѣровать,—такъ какъ это покаяніе и вѣра возможны только подъ вліяніемъ евангельской проповѣди или откровеннаго слова Божія,—но *руководитъ только къ покаянію*, составляетъ только *подготовительную ступень для воздѣйствія на человѣка слова Божія*, порождаетъ недовольство настоящимъ его духовнымъ состояніемъ или, какъ выражается пр. Θеофанъ [1]), *порождаетъ томленіе* духа, духовную *тугу* и вмѣстѣ *стремленіе къ лучшему, хотя это лучшее и не представляется въ опредѣленныхъ, конкретныхъ чертахъ идеала добра;* въ-третьихъ, дѣйствіе или плодъ этой всеобщей благодати, *неотдѣлимой отъ силъ падшаго человѣка и судебъ его земной жизни*, и есть

[1]) Путь къ спасенію, изд. 3, 1875, стр. 140—142.

та воспріимчивость человѣка къ добру, та способность его къ спасенію, которую протестанты въ спорахъ съ римскими католиками и между собою совсѣмъ отвергали въ человѣкѣ, и тѣмъ лишали его достоинства человѣческаго, *и приписывали исключительно благодати Божіей*, т.-е. *благодати евангельской*. Наконецъ, эта всеобщая благодать или ея дѣйствія безспорно стоятъ въ неразрывной связи съ благодатію евангельскою, хотя и не есть то же, что эта послѣдняя, ибо сохраненіе за человѣкомъ его человѣческаго бытія и свойствъ безъ сомнѣнія возможны были для праведнаго Бога не иначе, какъ въ виду отъ вѣка предопредѣленнаго спасенія человѣка во Христѣ, и дѣйствіе промыслительной или всеобщей благодати подготовляетъ именно къ покаянію чрезъ признаніе недостаточности человѣческихъ силъ для истинно доброй и блаженной жизни и порождаетъ воспріимчивость ихъ къ благодати, дѣйствующей чрезъ евангельскую проповѣдь [1]). Эта благодать однимъ словомъ есть то же, что lex naturae или gratia generalis какъ пелагіанъ, такъ и полупелагіанъ.

---

[1]) О томъ, какъ съ философской точки зрѣнія можно мыслить дѣйствіе въ насъ всеобщей или промыслительной благодати, можно читать въ докторской диссертаціи профессора Кудрявцева: „Религія, ея сущность и происхожденіе“, Москва, 1871 г., отдѣлъ: „объективный источникъ религіи“, особенно стр. 231—232.

Мое истолкованіе 3-го члена Посланія Восточныхъ Патріарховъ и ученія о всеобщей или промыслительной благодати очевидно знакомо г. Введенскому Въ своей магистерской диссертаціи „Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія“ (стр. 441—442) Г. Введенскій говоритъ о *всеобщей и промыслительной благодати* (въ отличіе отъ такой предваряющей благодати, которая не на всѣхъ людей дѣйствуетъ), и о вѣрѣ христіанской, въ отличіе отъ вѣры нехристіанской, — и ссылается какъ на Посланіе Восточныхъ Патріарховъ, такъ и на аравсійскій соборъ.. Въ коллоквіумѣ съ о. Малиновскимъ, г. Введенскій, при защитѣ послѣднимъ своего „Догматическаго богословія“, въ которомъ этотъ о. Ректоръ подольской духовной семинаріи „съ рѣшительностію высказываетъ мысль, что языческіе жрецы лишены были *непосредственнаго* откровенія Божія“, г. Введ-

60. Благодать особенная или евангельская.

Но эта *всеобщая* или, какъ называетъ ее Посланіе Восточныхъ Патріарховъ, предваряющая благодать, эта gratia generalis или lex naturae, какъ ее называютъ пелагіане или полупелагіане, *не есть то же, что евангельская или спасительная благодать*, которую пелагіане совсѣмъ отвергали, а полупелагіане смѣшивали съ всеобщею или промыслительною. Богъ, какъ Творецъ и Промыслитель, дѣйствуетъ своею зиждительною силою, т.-е. всеобщею благодатію въ *каждомъ* человѣкѣ; но какъ Искупитель и Освятитель дѣйствуетъ своею особенною силою, т.-е. евангельскою благодатію, *только въ опредѣленныя времена* и на *тѣхъ только людей, которымъ Онъ самъ, какъ личный Богъ, является*, будетъ ли это *явленіе* выражаться въ Его непосредственномъ словѣ къ человѣку о спасеніи во Христѣ, какъ напр. Адаму въ раю, ветхозавѣтнымъ пророкамъ, въ лицѣ самого Христа Спасителя къ апостоламъ, а чрезъ апостоловъ и христіанъ вообще къ невѣдущимъ спасенія, или вмѣстѣ съ словомъ въ дѣлахъ и обстоятельствахъ *христіанской жизни*, поколику эта жизнь возвѣщаетъ спасеніе *именно во Христѣ*. Но въ чемъ бы ни выражалось это явленіе спасающаго Бога, во всякомъ случаѣ оно, поколику есть явленіе человѣку, слѣдовательно доступно его сознанію и мысли, можетъ быть названо *вообще словомъ*, *проповѣдію* и притомъ *евангельскимъ*

денскій сказалъ: „Я же въ своей магистерской диссертаціи высказалъ другой, прямо противоположный взглядъ на этотъ вопросъ“.. Далѣе—онъ ссылается на ученіе Посланія Восточныхъ Патріарховъ о предваряющей благодати, „которая“, говоритъ г Введенскій, „называется также всеобщею и промыслительною...“

Эта выдержка изъ коллоквіума напечатана въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ за іюнь 1904 г., стр. 205—207 въ статьѣ г. Введенскаго· „Къ вопросу о методологической реформѣ Православной Догматики“.

словомъ, евангельскою проповѣдію. Такъ понимаемое это откровенное *слово и есть явленіе самой благодати*, самой сверхъестественной силы Божіей, *совершающей такія независимыя отъ воли человѣка измѣненія въ его падшей нравственной природѣ*, какихъ не могла совершать всеобщая или предваряющая благодать.

Откровенное слово Божіе, съ одной стороны: а) учитъ, что оно-то прежде всего и есть явленіе спасающей благодати. съ другой,—б) что гдѣ нѣтъ этого слова, этого явленія спасающей благодати, тамъ невозможны и тѣ измѣненія въ падшей нравственной природѣ, которыя обусловливаютъ собою вступленіе человѣка въ царство благодати или въ земную церковь Божію, въ земное царство Божіе.

а) Извѣстна и сама собою понятна мысль Евангелія, что только евангеліемъ *прежде всего* спасается человѣкъ (1 Кор. 15, 1. 2: напоминаю вамъ евангеліе, которое Я благовѣствовалъ вамъ, которымъ и спасаетесь); что спасеніе человѣка падшаго невозможно безъ вѣры во Христа и неотдѣлимо отъ этой вѣры; что вѣра въ свою очередь зависитъ *прежде всего* отъ слышанія (слѣдовательно сознанія и извѣстнаго пониманія) слова о Христѣ: *какъ вѣровать въ Того, о комъ не слыхали? какъ слышать безъ проповѣдующаго?* (Римл. 10, 17). Эта проповѣдь или слово Божіе и есть именно *слово благодати* (Дѣян. 21, 32), не звукъ только, но *духъ* и *жизнь* (Іоан, 6, 63), *живое* и *дѣйственное* явленіе *силы* (Еф. 6, 17); оно есть то доброе *сѣмя*, изъ котораго, по слову самого Спасителя, выростаетъ царство Божіе (Матѳ., гл. 13); въ немъ заключается *сила* духовнаго освобожденія, *сила* божественной *истины* (Іоан. 8, 30—32: *если пребудете въ словѣ Моемъ*, то вы истинные Мои ученики, и познаете истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными); въ немъ заключается сила нравственнаго *очищенія* (Іоан. 15, 3:

вы уже *очищены чрезъ слово*, которое Я проповѣдалъ вамъ); оно *вселяется* въ людяхъ обильно (Колосс. 3, 16) и въ извѣстномъ смыслѣ составляетъ ихъ дѣйствительное, духовное, а не плотское *родство со Христомъ* (Мѳ. 12, 46—50); оно же прежде всего и *возрождаетъ* ихъ (Іак. 1, 18: восхотѣвъ, Онъ родилъ насъ *словомъ* истины). Поэтому и вѣрующіе называются „возрожденными не отъ тлѣннаго сѣмени, но отъ нетлѣннаго, отъ *слова Божія*, живого и пребывающаго во вѣкъ; ибо всякая плоть, какъ трава, и всякая слава человѣческая, какъ цвѣтъ на травѣ; засохла трава и цвѣтъ отпалъ: но слово Господне пребываетъ во вѣкъ; а это и есть то слово, которое вамъ проповѣдано“ (1 Петр. 1, 23—25); лишь потолику христіанинъ и есть христіанинъ, вѣрующій, поколику онъ пребываетъ въ словѣ Божіемъ и слово Божіе въ немъ пребываетъ (1 Іоан. 2, 14; 1, 10), какъ сѣмя новой возрожденной жизни (1 Іоан. 3, 3); короче сказать: оно есть „сила Божія ко спасенію всякому вѣрующему“ (Римл. 1, 16).

б) И гдѣ нѣтъ этой силы, гдѣ нѣтъ явленія самого Бога, возвѣщающаго падшему человѣку объ его спасеніи, или гдѣ нѣтъ уже спасенныхъ, продолжающихъ возвѣщать то же евангеліе невѣдущимъ Его, тамъ нѣтъ ни вѣры во Христа, ни покаянія, ни вообще спасенія, тамъ нѣтъ и церкви, какъ благодатнаго царствія Божія или какъ общества спасаемыхъ на землѣ.

Всѣ мѣста Свящ. Писанія, въ которыхъ говорится объ условіяхъ вступленія въ церковь со стороны самого человѣка, показываютъ, что хотя эти условія и коренятся въ предшествовавшемъ явленію Спасителя нравственномъ состояніи человѣка, но *дѣйствительная возможность и способность* ко вступленію въ это царствіе даруется только дѣйствіемъ на человѣка этого явленія, т.-е. особенною или евангельскою благодатію.

Евангеліе Іоанна болѣе всѣхъ другихъ новозавѣтныхъ книгъ богато указаніями на эти условія; а въ немъ бесѣда Спасителя съ Никодимомъ (Іоан. 3, 2—21) прежде всего обращаетъ на себя вниманіе въ этомъ отношеніи. Хотя рѣчь Спасителя обращена здѣсь только къ одному изъ начальниковъ іудейскихъ, но, говоря съ нимъ, Спаситель имѣетъ въ виду не его одного и не іудеевъ только, но человѣка падшаго вообще: *всякій человѣкъ, никто, міръ, люди*,—таковы Его обычныя выраженія въ бесѣдѣ. Отсюда мы имѣемъ право заключать, что и говоря объ условіяхъ со стороны человѣка, Спаситель будетъ относить и эти условія ко *всякому* человѣку. Такъ Онъ и дѣлаетъ. Изъ этихъ условій Онъ называетъ сначала возрожденіе вообще; но когда Никодимъ недоумѣваетъ, какъ возможно такое возрожденіе? Онъ указываетъ на вѣру и дѣла человѣка. И говоря о вѣрѣ и дѣлахъ, Спаситель относитъ ихъ, равно какъ и возрожденіе, ко всякому человѣку. „Такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго, дабы *всякій вѣрующій* въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную“. „Свѣтъ“, говоритъ Онъ, „пришелъ въ міръ, но люди болѣе возлюбили тьму, нежели свѣтъ, потому что дѣла ихъ были злы. Ибо *всякій, дѣлающій худыя дѣла*, ненавидитъ свѣтъ и не идетъ къ свѣту, чтобы не обличились дѣла его, потому что они злы. *А творящій истину* (Св. Синодъ перевелъ: поступающій по правдѣ, ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν) идетъ къ свѣту, дабы явны были дѣла его, потому что они въ Богѣ содѣланы“. Итакъ, возрожденіе, вѣра, добрыя дѣла: вотъ условія вступленія въ Царство Божіе со стороны всякаго человѣка. Если возрожденіе не возможно безъ вѣры, а вѣра безъ предмета вѣры, т.-е. безъ евангелія, то невозможны ли по этому ученію, по крайней мѣрѣ, истинно добрыя дѣла, дѣла въ Богѣ содѣланныя, вполнѣ нравственное поведеніе *внѣ евангелія*?

Не эти ли дѣла, *предшествующія вѣрѣ*, дѣлаютъ такую вѣру возможною для *естественнаго* человѣка безъ всякаго на него вліянія евангельской благодати?

Но Спаситель говоритъ не о прошедшемъ времени, а о настоящемъ, не о томъ, что было или будетъ съ человѣкомъ, а о томъ, что теперь совершается предъ свѣтомъ, который уже явился въ міръ, словомъ, говоритъ о поведеніи или дѣлахъ человѣка подъ вліяніемъ уже Его собственнаго явленія. Къ тому же объ этихъ дѣлахъ Онъ говоритъ не въ смыслѣ внѣшняго поведенія, законной праведности, а выражается такъ, что они признаются истинно добрыми дѣлами, что въ нихъ выражается истина, что они въ Богѣ содѣланы; а такое поведеніе и такія дѣла, какъ мы уже знаемъ, для естественнаго человѣка, находящагося подъ вліяніемъ всеобщей благодати, невозможны. Ибо, чтобы придти къ свѣту, нужно, чтобы самъ свѣтъ былъ уже въ мірѣ; чтобы повиноваться истинѣ, нужно, чтобы эта истина была познана и признана, какъ истина. А этотъ свѣтъ міра, эта истина, путь и жизнь, по ученію Спасителя, и есть Онъ Самъ. Говоря о добрыхъ или злыхъ дѣлахъ человѣка предъ лицемъ свѣта, Спаситель очевидно говоритъ о нихъ, какъ они обнаруживаются уже подъ вліяніемъ этого свѣта.

Здѣсь должно замѣтить, во-первыхъ, то, что въ бесѣдѣ съ Никодимомъ Спаситель отнюдь не отличаетъ вѣры, какъ одного условія вступленія въ царствіе Божіе, отъ дѣлъ, какъ другого условія этого вступленія; Онъ не отличаетъ и вообще вѣры отъ дѣлъ, а видитъ вѣру только въ дѣлахъ и дѣла только въ вѣрѣ; другими словами: вѣру Онъ понимаетъ не какъ теоретическій актъ принятія какой-либо отдѣльной истины, а какъ *нравственный актъ движенія всего человѣка къ свѣту* общенія съ нимъ: „вѣрующій есть тотъ, кто

любитъ свѣтъ, пришедшій въ міръ: идетъ къ нему и тѣмъ являетъ, что онъ дѣйствуетъ въ Богѣ, поэтому онъ не осудится; а невѣрующій уже осужденъ, потому что онъ, не смотря на то, что свѣтъ пришелъ, болѣе возлюбилъ тьму, нежели свѣтъ, не идетъ къ свѣту и этимъ обнаруживаетъ злыя дѣла свои" (Іоан. 3, 18—21). Движеніе къ свѣту или отвращеніе отъ него—вотъ тѣ дѣла, въ которыхъ обнаруживается такое или другое настроеніе человѣка предъ лицемъ свѣта, а это движеніе или отвращеніе и есть ни что иное, какъ вѣра или невѣріе, которыя прежде всего имѣютъ нравственный, практическій, а не умственный или теоретическій характеръ. Во-вторыхъ,—то, что Спаситель въ бесѣдѣ съ Никодимомъ объ условіяхъ вступленія въ царствіе Божіе различаетъ людей на добрыхъ и злыхъ, вѣрующихъ и невѣрующихъ, оправданныхъ и осужденныхъ, не потому, какими они были до Его явленія въ міръ, а потому, какими они оказались подъ вліяніемъ этого явленія. О томъ же—отъ чего это зависитъ, что одни изъ людей оказываются добрыми и идутъ къ свѣту, т. е. вѣруютъ и потому спасаются, другіе оказываются злыми, бѣгутъ отъ него, т. е. не вѣруютъ и осуждаются, и нѣтъ ли какихъ причинъ такого различія между людьми въ прошломъ ихъ: обо всемъ этомъ Спаситель въ бесѣдѣ съ Никодимомъ ничего не говоритъ.

Слова Спасителя во время праздника Кущей въ Іерусалимѣ: „кто хочетъ творить волю Его (Отца, пославшаго Сына своего въ міръ), тотъ узнаетъ о семъ (Моемъ) ученіи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю" (Іоан. 7, 17), подтверждаютъ только-что изложенную мысль о нравственномъ характерѣ того, что называется вѣрою въ Спасителя. Евангеліе только для того есть именно Божіе слово, а не человѣческое, въ комъ есть хотѣніе исполнять то, что требуется зако-

номъ; не дѣла закона естественнаго или Моисеева, не дѣла вообще, какъ внѣшняя легальная нравственность, а свойство воли, готовность осуществлять законъ такъ, какъ его понимаетъ Спаситель и какъ онъ является въ Его собственной жизни: вотъ что составляетъ способность человѣка признать ученіе Спасителя не человѣческимъ, а божественнымъ и Его Самого не простымъ человѣкомъ, а посланнымъ отъ Бога,—словомъ составляетъ условіе его вѣры. Вѣра, такимъ образомъ, основывается не на знаніи какихъ-либо откровенныхъ истинъ и заповѣдей, а на нравственномъ состояніи человѣка, на живомъ влеченіи къ добру, какъ оно изъяснено и явилось въ ученіи и жизни Іисуса Христа. Какъ возникаетъ въ человѣкѣ это нравственное состояніе, путемъ ли естественнымъ, подъ вліяніемъ всеобщей благодати, или сверхъестественнымъ, этого изъ приведенныхъ словъ Спасителя опять не видно; но изъ нихъ видно то, что это состояніе оказывается такимъ или другимъ не иначе, какъ подъ вліяніемъ проповѣди евангельской; только въ виду этой проповѣди оно можетъ быть признано, какъ хотѣніе или нехотѣніе творить волю Божію.

На этотъ вопросъ: откуда возникаетъ въ человѣкѣ такое нравственное состояніе, которое дѣлаетъ его способнымъ къ вѣрѣ, опредѣленно отвѣчаетъ самъ Спаситель въ другомъ мѣстѣ того же евангелія Іоанна: „Никто не можетъ прійти ко Мнѣ, если не привлечетъ его Отецъ, пославшій Меня. Всякій, слышавшій отъ Отца и научившійся, приходитъ ко Мнѣ“ (Іоан. 6, 44, 45). Нельзя слѣдовательно человѣку самому собственными силами прійти къ Спасителю; для этого нужно не только поученіе, указаніе, но и внутреннее влеченіе со стороны самого Отца Небеснаго. Какъ совершается это влеченіе и поученіе,—чрезъ одно ли только евангеліе или и при участіи естественнаго нравственнаго закона

и, слѣдовательно, при дѣйствіи всеобщей благодати,— объ этомъ и здѣсь не говорится. И то и другое, безъ сомнѣнія, неотдѣлимо другъ отъ друга: дѣйствіе благодати всеобщей, проявляющейся въ совѣсти и разумѣ человѣка, находитъ свое усиленіе и проясненіе въ явленіи Спасителя или въ словѣ о Немъ: Богъ, какъ Отецъ, какъ Творецъ и Промыслитель міра, открывается чрезъ Евангеліе чувству и сознанію человѣка падшаго, какъ его Искупитель и Освятитель; дѣйствія благодати всеобщей и евангельской, такъ-сказать, встрѣчаются между собою при вліяніи на нравственную человѣческую потребность, оживляютъ ее и дѣлаютъ человѣка способнымъ какъ вступить въ общеніе со свѣтомъ, такъ и отвергнуться отъ него. Но какъ бы ни совершалось это внутреннее влеченіе Отца къ Сыну, во всякомъ случаѣ оно возможно только тогда, когда Спаситель такъ или иначе уже явился человѣку; ибо только предъ лицемъ Его и по отношенію къ Нему обнаруживается въ человѣкѣ такое или другое направленіе его рѣшимости. Въ приведенныхъ словахъ Спасителя заключается отвѣтъ на вопросъ: какъ приходитъ человѣкъ ко Христу, съ своей стороны уже явившемуся? И этотъ отвѣтъ гласитъ: самъ Богъ свидѣтельствуетъ въ сердцѣ человѣка о Лицѣ І. Христа, и самъ даетъ волѣ человѣка способность направленія именно къ Нему. *Вѣровать во Христа невозможно какъ безъ явленія самого Христа, такъ и безъ внутренняго влеченія къ Нему Отца.*

Въ словахъ, обращенныхъ Спасителемъ къ Пилату язычнику: „всякій, кто отъ истины, слушаетъ гласа Моего“ (Іоан. 18, 37), выражается мысль, что въ Спасителя можетъ вѣровать только тотъ, кто предварительно знаетъ истину и испытываетъ ея вліяніе на себѣ; но и изъ этихъ словъ нельзя заключать, чтобы въ со-

стояніи естественномъ было возможно приготовленіе къ вѣрѣ именно во Христа. Истина и ея вліяніе на людей имѣютъ различныя степени. Нравственная, безусловная истина, равно какъ и сила ея—благодать, обитала только въ Лицѣ І. Христа (Іоан. 1, 17); и она, воплощенная, стояла предъ лицемъ Пилата, къ которому обращены объясняемыя слова, и не могла не производить въ немъ свойственнаго ей внутренняго дѣйствія; если Пилатъ *могъ* стать въ такое или другое отношеніе къ этой истинѣ, то эта возможность дана ему только въ Лицѣ І. Христа; безъ Его явленія и дѣйствія въ душѣ, производимаго этимъ явленіемъ, вѣра во Христа невозможна.

Итакъ, мы не находимъ въ Евангеліи Іоанна ни одного изреченія, на основаніи котораго дѣйствіе благодати всеобщей можно было бы признать дѣйствіемъ благодати, спасающей во Христѣ.

Единственное мѣсто, которое, повидимому, противорѣчитъ этому, заключается въ первыхъ стихахъ 1-й гл. Евангелія Іоанна, изъ которыхъ несомнѣнно, что Слово Божіе, Сынъ Божій, которое отъ вѣка было у Бога, чрезъ котораго все произошло, было жизнію всѣхъ людей, свѣтомъ для всякаго человѣка, и этотъ свѣтъ свѣтилъ во тьмѣ и тьма не объяла Его (Іоан. 1, 1—5). Но и это мѣсто относится къ Слову, которое исторически явилось только въ лицѣ І. Христа; о дѣйствіи же сего Слова въ людяхъ до явленія Его въ мірѣ возможно одно изъ двухъ предположеній: оно было тождественно *или* съ дѣйствіемъ благодати всеобщей, естественной, обнаруживающимся въ разумѣ и совѣсти, а равно и въ историческихъ судьбахъ человѣка, и слѣдовательно не имѣло сверхъестественнаго характера и не исключало необходимости дѣйствія благодати евангельской для возрожденія человѣка,—*или* съ дѣйствіемъ историческаго, сверхъестественнаго откровенія ветхо-

завѣтнаго, которое (дѣйствіе), поколику относится къ вѣрѣ въ Грядущаго Мессію, по своему значенію для спасенія тождественно съ евангельскимъ словомъ о Распятомъ и Воскресшемъ.

Естественное отношеніе Бога къ человѣку и свидѣтельство ему о Себѣ чрезъ совѣсть и разумъ, какъ мы видѣли на основаніи ученія св. ап. Павла, имѣетъ извѣстное отношеніе ко Христу; только потому и живетъ родъ человѣческій—не только іудеи, но и язычники—на землѣ, что І. Христосъ есть Искупитель его, по предвѣчному опредѣленію Божію; лишь настолько и нравственное развитіе его имѣетъ значеніе, насколько оно послужитъ къ осужденію или оправданію однихъ уже здѣсь на землѣ подъ дѣйствіемъ слова евангельскаго, другихъ, не знавшихъ слова о крестѣ, на страшномъ судѣ Христовомъ подъ непосредственнымъ вліяніемъ явленія Самаго Лица Христова. Но ни тѣ, ни другіе не могутъ спастись, слѣдовательно ни истинно покаяться, ни увѣровать въ І. Христа безъ сего единаго нравственнаго Судіи всѣхъ людей—І. Христа. Св. Писаніе не предлагаетъ основаній для сужденія о томъ, какъ возможны для неслышавшихъ евангелія во время земной жизни покаяніе и вѣра въ І. Христа послѣ ихъ смерти, и какъ Онъ будетъ судить тѣхъ, которые объ Немъ ничего не слышали въ жизни; но оно, съ одной стороны, не открываетъ ясно, какія явленія Откровенія ожидаютъ родъ человѣческій въ промежуткѣ времени послѣ всеобщаго воскресенія до всеобщаго суда; съ другой—положительно учитъ, что духъ воскресшаго Христа „проповѣдывалъ о спасеніи духамъ, находившимся въ темницѣ“ (1 Петр. 3, 19), что и „мертвымъ было благовѣствуемо, чтобы они, подвергшись суду по человѣку плотію, жили по Богу духомъ“ (2 Петр. 4, 6), что Богъ имѣетъ снисхожденіе къ невѣдѣнію о

Немъ, „оставляетъ времена невѣдѣнія“ (Дѣян. 17, 30), что кому дано мало, отъ того меньше и взыщется, а кому дано много, отъ того и взыщется больше. Во всякомъ случаѣ, какъ оправданіе, такъ и осужденіе людей, какъ временное на землѣ, такъ и вѣчное на небѣ, невозможны безъ явленія и, слѣдовательно, безъ дѣйствія, производимаго явленіемъ „мужа, предопредѣленнаго Богомъ къ тому, чтобы праведно судить всю вселенную“ (Дѣян. 17, 30).

Немногія мѣста въ другихъ новозавѣтныхъ книгахъ Св. Писанія, имѣющія отношеніе къ нашему вопросу, если не доказываютъ, то и не опровергаютъ нашего положенія.

Слова Спасителя о языческихъ городахъ Тирѣ и Сидонѣ, что они способны были бы покаяться во вретищѣ и пеплѣ, еслибы въ нихъ явлены были тѣ же *силы*, какія были явлены въ Капернаумѣ (Мѳ. 11, 21), подтверждаютъ какъ то, что въ человѣкѣ естественномъ есть воспріимчивость къ дѣйствіямъ спасающей благодати, и эта воспріимчивость, безъ сомнѣнія, основывается на дѣйствіяхъ всеобщей благодати, такъ и то, что истинное покаяніе и вѣра въ Спасителя зависятъ не отъ этой благодати, а отъ той силы, которая явлена была въ Капернаумѣ, отъ дѣйствія слова и дѣла евангельскаго.

Даже слова св. ап. Петра въ Корнилію: „во всякомъ народѣ боящійся Его (Бога) и поступающій по правдѣ пріятенъ Ему“ (Дѣян. 10, 35) не противорѣчатъ нашему положенію; они выражаютъ только то, что Богъ не дѣлаетъ никакого различія между іудеями и язычниками относительно ихъ спасенія во Христѣ, лишь бы они имѣли должное внутреннее настроеніе въ отношеніи къ вѣсти именно объ этомъ спасеніи; Духъ Святый видимо сошелъ на Корнилія и на всѣхъ въ

домѣ его, слушавшихъ св. ап. Петра, но сошелъ вмѣстѣ съ словомъ апостола о Распятомъ и Воскресшемъ, а не помимо его; слѣдовательно, и должное внутреннее отношеніе къ этому слову возможно было въ Корнилiи не безъ дѣйствія этого слова.

И притча Спасителя о сѣмени (Мѳ. гл. 13), уподобляя сердце человѣческое землѣ, на которую падаетъ сѣмя, и различіе въ качествахъ этой земли уподобляя нравственному различію сердецъ человѣческихъ въ естественномъ состоянiи, разсматриваетъ землю не помимо сѣмени, уже брошеннаго, и эти нравственныя качества сердца не помимо евангельскаго слова, уже сказаннаго, слѣдовательно, и совершившаго свое дѣйствіе въ слушателяхъ; сердца людей оказались болѣе или менѣе доброю почвою не потому только, что они до слова были такими, но и потому, что они оказались такими послѣ того, какъ чрезъ слово и его дѣйствія имъ всѣмъ дана была дѣйствительная возможность быть доброю почвою.

Итакъ, благодать всеобщая не есть то же, что благодать евангельская (призывающая къ покаянію и вѣрѣ въ I. Христа), точно такъ же, какъ и относительная естественная нравственность или внѣшнее поведеніе падшаго человѣка не есть истинная добродѣтель или жизнь нравственнаго свободнаго человѣка. Эта свобода, понимаемая въ идеальномъ смыслѣ, достигается всею жизнію уже возрожденнаго человѣка, а формальная свобода, составляющая условіе этого возрожденія и, во-первыхъ, вѣры и покаянія, даруется только евангельскою благодатію [1]).

---

[1]) Г. Лепорскій въ обстоятельно изложенной статьѣ: „Благодать въ Богословской Энциклопедіи“, издаваемой г. А. П Лопухинымъ (Петроградъ, 1901. Томъ II, стр. 637—652), обнаруживаетъ ясно свое знакомство съ моими лекціями, въ главныхъ пунктахъ стоитъ на одною со мной точкѣ

61. Дѣйствія особенной или евангельской благодати.

Назвавъ, по примѣру Аравсійскаго собора, особенную благодать, о которой говоритъ Посланіе Восточныхъ Патріарховъ, въ отличіе отъ всеобщей благодати, *евангельскою*, мы этимъ наименованіемъ имѣли въ виду указать не на то только, что евангельская благодать дѣйствуетъ на человѣка *прежде всего* именно чрезъ евангеліе о Распятомъ и Воскресшемъ, но и на то, что

зрѣнія,—и тѣмъ не менѣе, повидимому, игнорируетъ сдѣланное мною отличеніе всеобщей или промыслительной, на всѣхъ безъ изъятія людей простирающейся, благодати отъ особенной евангельской, въ которой я различаю два вида: призывающей (черезъ слово Божіе) и возрождающей (въ таинствахъ: оправдывающей и освящающей въ Свв. Крещеніи и Муропомазаніи), и тѣмъ не содѣйствуетъ устраненію вышеизложенныхъ моихъ недоумѣній. Онъ объясняетъ ученіе восточныхъ патріарховъ такъ, что благодать всеобщую, простирающуюся на всѣхъ, называетъ *евангельскою*—предваряющею, хотя самъ же оговаривается, что эта всеобщность есть только *возможная*, а не фактическая, ибо, говоритъ онъ, 1) „не всѣмъ людямъ приходится слышать слово Христова благовѣстья, поскольку распространеніе евангелія имѣетъ свою исторію; 2) не всѣ пользуются ею, поскольку дѣйствіе ея обусловливается свободой тѣхъ, кому она предлагается“ А если такъ, то чему же г. Лепорскій приписываетъ приготовленіе всего рода человѣческаго, не только іудеевъ до Христа Спасителя, но и язычниковъ въ теченіе всей исторіи человѣчества, къ принятію именно евангелія, вѣсти о явившемся спасеніи во Христѣ, и слѣд. о приготовленіи къ спасенію? Развѣ это не дѣйствіе обще-промыслительной благодати или милосердія Божія къ падшему человѣчеству? И Евангельскую, слѣд уже призывающую къ этому спасенію благодать, развѣ можно мыслить безъ предварительнаго приготовленія извѣстнаго лица или цѣлаго народа къ воспріятію этого благовѣстія? Посланіе Восточныхъ Патріарховъ отнюдь не отрицаетъ такой благодати; хотя оно и называетъ ее предваряющею, но не въ смыслѣ евангельской, собственно призывающей ко спасенію во Христѣ, а вообще просвѣщающей всѣхъ, и тѣмъ напоминаетъ и тотъ свѣтъ, который свѣтится во тьмѣ язычества, до—Христа.

Въ той же статьѣ г. Лепорскій признаетъ недостаточно точнымъ мое мнѣніе относительно начальнаго момента *въ обращеніи*, что свободѣ естественнаго человѣка *предшествуетъ* призывающая благодать; болѣе точнымъ онъ находитъ ученіе, что благодать и свобода дѣйствуютъ *всегда совмѣстно*. Не понимаю, какъ можетъ совмѣстно и въ одинъ и тотъ же моментъ происходить и призываніе къ обращенію и самое обра-

дѣйствія ея, чрезъ какое бы посредство они ни совершались въ человѣкѣ, суть плодъ искупленія, отъ вѣчности предопредѣленнаго и во времени совершеннаго Іисусомъ Христомъ, и простираются не вдругъ на всѣхъ живущихъ на землѣ людей, а постепенно только на тѣхъ, кто Промысломъ Божіимъ вводится въ сферу проповѣди объ этомъ искупленіи и подвергается прежде всего ея вліянію. Дѣйствія, совершаемыя въ человѣкѣ евангельскою проповѣдію, независимо отъ самого чело-

---

щеніе, и приглашеніе и послѣдованіе этому приглашенію, и дѣйствіе и воздѣйствіе, и вопросъ и отвѣтъ? А коль скоро вопросъ, приглашеніе, призываніе съ объясненіемъ того, къ чему призываютъ, или приглашаютъ, или о чемъ вопрошаютъ, коль скоро это дѣйствіе становится ощущительнымъ, вразумительнымъ, понятнымъ для того, для кого оно совершается, то въ немъ естественно являются и такія мысли, чувствованія, внутреннія движенія, какихъ въ немъ прежде не было и какія составляютъ такой или другой мотивъ для такого или другого воздѣйствія его свободы, для такого или другого съ его стороны отвѣта, поведенія. Если есть призываніе, то должно ему послѣдовать и соотвѣтственное поведеніе: но слить въ одинъ моментъ и то и другое—едва ли психологически и хронологически возможно и логически—правильно.

19 Дек. 1901 г. Вчера я имѣлъ удовольствіе получить отъ г. Катанскаго его сочиненіе: „Ученіе о благодати Божіей въ твореніяхъ древнихъ Св. Отцевъ и Учителей Церкви до бл. Августина“, 1902 г. С.-Петербургъ И онъ, какъ и его ученикъ и преемникъ по кафедрѣ догматическаго Богословія въ Спб. Дух. Акад г. Лепорскій, не удѣлилъ особеннаго вниманія на разграниченіе благодати, дѣйствующей на всѣхъ, достойныхъ и недостойныхъ (нигдѣ не сказано: язычниковъ и вообще нехристіанъ), или, лучше, не раздѣлилъ этихъ *всѣхъ* на два вида; я хочу сказать, что та благодать или то дѣйствіе Божіе, которыя простираются на *всѣхъ* безъ изъятія, никакъ не могутъ отожествляться съ дѣйствіемъ *Евангелія Христова о спасеніи*; прежде чѣмъ возвѣщать это Евангеліе—родъ человѣческій, и въ частности отдѣльные нехристіанскіе народы и частныя лица, нуждаются въ особомъ приготовленіи къ этому Евангелію и, слѣд., ко спасенію во Христѣ, и потому дѣйствительно и подвергаются этому приготовленію, этой милости—благодати. Что же это за благодать до Евангельскаго слова о Христѣ, дѣйствующая *на всѣхъ*, еще не имѣющихъ возможности или случая слышать это слово? На это нѣтъ отвѣта ни у г. Лепорскаго, ни у его бывшаго проф. г. Катанскаго А между тѣмъ и г. Катанскій находитъ у отцевъ ученіе, что благодать дѣйствуетъ разными способами, и помимо собственно христіанства (т.-е Слова Божія, окружающей христіанской среды): а если

вѣка и безъ участія его собственной воли, и составляютъ тотъ послѣдній моментъ чисто объективнаго спасенія, за которымъ слѣдуетъ такое или другое отношеніе самого человѣка къ этимъ дѣйствіямъ, или его *воздѣйствіе на нихъ*.

Всѣ эти дѣйствія могутъ быть названы, на основаніи Св. Писанія, однимъ общимъ терминомъ: *призываніе человѣка къ вѣрѣ во Христа и къ покаянію*, разумѣя подъ симъ призываніемъ не *внѣшнее*, слышимое только *слово*

такъ, то что же можетъ сказать человѣку-нехристіанину окружающая его нехристіанская же среда или просто—природа, что можетъ сказать такого, что могло бы послужить приготовленіемъ къ принятію Евангелія? Много можетъ сказать, но только не ученіе сверхъестественнаго Откровенія о спасеніи именно во Христѣ, и это многое можно находить и въ естественномъ разумѣ и въ совѣсти и въ природѣ и въ исторіи и въ событіяхъ жизни каждаго человѣка, хотя бы онъ и не былъ еще знакомъ съ христіанствомъ, и все это есть *благодать*—Бога, Творца и Промыслителя всего міра и всего рода человѣческаго Это забыто или, лучше сказать, не выдѣлено въ особую рубрику никѣмъ до моихъ лекцій, хотя онѣ именно и дали толчокъ и г Катанскому и г. Лепорскому дѣлать дальнѣйшія разграниченія Именно: г. Катанскій раздѣляетъ благодать *на предваряющую или призывающую*, подъ которою онъ, какъ выше замѣчено относительно г. Лепорскаго, одинаково разумѣетъ и общую—на *всѣхъ* дѣйствующую, и *евангельскую*—призывающую ко спасенію *именно во Христѣ*,– и *на особенную*, подъ которою онъ разумѣетъ то же, что и въ моихъ лекціяхъ.—Очень сожалѣю, что ясная схема моего изложенія о благодати:

1) всеобщей или промыслительной, простирающейся на всѣхъ,

2) особенной: a) призывающей Словомъ Божіимъ ко спасенію именно во Христѣ и b) оправдывающей и освящающей въ Св. Таинствахъ, усвоена гг. Лепорскимъ и достопочтеннымъ его проф. только на половину, и потому перепутана въ такомъ видѣ:

1) общая—*призывающая* всѣхъ, не опредѣляя точно—черезъ какія посредства,

2) особенная—въ Св. Таинствахъ. Но въ вопросѣ *о началѣ* вѣры вслѣдствіе призыванія гг. Катанскій и Лепорскій расходятся между собою; первый стоитъ на своемъ: „всегда, въ каждый моментъ *совмѣстно* дѣйствуютъ и благодать и свобода“, — второй признаетъ предшествіе благодати свободѣ въ этомъ началѣ, что, конечно, вполнѣ понятно. О точнѣйшемъ же понятіи о самой свободѣ и ея разныхъ состояніяхъ ни у того ни у другого автора и намека нѣтъ.

о Христѣ, понимаемое въ обширномъ смыслѣ и во всякомъ случаѣ независимое отъ воли естественнаго человѣка, но и преимущественно тѣ соединяемыя съ слышаніемъ этого слова и указываемыя имъ же самимъ *внутреннія измѣненія*, которыя независимо отъ воли естественнаго человѣка совершаются во всей его духовной или нравственной природѣ и которыя, вмѣстѣ взятыя, могутъ быть названы *возстановленіемъ формальной свободы человѣка*.

Церковь, Ἐκκλησία, по этому уже наименованію своему на подлинномъ языкѣ новозавѣтнаго откровенія, есть общество *призванныхъ* и именно прежде всего къ вѣрѣ и покаянію. Дѣйствіе благодати Божіей, призывающей къ покаянію и вѣрѣ, начинается вслѣдъ за паденіемъ первыхъ людей въ раю и совершается непрерывно то словомъ непосредственно Самого Бога къ людямъ, то чрезъ его пророковъ, то въ Лицѣ Его единороднаго Сына, то, наконецъ, чрезъ христіанскую церковь. Притчи Спасителя о званныхъ на брачный пиръ (Мѳ. 22, 2—14), о дѣлателяхъ въ виноградникѣ (Мѳ. 20, 1—16), о званныхъ на вечерю (Луки 14, 10—24) изображаютъ ни что иное, какъ дѣйствія благодати Божіей, призывающей всѣхъ грѣшниковъ къ покаянію и вѣрѣ, а чрезъ нихъ и къ царствію Божію. Самъ Спаситель называетъ Себя Спасителемъ только грѣшныхъ, а не праведныхъ, врачемъ только больныхъ, а не здоровыхъ, и, призывая къ Себѣ труждающихся и обремененныхъ, собирая расточенныхъ, всѣхъ приглашаетъ взять на себя Его собственное иго или крестъ, служить тому же дѣлу, на которое Онъ посвятилъ свою земную жизнь, т.-е. дѣламъ правды и любви, и подъ Его главенствомъ и въ общеніи съ Нимъ и между собою составить одно тѣло, общество, царство благодати на землѣ, или земную церковь. Съ призыванія къ покаянію и вѣрѣ въ Распя-

таго и Воскресшаго начинается дѣятельность св. апостоловъ по сошествіи на нихъ Св. Духа (Дѣян. гл. 2). *Оглашеніемъ* и призываніемъ къ покаянію, *отреченію отъ діавола и вообще отъ зла* и къ вѣрѣ—нравственному *сочетанію со Христомъ* начинается дѣло спасенія и для каждаго отдѣльнаго, естественнаго человѣка въ православной церкви до сего дня (см. чинъ крещенія).

Внутреннія измѣненія, производимыя словомъ благодати въ нравственной природѣ естественнаго человѣка, касаются и его безсознательнаго *стремленія къ добру и отвращенія отъ зла*, которыя подъ вліяніемъ этого слова оживляются, и нравственнаго *чувства* или точнѣе: совѣсти, которая получаетъ особенную энергію, и его *сознанія* или *ума* вообще, который получаетъ способность яснаго, сознательнаго различенія добра и зла.

О такомъ вліяніи евангельской благодати на естественнаго человѣка свидѣтельствуютъ слова самого Спасителя: „никто не можетъ прійти ко Мнѣ, если не *привлечетъ* его Отецъ, пославшій Меня“ (Іоан. 6, 44). Влеченіе, ἑλκύσῃ, употребленное въ этомъ случаѣ евангелистомъ, означаетъ именно то безсознательное стремленіе, которое лежитъ въ основаніи нравственной потребности человѣческой природы и которое, въ виду Спасителя міра или слова о Немъ, возникаетъ съ новою энергіею и составляетъ для падшаго человѣка *мотивъ* для его рѣшимости къ добру, вполнѣ достаточный для противовѣса живущей въ немъ наслѣдственной наклонности ко злу. Отецъ влечетъ падшаго человѣка ко Христу не тѣмъ только, что Христосъ или слово о Немъ совнѣ дѣлаются доступными человѣку безъ всякаго съ его стороны участія. но и тѣмъ, что вмѣстѣ съ этимъ словомъ и чрезъ это слово возникаетъ въ человѣческой природѣ сила влеченія къ добру, которой прежде ей недоставало.

Это-то оживленіе нравственнаго безсознательнаго влеченія составляетъ причину того, что и нравственное *чувство*, или точнѣе: *совѣсть* человѣка подъ вліяніемъ евангелія проявляется въ немъ также съ особенною энергіею.

Когда Лидія, женщина изъ города Θіатиръ, слушала разговоръ св. ап. Павла съ собравшимися въ молитвенномъ домѣ этого города женщинами, Господь, какъ повѣствуютъ Дѣянія ап. (16, 13, 14), *отверзъ сердце ея внимать* тому, что говорилъ Павелъ. Вниманіе возможно только къ словамъ, которыя почему-либо *цѣнны*, *интересны* для насъ; чтобы внимать разговору апостола о Христѣ, нужно, чтобы сердце сочувствовало словамъ и дѣламъ Христа: это-то нравственное сочувствіе, или, что то же, оживленіе нравственнаго чувства Лидіи и совершилось именно тогда, когда разговоръ Павла достигалъ ея внѣшняго слуха. Но нравственное чувство въ падшемъ человѣкѣ не иначе сознается, какъ въ формѣ совѣсти, и чѣмъ болѣе оно живо, тѣмъ сильнѣе оно проявляется какъ въ сочувствіи добру, такъ и въ отвращеніи отъ зла, и если это добро или зло относится къ намъ самимъ, то какъ въ блаженствѣ мирной совѣсти, такъ и въ мученіяхъ злой. На такое именно усиленіе энергіи совѣсти подъ вліяніемъ слова Божія и указываетъ оно само. Когда св. ап. Петръ по сошествіи Св. Духа обличалъ іудеевъ въ томъ, что, убивая Іисуса Назорея, они убили Господа,— *ихъ сердца были*, какъ выражается св. Лука, *прободены или пронзены этимъ словомъ насквозь* — κατενύγησαν τῇ καρδίᾳ (Св. Синодъ перевелъ: умилились сердцемъ, Дѣян. 2, 37), и они спрашивали: „что намъ дѣлать, мужіе братіе?“ И наоборотъ, въ болѣе чистыхъ сердцахъ двухъ учениковъ, шедшихъ въ печальномъ настроеніи духа въ Еммаусъ, эти сердца *радостно горѣли* въ то

время, когда неузнанный ими Спаситель говорилъ съ ними во время пути и изъяснялъ Писаніе (Лук. 24, 32): „не горѣло ли (или не пламенѣло ли: οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν) въ насъ сердце наше“, говорили они сами, „когда Онъ говорилъ намъ на дорогѣ, и когда изъяснялъ намъ Писаніе?“ Во всѣхъ этихъ случаяхъ слово о Христѣ, или толкованіе ветхозавѣтнаго Писанія въ смыслѣ приготовленія къ вѣрѣ Христа составляетъ орудіе благодати, производящей особенныя движенія въ сердцѣ человѣка.

Но если влеченіе человѣческой природы къ добру усилено, нравственное чувство и совѣсть оживлены, то и умъ человѣка или его мысль, поколику она освѣщена, съ одной стороны, этими внутренними состояніями, съ другой—предметомъ или содержаніемъ слова, возбуждающимъ эти состоянія, не можетъ не сдѣлаться особенно воспріимчивой къ уразумѣнію и усвоенію этого слова. Вотъ почему и Св. Писаніе къ дѣйствіямъ слова евангельскаго относитъ не только *влеченіе* человѣка ко Христу, не только *отверзтіе* его *сердца* ко вниманію слова, но и *отверзтіе* его *очей*, или, что то же, ума, какъ способности различенія свѣта отъ тьмы, добра во всей его красотѣ отъ зла во всемъ его безобразіи. Я теперь посылаю тебя“, говорилъ Савлу явившійся ему на пути въ Дамаскъ Спаситель, къ язычникамъ „*открыть глаза имъ*, чтобы они обратились отъ (духовной) тьмы къ свѣту и отъ власти сатаны къ Богу и вѣрою въ Меня получили прощеніе грѣховъ и жребій съ освященными“ (Дѣян. 26, 12—18).

Если мы припомнимъ, что сказано раньше о свободѣ человѣка и различныхъ ея состояніяхъ (см. 1-ю часть), то всѣ измѣненія, совершаемыя призывающею евангельскою благодатію въ нравственной природѣ падшаго человѣка, вмѣстѣ взятыя, могутъ быть названы

возстановленіемъ формальной свободы падшаго человѣка. Формальная свобода человѣка есть его *дѣйствительная способность одинаково какъ къ добру, такъ и ко злу, какъ къ осуществленію, такъ и къ нарушенію требованій нравственнаго закона*,—и по этому самому понятію о ней предполагаетъ въ человѣкѣ то, чего онъ лишился въ своемъ паденіи, т.-е. ясное сознаніе добра и зла, основывающееся на живости нравственнаго чувства, зависящей въ свою очередь отъ силы инстинктивнаго нравственнаго влеченія къ добру, достаточно сильнаго для того, чтобы падшій человѣкъ могъ самъ препобѣдить живущее въ немъ влеченіе ко злу. Такая возможность добра въ падшемъ человѣкѣ утрачена. Его формальная свобода осуществлена не столько въ добрѣ, сколько во злѣ, которое *преобладаетъ* въ немъ и дѣлаетъ свободный, активный выборъ добра и зла невозможнымъ для него. *Влеченіе* Отца къ Сыну чрезъ явленіе Его или чрезъ *Слово* о Немъ, *отверзтіе сердца* и *отверзтіе очей ума*, совершаемыя въ падшемъ человѣкѣ призывающею благодатію помимо и независимо отъ его воли, и составляютъ возстановленіе всѣхъ условій для новой *свободной* дѣятельности человѣка. „*Если Сынъ освободитъ васъ*“, говоритъ Спаситель, освободитъ именно *чрезъ слово*“, то *истинно свободны* будете“ (Іоан. 8, 31, 36, 37). „Въ моментъ воздѣйствія благодати“ (разумѣется—призывающей человѣка ко Христу), говоритъ преосв. Ѳеофанъ, „человѣкъ хорошо *видитъ все безобразіе* свое внутри, и не только видитъ, но и *чувствуетъ*. Его *грызетъ совѣсть*. Но тутъ же дается ему нѣкоторое *ощущеніе и сладости жизни въ Богѣ*. Если не дать сего,—сладость грѣха, какъ уже извѣданная, сильнѣе влекла бы его къ себѣ, нежели добро, и выборъ бы все падалъ не на сторону сего послѣдняго, какъ и бываетъ въ задумываніяхъ перемѣниться безъ благодат-

наго возбужденія. Ибо то общій законъ: ignoti nulla cupido, т.-е. чего не знаемъ, того и не желаемъ. Но когда въ благодатномъ возбужденіи дается ему вкусить сладость добра, то оно *начинаетъ привлекать его* къ себѣ, какъ уже извѣданное, вѣдомое и ощущаемое". Короче: цѣль возбужденія благодатнаго и *сила его въ томъ*, что оно извлекаетъ человѣка изъ узъ грѣха и *поставляетъ человѣка на точкѣ безразличія между добромъ и зломъ*. Вѣсы воли нашей, въ которыхъ она склоняется то на ту, то на другую сторону, должны теперь *стоять въ уровень. Въ рукахъ человѣка полная свобода дѣйствія*. Возбужденный поставляется благодатію въ *среднее между грѣхомъ и добродѣтелію состояніе*. Она извлекаетъ его изъ узъ грѣха, лишивъ сей послѣдній власти опредѣлять его къ дѣйствованію, какъ бы противъ воли, но и не переводитъ его на сторону добра, а только даетъ ощутить его превосходство и отрадность, съ чувствомъ обязательства быть на его сторонѣ. *Человѣкъ стоитъ теперь точно между двумя распутіями и ему предлежитъ рѣшительный выборъ* [1]).

Съ сего момента, т.-е. съ момента возстановленія въ человѣкѣ формальной свободы, начинается или сочетаніе благодати съ свободою человѣка, т.-е. постепенный переходъ послѣдней съ помощью благодати изъ реально-злого состоянія въ реально-доброе или, напротивъ, въ бо̀льшее и бо̀льшее окаменѣніе человѣка во злѣ, въ состояніи реально-злой свободы.

Этимъ оканчивается и изложеніе ученія объ объективномъ спасеніи человѣка, которое теперь можетъ быть понимаемо только, какъ слѣдствіе взаимо-дѣйствія благодати и свободы человѣка.

---

[1]) Путь къ спасенію, краткій очеркъ аскетики, сочиненіе епископа Θеофана. Изданіе третье, 1875 г., стр. 138, 139, 143, 144.

Примѣчаніе 1-е. Въ подтвержденіе той истины, что Евангеліе, Слово Божіе, Откровеніе вообще, понимаемое какъ сумма богооткровенныхъ *знаній* или *истинъ*, есть *одно изъ орудій* христіанской благодати, по ученію древнихъ отцовъ церкви, не излишне здѣсь привести слѣдующія слова св. Иринея изъ конца третьей его книги противъ ересей (adver. haeres. Lib. III, c. 24 n. 1): „*Проповѣдь* церкви повсюду постоянна и пребываетъ неизмѣнно... Ибо даръ Божій (т.-е. откровенное ученіе или проповѣдь церкви) ввѣренъ церкви, какъ *дыханіе* дано первозданному человѣку, *для того*, чтобы всѣ члены, принимающіе его, *оживотворились*: и въ этомъ содержится общеніе со Христомъ, т.-е. духъ Святый, залогъ нетлѣнія, утвержденіе нашей вѣры и лѣствица для восхожденія къ Богу. Ибо въ церкви, говорится, Богъ положилъ апостоловъ, *пророковъ учителей* и все остальное *дѣйствованіе Духа*“ [1]).

Примѣчаніе 2-е. „Прав. Обозр.“, Октябрь 1889 г., статья г. Н. А. Заозерскаго: „о священной и правительственной власти въ Церкви“. Здѣсь намъ впервые въ русской литературѣ встрѣтилась твердая постановка вопроса о томъ: какія полномочія относятся къ священной власти Церкви. „Благовѣствованіе Евангелія, или *служеніе Слову*“, по автору „было *первымъ и самымъ наивысшимъ* призваніемъ апостоловъ“; онъ приводитъ правила: 58-е апостольское, 19-е—Лаодикійскаго Собора, 2—VII-го Вселенскаго Собора, изъ которыхъ дѣлаетъ такой выводъ: „полномочіе ученія должно поставить въ *первый рядъ въ ряду (?) полномочій*, даваемыхъ рукоположеніемъ, или полномочій священной власти (potestas ordinis). *Слово благовѣствованія*, исходящее изъ устъ епископа и пресвитера,

[1]) Не излишне здѣсь замѣтить, что 2-е правило VII Вселенскаго Собора *сущность іерархіи* поставляетъ *въ вѣдѣніи и проповѣданіи слова Божія*.

проповѣдующихъ съ церковной каѳедры, *есть*, по ученію апостольскому и святоотеческому, *такой же даръ благодати Святаго Духа*, сообщаемый рукоположеніемъ, какъ и каждое ихъ слово и дѣйствованіе въ священнослуженіи, ими совершаемомъ“ (стр. 225—228).

Примѣчаніе 3-е. См. въ томъ же сочиненіи у преосв. Ѳеофана, стр. 140—142, о нравственномъ состояніи въ естественномъ состояніи человѣка подъ вліяніемъ благодати (по моей терминологіи—благодати всеобщей), въ отличіе отъ состоянія подъ вліяніемъ откровеннаго слова Божія (благодати Евангельской, призывающей ко спасенію): здѣсь, т.-е. въ естественномъ состояніи, тоска безпредметная и удушливая, тамъ, т.-е. гдѣ дѣйствуетъ откровенное слово Божіе, сознаніе оскорбленія Бога и осквернения себя, сознаніе, не лишенное однакожъ отрадной свѣтлости и оживленности внутренняго состоянія; здѣсь безотрадная скорбь, досада на себя и стыдъ предъ людьми изъ-за нарушенія человѣческихъ правилъ и вообще изъ-за временныхъ отношеній; тамъ крушеніе духа изъ-за нарушенія воли Божіей и помраченія славы Его, растворяемое нѣкоторою надеждою на милость Божію; здѣсь свѣтлые порывы, благороднѣйшія стремленія (движенія идей), хотя и возвышающіяся надъ обыкновеннымъ порядкомъ вещей, но разрозненныя, прерывистыя, упирающіяся въ какую-то неопредѣленную, туманную и безжизненную даль, тамъ же ощущеніе нѣкой лучшей, совершеннѣйшей и отраднѣйшей жизни, обращенной къ Богу и въ Немъ чающее успокоенія, объемлющее духъ всесторонне, живительное, зародышъ новой лучшей жизни.

III.

Объективно-субъективное спасеніе человѣка.

62. Начало христіанской жизни [1]): покаяніе и вѣра, или, обращеніе.

Слѣдствіемъ свободныхъ движеній воли формально-освобожденнаго человѣка служатъ подъ вліяніемъ на него евангельской благодати: или *покаяніе и вѣра*, однимъ словомъ: *обращеніе* человѣка, или *нераскаянность и невѣріе*, однимъ словомъ: *ожесточеніе* его. Слова: *покайтеся и вѣруйте въ евангеліе* (Марк. 1, 15 и Мато. 4, 17) были первыми въ устахъ Спасителя къ народу іудейскому. *Вы не захотѣли* (т.-е. покаяться и увѣровать) *и потому оставляется вамъ домъ вашъ пустъ* (Мато. 23, 37, 38) были послѣднія слова Спасителя Іерусалиму. Вообще все содержаніе слова Божія какъ ветхозавѣтнаго Закона, такъ и Евангелія, вліяя на всѣ силы человѣческой души, не иное можетъ вызвать свободное ихъ воздѣйствіе, какъ только совокупность такихъ внутреннихъ движеній, которыя составляютъ или покаяніе и вѣру, или нераскаянность и невѣріе.

а) *Покаяніе.* Нравственный законъ, исполненный жизнію Спасителя міра, есть тотъ же самый законъ, который Богомъ данъ былъ и чрезъ Моисея и который написанъ въ сердцѣ человѣка. Представляемый теперь словомъ Божіимъ чувству и сознанію формально-освобожденнаго человѣка, онъ освѣщаетъ предъ нимъ самимъ всю глубину и прочность злого живущаго въ немъ настроенія и цѣлое поле содѣянныхъ имъ внѣшнихъ поступковъ, противныхъ закону, а вмѣстѣ даетъ ему чувствовать и

---

[1]) Начало христіанской жизни есть то же, что начало спасенія во Христѣ, о чемъ см. § 44 о спасеніи, особенно стр 277—8, гдѣ земное спасеніе отличается отъ загробнаго

сознавать какъ то, что все это зло есть дѣло его свободы, содѣянное имъ съ сознаніемъ его беззаконности, такъ и то, что требованія этого закона суть требованія живого, всемогущаго и всеправеднаго Бога. Короче: подъ вліяніемъ слова о нравственномъ законѣ, какъ законѣ Божіемъ, падшій человѣкъ *чувствуетъ себя всецѣло виновнымъ предъ самимъ Богомъ, безъизвинительнымъ именно предъ Нимъ, безотвѣтнымъ*. Отсюда далѣе болѣзненныя, сокрушительныя чувства, тѣсняшіяся въ сердцѣ человѣка со всѣхъ сторонъ: *къ себѣ*—презрѣніе, потому что самъ былъ виною своего нравственнаго развращенія; *предъ другими людьми*—стыдъ, потому что самъ сдѣлался *поношеніемъ человѣковъ и уничиженіемъ людей* (Псал. 21, 7); *предъ всемогущимъ и всеправеднымъ Богомъ*—болѣзненный страхъ и ожиданіе близкихъ временныхъ и отдаленныхъ-вѣчныхъ золъ. Наконецъ, *чувство собственнаго нравственнаго безсилія и безпомощности* довершаетъ внутреннее потрясеніе человѣка: онъ хотѣлъ бы сдѣлать свои дѣла несдѣланными, но это невозможно; хотѣлъ бы вырвать изъ себя самого живущее въ немъ злое настроеніе, но оно срослось со всѣмъ существомъ его; хотѣлъ бы нравственно умереть, чтобы возстать въ лучшемъ состояніи, но это не въ его силахъ. Тогда-то, если онъ не хочетъ погибнуть въ отчаяніи или ожесточиться во злѣ, онъ начинаетъ спрашивать возвѣщающихъ ему слово Божіе: „что сотворю?“ какъ объ этомъ спрашивали слушатели Іоанна Предтечи, обличавшаго злыя дѣла іудеевъ и указывавшаго на Агнца Божія, вземлющаго грѣхъ міра (Лук. 3, 10; 12, 14); или слушатели св. ап. Петра, обличавшаго народъ, распявшій Сына Божія (2, 37). Но такое неотвращеніе отъ слова Божія, а стремленіе по его указанію найти исходъ изъ своего состоянія есть уже начало покаянія и не покаянія только, но вмѣстѣ и начало вѣры, которая также не-

отдѣлима отъ покаянія. какъ сознаніе зла неотдѣлимо отъ сознанія добра, какъ признаніе свойствъ праведности и всемогущества въ истинномъ Богѣ неотдѣлимо отъ признанія въ Немъ и Его безпредѣльной благости. какъ проповѣдь о Распятомъ неотдѣлима отъ проповѣди о воскресшемъ Искупителѣ міра, какъ приглашеніе: *покайтеся* неотдѣлимо отъ другого: *и вѣруйте* въ евангеліе. Поэтому и полное понятіе покаянія возможно только въ связи съ тѣмъ, что называется *вѣрою во евангеліе.*

б) *Вѣра, ея различныя значенія.* Понятіе о вѣрѣ евангельской лучше всего получимъ изъ ученія о ней самаго Евангелія. Евангеліе же различаетъ слѣдующія значенія вѣры:

1) значеніе *содержанія евангельскаго ученія*, совокупности всѣхъ истинъ, заключающихся въ словѣ Божіемъ, къ чему бы онѣ ни относились или такъ-называемой *вѣры предлежательной;* въ такомъ смыслѣ св. апостолъ Павелъ говоритъ *о наставленіи въ вѣрѣ* (Гал. 3, 2, 5), послѣ котораго вѣровавшіе этому наставленію получили Духа. Очевидно вѣра, въ которой слушатели наставлены были, означаетъ здѣсь содержаніе наставленія, а не субъективный актъ довѣрія этому содержанію, чрезъ который они удостоились получить Духа.

2) Значеніе *нравственнаго убѣжденія*, т.-е. убѣжденія въ томъ, что извѣстное нравственное произвольное дѣйствіе согласно или несогласно съ требованіями нравственнаго закона. Въ такомъ смыслѣ говоритъ св. апостолъ Павелъ о вѣрѣ по поводу соблазняющихся тою или другою пищею. „Ты имѣешь вѣру? имѣй ее самъ въ себѣ, предъ Богомъ (о другой вѣрѣ онъ говоритъ противное, именно, что нужно ее исповѣдывать). Блаженъ, кто не осуждаетъ себя въ томъ, что избираетъ. А сомнѣвающійся, если ѣстъ, осуждается; потому что не по вѣрѣ; *а все, что не по вѣрѣ—грѣхъ*“ (Римл. 14,

22, 23). „Я знаю“, говоритъ въ той же главѣ св. апостолъ, „и увѣренъ въ Господѣ Іисусѣ, что нѣтъ ничего въ самомъ себѣ нечистаго, только почитающему что-либо нечистымъ, тому нечисто“ (14 ст.). Слѣдовательно, немощный совѣстію грѣшитъ противъ своей вѣры, т.-е. противъ своего субъективнаго нравственнаго убѣжденія вообще; потому, называя такового немощнымъ въ вѣрѣ, св. апостолъ разумѣетъ подъ немощію собственно недостатокъ твердости въ убѣжденіяхъ, а подъ вѣрою— эти нравственныя убѣжденія вообще.

3) Значеніе *нравственнаго свойства, называемаго вѣрностію*, честностію въ дѣлахъ своего званія: „если нѣкоторые“, говоритъ св. ап. Павелъ объ іудеяхъ (Римл. 3, 3), „и невѣрны были, *невѣрность ихъ* уничтожитъ ли *вѣрность* Божію“ (μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει?). Всѣ эти три значенія вѣры не имѣютъ примѣненія къ вѣрѣ, какъ извѣстному отношенію воли формально-освобожденнаго человѣка къ возвѣщаемому ему слову Божію: въ первомъ значеніи вѣра мыслится, какъ нѣчто только объективное по отношенію къ этой волѣ; во второмъ и третьемъ относится вообще къ поведенію человѣка, а не спеціально къ его поведенію въ отношеніи къ слову Божію.

4) Значеніе *довѣрія кому-либо* въ смыслѣ принятія его словъ и вообще поведенія за искреннія, правдивыя, истинныя. Въ такомъ смыслѣ употребляли слово: вѣра а) Спаситель, когда напр. говорилъ Никодиму: „если Я сказалъ вамъ о земномъ и вы не вѣрите, какъ повѣрите, если буду говорить вамъ о небесномъ“ (Іоан. 3, 12); б) ученики, сказавшіе Ему среди прощальной Его бесѣды, что они теперь вѣруютъ, что Онъ отъ Бога изшелъ, на что Спаситель, употребляя слово *вѣра* уже въ другомъ, болѣе обширномъ смыслѣ (см. ниже п. 7), отвѣтилъ: „теперь вѣруете? Вотъ наступаетъ часъ и

насталъ уже, что вы разсѣетесь каждый въ свою сторону и Меня оставите одного“ (Іоан. 16, 31, 32). Въ такомъ же смыслѣ употребляетъ это выраженіе в) евангелистъ Іоаннъ о самомъ Спасителѣ, что Онъ не ввѣрялъ Себя тѣмъ многимъ, которые изъ-за Его чудесъ увѣровали во имя Его (Іоан. 2, 23, 24). Понимаемая въ такомъ смыслѣ вѣра называется *историческою*.

5) *Значеніе довѣрія*, въ частности, къ *силѣ чудодѣйственной*. Въ такомъ смыслѣ говорилъ Спаситель ученикамъ, удивившимся тому, что по слову Его засохла смоковница: имѣйте вѣру Божію. Ибо истинно говорю вамъ: если кто скажетъ горѣ сей: подвигнись и ввергнись въ море, — и не усумнится въ сердцѣ своемъ, но повѣритъ, что сбудется по словамъ его, будетъ ему, что ни скажетъ“ (Марк. 11, 13, 14, 22, 23).

6) Значеніе твердой надежды на *помощь Божію*: „вѣрою“ ветхозавѣтные праведники „побѣждали царства, получали обѣтованія, укрѣплялись въ немощи, были крѣпки на войнѣ“ и пр. (Евр. 11 гл.); на *обѣтованія Божія*: „Авраамъ“, говоритъ въ другомъ мѣстѣ св. ап. Павелъ, „не поколебался въ обѣтованіи Божіемъ (о рожденіи ему сына) *невѣріемъ*, но пребылъ твердъ въ вѣрѣ (Римл. 4, 20); вѣра есть, говоритъ тотъ же св. апостолъ, *уповаемыхъ извѣщеніе* [1]); и особенно *на спасеніе благодатію*: „мы вѣруемъ“, говоритъ св. ап. Петръ на іерусалимскомъ соборѣ въ подтвержденіе той мысли, что не слѣдуетъ возлагать на выи христіанъ изъ язычниковъ ига обрядоваго Моисеева закона, „мы вѣруемъ, что благодатію Господа Іисуса Христа спасемся“ (Дѣян. 15, 11). Наконецъ, 7) *Значеніе, обнимающее собою всѣ три послѣдніе виды вѣры*, и въ то же время заключающее въ себѣ по-

[1]) По русскому переводу. осуществленіе ожидаемаго; по подлинному тексту: ἐλπιζομένων ὑπόστασις.

нятіе о *практической дѣятельности*, согласной съ содержаніемъ того, во что вѣруется, именно значеніе: *послѣдованія за Христомъ, вступленія въ число Его учениковъ*—не въ смыслѣ слушателей только Его ученія, а слушателей и исполнителей вмѣстѣ, и еще больше исполнителей, чѣмъ слушателей, значеніе *принятія Христа всѣми силами души*, короче: значеніе вѣры во Христа, какъ *всецѣлой личной преданности Ему, какъ своему Богу и Спасителю, въ своихъ мысляхъ, чувствованіяхъ и дѣлахъ*.

Въ этомъ послѣднемъ значеніи понимаетъ вѣру самъ Спаситель, когда а) о вѣрующемъ говоритъ, что „вѣрующій въ Него не судится, а невѣрующій уже осужденъ, потому что не увѣровалъ во имя единороднаго Сына Божія“ (Ев. Іоан. 3, 18); здѣсь *актъ вѣры* или *невѣрія*, съ одной стороны, и *судъ*, съ другой, понимаются, какъ тождезначущія понятія; *невѣріе* есть осужденіе себя, *вѣра* есть освобожденіе отъ суда, *оправданіе*. Въ чемъ же состоитъ это осужденіе и это оправданіе или вѣра и невѣріе? „Судъ (или невѣріе)“, говоритъ Спаситель, „состоитъ въ томъ, что свѣтъ (т.-е. Я) пришелъ въ міръ,—но человѣкъ не идетъ къ свѣту, ненавидитъ его; а оправданіе или вѣра состоитъ въ томъ, что человѣкъ идетъ къ свѣту“ (Іоан. 3, 18, 19, 20). „Доколѣ Я въ мірѣ, Я свѣтъ міру: кто послѣдуетъ за Мною, тотъ не будетъ ходить во тьмѣ, но будетъ имѣть свѣтъ жизни (9, 5, 8, 12). Я свѣтъ пришелъ въ міръ, чтобы всякій, вѣрующій въ Меня, не оставался во тьмѣ“ (12, 45). Хожденіе во свѣтѣ и вѣра, хожденіе во тьмѣ и невѣріе,—другими словами: всецѣлая личная преданность Христу или отвращеніе отъ Него—вотъ значеніе вѣры и невѣрія въ Евангеліи! б) Когда *о невѣрующихъ* говоритъ, что они *„не изъ Его овецъ“* (10, 26); вѣровать во Христа, по Его ученію, значитъ находиться въ такомъ же отноше-

ніи къ Нему, въ какомъ овцы находятся къ Пастырю: онѣ знаютъ его, слушаются голоса его и идутъ за нимъ, но не бѣгутъ отъ него, какъ отъ наемника (3, 4, 27). Знать голосъ своего Пастыря, проникающій во всѣ силы души, слушаться этого голоса и ходить, куда онъ ведетъ, все это вмѣстѣ взятое и значитъ вѣровать; в) когда въ послѣдній день праздника кущей стоялъ Іисусъ и возгласилъ: „кто жаждетъ, иди ко мнѣ и пей. Кто вѣруетъ въ Меня, у того, какъ сказано въ Писаніи, изъ чрева истекутъ рѣки воды живой“ (Іоан. 7, 37, 38). Вѣровать во Христа значитъ принимать въ себя, пить воду жизни, иначе: воспринимать въ себя и ассимилировать себѣ Его мысли, чувства и направленіе воли, что̀ возможно только для жаждущаго, т.-е. для находящагося въ состояніи покаянія, для сознающаго себя нищимъ въ добрѣ, для плачущаго о своемъ злѣ и для алчущаго и жаждущаго помилованія (оправданія) и силы къ добру. Такой жаждущій, напоенный водою жизни, будетъ самъ имѣть въ истинномъ смыслѣ жизнь въ себѣ самомъ и давать жизнь—напоять другихъ жаждущихъ; г) когда говоритъ: „пріидите ко Мнѣ, возьмите иго Мое или крестъ Мой на себя, научитесь отъ Меня, слѣдуйте за Мною“ (Мѳ. 11, 28 etc.); во всѣхъ этихъ и подобныхъ изреченіяхъ Спасителя выражается призваніе слушающихъ къ вѣрѣ, къ званію учениковъ Его, которое въ томъ и состоитъ, чтобы, слушая и видя Учителя, больше и больше знать Его и исполнять все то, что выражается Его словами и дѣлами, однимъ словомъ: пребывать въ Немъ. „Что мы познали его“, говоритъ евангелистъ Іоаннъ, „узнаемъ изъ того, что соблюдаемъ Его заповѣди“ (1 Іоан. 2, 3). „Потому узнаютъ всѣ, что вы Мои ученики“, т.-е. вѣруете въ Меня,—говоритъ самъ Спаситель—„если будете имѣть любовь между собою, или вообще, если будете соблюдать Мои заповѣди (Іоан. 13, 35; 14, 15).

Такимъ образомъ, вѣра въ Евангеліе есть, *во-первыхъ*, извѣстное отношеніе формально-освобожденнаго человѣка не къ тому или другому ученію только слова Божія, не къ тѣмъ или другимъ только словамъ и дѣламъ святыхъ Божіихъ или къ словамъ и дѣламъ и заслугамъ только самого Іисуса Христа, а прежде всего и существенно къ самому лицу Іисуса Христа. „Если не увѣруете, что это Я", говоритъ Онъ, „то умрете во грѣхахъ своихъ" (Іоан. 8, 24). Только личная преданность каждаго отдѣльнаго вѣрующаго лицу же самого Іисуса Христа и есть основаніе довѣрія и ко всему содержанію слова Божія, къ каждому отдѣльному изреченію, дѣйствію и учрежденію какъ самого Спасителя, такъ и его пророковъ и апостоловъ. Все это содержаніе своимъ центромъ имѣетъ лицо Іисуса Христа, составляетъ выраженіе Его духа, свидѣтельствуетъ о Немъ же. „Кто ты?" спрашивали Его фарисеи послѣ того, какъ Онъ сказалъ: „если не увѣруете, что это Я, то умрете во грѣхахъ своихъ" (25). „*Я то*", отвѣчалъ Іисусъ, „*что и говорю вамъ*". Т.-е. все, въ чемъ Я являюсь вашему сознанію и чувству, все то, что вамъ говоритъ обо Мнѣ Откровеніе, все это и есмь Я. Въ этомъ смыслѣ Онъ сказалъ народу, спрашивавшему Его: „что намъ дѣлать, чтобы творить дѣла Божіи". „Вотъ дѣло Божіе: чтобы вы вѣровали въ Того, кого Онъ послалъ" (Іоан. 6, 28; 29). *Во-вторыхъ*, вѣра есть Отношеніе человѣка къ лицу Спасителя не одною какою-либо стороною своей духовной природы, она есть не принятіе только Его словъ и поведенія за искреннія и истинныя, или вѣра историческая; такую вѣру имѣютъ бѣсы и трепещутъ (Іоан. 2, 19), только такъ вѣрующіе „временемъ вѣруютъ, а во время искушенія отпадаютъ" (Лук. 8, 13); такая вѣра есть вѣра безъ дѣлъ, и потому мертва (Іак. 2, 26). Она, далѣе, не есть вѣра только, какъ увѣренность въ чудо-

дѣйственной силѣ Спасителя и какъ сама совершающая чудеса: Спаситель не совершалъ для іудеевъ чудесъ, возбуждающихъ только удивленіе къ Его всемогуществу и всевѣдѣнію, иногда запрещалъ говорить о совершенныхъ Имъ чудесахъ и тѣмъ показывалъ, что вѣра въ Него не есть слѣпое подчиненіе величію какой-либо силы, или плодъ внезапнаго ощущенія, возбужденнаго необычайными явленіями въ видимомъ мірѣ. Многимъ, которые во имя Его пророчествовали, изгоняли бѣсовъ и многія чудеса творили, Онъ скажетъ въ послѣдній день: „Я никогда не зналъ васъ; отойдите отъ Меня дѣлающіе беззаконіе“ (Мѳ. 7, 22, 23). „Если имѣю даръ пророчества“, говоритъ св. ап. Павелъ, „и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое познаніе, и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви, то я ничто“ (1 Кор. 13, 2). Она не есть, далѣе,—только надежда на помощь Божію, на обѣтованія Божіи вообще и, въ частности, на спасеніе Его заслугами и благодатію: эта надежда, если она не соединяется со всѣми другими условіями своего осуществленія, которыхъ требуетъ самъ Богъ и которыя заключаются въ исполненіи всей воли Божіей, можетъ остаться тщетною, мертвою. Всѣ эти три вида вѣры, правда, *входятъ въ составъ истинной, спасающей вѣры*. И знаніе откровенія Божія, какъ оно является во Христѣ, необходимо: не зная Бога во Христѣ, нельзя и стать къ Нему ни въ какія отношенія; и вѣра въ чудодѣйственную силу Спасителя необходима,—иначе какъ *люди плотскіе* узнали бы, что Онъ есть Богъ, и какъ приходили бы къ Нему, еслибы не ожидали прежде всего помощи въ тѣлесныхъ своихъ нуждахъ, какой они не находили нигдѣ въ мірѣ? И вѣра, какъ увѣренность въ спасеніи благодатію и вообще въ исполненіи обѣтованій Божіихъ, необходима: безъ этой увѣренности нѣтъ довѣрія вообще къ словамъ Спаси-

теля и въ частности—къ умиротворенію своего сердца, сокрушеннаго покаянными чувствами. Но всего этого недостаточно для того, чтобы быть истинно вѣрующимъ; для этого нужно *дѣйствительное, фактическое послѣдованіе за Христомъ*, исполненіе всей Его воли всею волею формально-освобожденнаго человѣка; другими словами: нужна всецѣлая личная преданность Ему, какъ своему Богу и Спасителю, въ своихъ мысляхъ, чувствованіяхъ и поведеніи. *Такая всецѣлая преданность человѣка лицу Спасителя міра и Его дѣлу и есть спасающая его вѣра.*

А съ этимъ *и покаяніе* есть столь же всецѣлое отдѣленіе его *я* отъ всего своего, созданнаго имъ самимъ, духовнаго организма зла, отвращеніе отъ этого зла и дѣйствительное отверженіе его затѣмъ, чтобы всецѣло отдаться Христу и Его дѣлу.

Такимъ образомъ, *вѣра* и *покаяніе составляютъ двѣ стороны одного нераздѣльнаго акта обращенія* человѣка ко Христу, и самое обращеніе есть ничто иное, какъ, съ одной стороны, отвращеніе человѣка отъ живущаго въ немъ зла, ненавидѣніе его, съ другой—направленіе всего его *я* со всѣми его силами ко Христу и Его дѣлу.

63. Три момента въ процессѣ обращенія по изображенію евангельской притчи о блудномъ сынѣ (Лук. 15, 11—32).

Изъ даннаго понятія о покаяніи и вѣрѣ или объ обращеніи видно, что невозможно мыслить это обращеніе, какъ мгновенное, единичное и притомъ объемлющее всю нравственную природу человѣка внутреннее движеніе воли, или какъ внезапный внутренній переворотъ всего строя нравственной жизни падшаго человѣка. Напротивъ, элементы, входящіе въ понятіе о покаяніи и вѣрѣ, заставляютъ предполагать, что обраще-

ніе падшаго человѣка слагается изъ неисчислимаго множества самыхъ разнообразныхъ внутреннихъ движеній въ естественномъ человѣкѣ, начиная отъ самыхъ слабыхъ, ускользающихъ отъ сознанія его и какъ бы вовсе независящихъ отъ него, до вполнѣ сознательныхъ и свободныхъ, потрясающихъ его существо. Эти элементы суть извѣстныя стремленія, чувствованія и мысли покаянной вѣры, составляющія дѣйствія, съ одной стороны, евангельской благодати, съ другой—формально-освобожденнаго человѣка. Какъ дѣйствія, производимыя евангельскою благодатію, становятся достояніемъ сознанія и чувства человѣка не вдругъ и не въ полномъ своемъ составѣ, а лишь по мѣрѣ единичныхъ возбужденій, которыя вліяютъ на человѣка въ безконечно разнообразныхъ степеняхъ и видахъ; такъ, съ другой стороны, и самая формальная свобода человѣка, какъ только *формальная*, безразличная сама по себѣ какъ къ добру, такъ и ко злу, еще не предполагаетъ собою нравственной личности, какъ имѣющей опредѣленныя, свободно созданныя нравственно-добрыя качества, какъ готовой къ той всецѣлой рѣшимости послѣдованія за Христомъ, какая предполагается покаянною вѣрою. Эти качества свободно создаются подъ вліяніемъ евангельской благодати также только мало-по-малу, пока они не созрѣютъ до такой степени, что *я* падшаго человѣка становится *дѣйствительно нравственно-опредѣленною личностью* въ добромъ направленіи и, слѣдовательно, способною свободно отдать себя въ волю своего Спасителя, какъ орудіе Его только воли.

Весь процессъ такъ понимаемаго обращенія естественнаго человѣка въ *самыхъ общихъ, основныхъ* чертахъ своихъ лучше всего изображенъ въ евангельской притчѣ о блудномъ сынѣ: „*пришедши въ себя*“, говоритъ Спаситель о блудномъ сынѣ послѣ того, какъ Онъ изобра-

зилъ его бѣдственное положеніе на дальней странѣ, „*пришедши въ себя*, блудный сынъ *сказалъ*: сколько наемниковъ у отца моего избыточествуютъ хлѣбомъ, а я умираю отъ голода! *Встану* и *пойду* къ отцу моему и скажу ему: отче! я согрѣшилъ противъ неба и предъ тобою. И уже недостоинъ называться сыномъ твоимъ; прими меня въ число наемниковъ твоихъ. *Всталъ и пошелъ къ отцу своему*".

Изъ этихъ словъ на различные моменты въ процессѣ обращенія человѣка указываютъ слѣдующія три выраженія: 1) *пришедши въ себя;* 2) *встану, пойду;* 3) *всталъ и пошелъ*. Первое характеризуетъ *состояніе формальной свободы* человѣка, подъ вліяніемъ евангельской благодати сдѣлавшейся *способною къ рѣшимости* послѣдовать призыванію. Этотъ моментъ можетъ быть названъ—*возбужденіемъ* человѣка. Второе характеризуетъ первое *дѣйствіе формальной свободы* человѣка по его побужденію, т.-е. ея *дѣйствительное склоненіе на послѣдованіе евангельскому призыванію, первый зародышъ покаянной вѣры*, возникающій въ душѣ естественнаго человѣка не безъ внутренней борьбы между живущимъ въ немъ зломъ и влеченіемъ евангельской благодати. Третье указываетъ на *результатъ этой борьбы*, какъ *заключительный моментъ зарожденія покаянной вѣры, или обращенія*.

Возбужденіе. Придти въ себя значитъ то-же, что изъ безсознательнаго или полусознательнаго состоянія возвратиться къ сознательному, опомниться, вполнѣ пробудиться или проснуться. Въ нравственномъ же смыслѣ значитъ то же, что изъ ослѣпленія, нечувствія и безпечности въ отношеніи къ добру и злу придти въ сознаніе и чувство того и другого, въ сознаніе своей отвѣтственности за то и другое, и вмѣстѣ въ чувство обязательности дѣлать добро и не дѣлать зла. Блудный сынъ, свободно оставившій отеческій домъ, оставался

въ нравственномъ ослѣпленіи, нечувствіи и безпечности, пока у него было еще имѣніе и пока онъ могъ жить распутно. Дѣйствіемъ *всеобщей или промыслительной благодати* онъ былъ, правда, отчасти выведенъ изъ этого состоянія: голодъ, рабство свинопасу, работа, которая не могла обезпечить его даже тою пищею, которою питались нечистыя животныя, давали ему чувствовать всю бѣдственность его положенія и заставляли искать лучшаго. Но онъ не придумалъ бы самъ ничего лучшаго, никакого выхода изъ своего положенія, еслибы *евангельская благодать* не открыла ему, что и для него *есть* еще *домъ отчій*, не дала почувствовать, какое довольство царствуетъ въ этомъ домѣ, и не оживила въ немъ влеченія къ этому родному крову. Блудный сынъ, по словамъ Спасителя, опомнился только тогда, *когда вспомнилъ*: сколько наемниковъ у отца его избыточествуютъ хлѣбомъ, и сравнилъ свое положеніе съ положеніемъ этихъ наемниковъ. Не будь въ немъ этого *воспоминанія*, т.-е. не будь для падшаго человѣка откровеннаго Слова Божія о спасеніи, онъ самъ собою не придумалъ бы для себя спасенія; онъ не могъ бы сказать: встану и пойду; ибо не зналъ бы зачѣмъ вставать и куда идти. Его состояніе на далекой странѣ, *внѣ вліянія евангельской благодати*, можно также сравнить и съ состояніемъ человѣка спящаго, у котораго сонъ, правда, *подъ вліяніемъ всеобщей благодати*, безпокоенъ, тяжелъ, соединенъ съ мрачными грезами, прерывается инстинктивнымъ крикомъ: умираю! но все же это не есть вполнѣ сознательное состояніе. Евангельская благодать открываетъ ему глаза, т.-е. сознаніе не только зла, но и добра; показываетъ ему образъ родительскаго дома; даетъ ему чувствовать, какъ отрадно ему было бы возвратиться въ этотъ домъ; заставляетъ его сознаться, что онъ самъ виною того, что оставилъ отца своего и что отъ него

самого зависитъ теперь встать и пойти къ отцу своему.

Вотъ состояніе формально-освобожденнаго человѣка подъ вліяніемъ тѣхъ дѣйствій евангельской благодати, *которыя отнесены нами къ субъективному спасенію человѣка*! Чтобы это спасеніе сдѣлалось *субъективнымъ*, для этого требуется, чтобы формальная свобода *сама* сочеталась съ благодатію, чтобы блудный сынъ, призываемый къ отцу тогда, когда онъ хотя еще на странѣ далекой, но уже воображаетъ домъ отца,—или когда онъ, хотя еще лежитъ на своей постели, но уже съ открытыми глазами,—чтобы онъ *самъ захотѣлъ встать и возвратиться къ отцу*. Онъ пришелъ въ себя: но встанетъ-ли?

Склоненіе къ послѣдованію евангельскому призыванію. Чтобы дѣйствительно *самому* встать, для этого нужно уже быть *самимъ собою*, т.-е. нравственно-опредѣленною личностію; а въ формально-освобожденномъ человѣкѣ, въ его личности преобладаетъ грѣхъ; истинно-добрыя мысли, чувства и стремленія, возникшія въ немъ подъ вліяніемъ всеобщей и евангельской благодати, хотя и живы въ немъ и сознаются имъ,—но они не выходятъ отъ центра его личности, не суть его *собственное дѣло*; обратиться же въ его собственныя, духовныя качества они могутъ только тогда, когда энергія его *я*, связанная грѣховнымъ настроеніемъ, съ помощію этихъ благодатныхъ возбужденій, *высвободится сколько-нибудь* изъ этого грѣховнаго настроенія и *среди самаго процесса этого высвобожденія не создастъ въ себѣ тѣхъ или другихъ зачатковъ своего собственнаго добраго нравственнаго настроенія*, которые сдѣлаютъ ее способною къ собственной рѣшимости: встать и идти. Эти зачатки его собственнаго, самодѣятельно съ помощью благодати созданнаго въ себѣ, настроенія и суть зачатки тѣхъ нрав-

ственныхъ элементовъ, которые, взятые вмѣстѣ, составляютъ то, что мы назвали *покаянною вѣрою*. Прослѣдить зарожденіе ихъ въ формально-освобожденномъ человѣкѣ нѣтъ возможности по безконечному разнообразію внутреннихъ условій и внѣшнихъ обстоятельствъ, среди которыхъ совершается обращеніе того или другого человѣка. Опытные подвижники различаютъ въ процессѣ этого обращенія *моментъ колебанія* человѣка,— послѣ того, какъ онъ проснулся: вставать ему или не вставать? далѣе—*движеніе формальной свободы человѣка сначала къ его собственному злому настроенію, чтобы изъ него высвободить свое я*, чтобы человѣкъ возвратилъ себѣ потерянную надъ собою власть и сталъ до *нѣкоторой степени* личностію съ извѣстными нравственно-добрыми качествами; наконецъ, — *движеніе этой, до извѣстной степени окачествованной* [1]), *личности къ Богу*, чтобы *принесть Ему себя въ жертву*, отдать Ему всецѣло всю свою, до *извѣстной степени* уже реально-добрую свободу въ жертву или, что то-же, въ *орудіе Его воли*.

Что не всякій проснувшійся тотчасъ встаетъ, т.-е. что не всякій формально-освобожденный приступаетъ къ перемѣнѣ жизни на лучшее, это понятно.

Евангельская благодать ставитъ человѣка съ одной стороны — стороны благовѣстія, вѣсти о милосердіи Божіемъ и искупительныхъ страданіяхъ Богочеловѣка и Его славы,—въ льготное, отрадное состояніе; а съ другой—со стороны правды Божіей, не пощадившей Единороднаго, требующей всецѣлаго самоотверженія и

---

[1]) Таинство покаянія церковными писателями считается безцѣльнымъ, если оно не предваряется аскетическими подвигами: «*кающійся долженъ получить душу свою*“, говоритъ Пастырь Ермѣ, только послѣ этого Богъ дастъ ему „спасительное врачеваніе“ и пр. (См. статью: „Правда и Милость Божіи въ домостроительствѣ спасенія человѣка“ свящ. М. Н. Горскаго, въ книгѣ 2, „Вѣра и церковь“ за 1905 г., стр. 216).

указывающей на вѣчныя муки неисполняющимъ этихъ требованій,—въ болѣзненное, стѣснительное состояніе. Кто увлечется болѣе первою стороною, тотъ легко дозволяетъ себѣ безплодное пареніе мыслей, преждевременно предается радости доброй жизни, не успѣвъ испытать и оцѣнить всѣхъ ея условій, забывъ о живущемъ въ немъ цѣломъ организмѣ зла, и потому незамѣтно для себя разсѣевается, охлаждается, благопріятное время къ внутренней работѣ надъ собою пропускаетъ и впадаетъ снова въ обычную нравственную мертвенность. Кто, напротивъ, прилегаетъ болѣе ко второй сторонѣ, тотъ легко считаетъ возникающія изъ нея серьезныя мысли—мрачными и задачи—крайне трудными; для облегченія себя отъ этихъ мыслей и задачъ берется за обычный образъ жизни или невинныя будто бы развлеченія, бесѣды, чтенія; а иной подвергаетъ изслѣдованію родившееся отъ обращенія на живущее въ себѣ зло, томительное чувство, чтобы доискаться, отъ чего и какъ оно могло образоваться. Тамъ сторонніе впечатлѣнія, а здѣсь — разлагающее дѣйствіе изслѣдованія изглаждаютъ спасительное измѣненіе, произведенное евангельскою благодатію въ нравственной потребности человѣка; отъ чего онъ снова падаетъ въ обычную, неподвижную нравственную дебелость.

Премудрая благодать попускаетъ эти колебанія, не насилуя ею же самою возстановленной формальной свободы человѣка, напротивъ, давая ему возможность постепенно освоиться съ новыми возникающими въ немъ влеченіями, обсудить свое внутреннее состояніе, въ виду этихъ влеченій не только ко злу, но и къ добру, склониться къ добрымъ влеченіямъ не только своею мыслію, но и своимъ собственнымъ чувствомъ, и сдѣлать надъ собою, хотя малое, но самостоятельное усиліе, чтобы попробовать встать съ нравственно-смертнаго одра своего.

Какъ зарождается это первое, едва замѣтное, но тѣмъ не менѣе самостоятельное усиліе, какъ произносится въ сердцѣ это, единому Богу слышное, слово: „надобно же наконецъ,—и такъ сейчасъ начну“,—*объ этомъ можетъ сказать, если только можетъ, лишь тотъ, кто самъ, въ сознательномъ возрастѣ, имѣлъ счастіе обратиться ко Христу*. И того никто также не можетъ сказать, кто въ этомъ зародышѣ первыхъ самостоятельныхъ движеній падшаго человѣка къ добру есть *болѣе* дѣйствующій—благодать или свобода? Несомнѣнно только то, что и *свобода дѣйствуетъ и благодать содѣйствуетъ*. Можно и такъ сказать: свобода отдаетъ себя, какъ пустую, еще не обладающую собственною энергіею возможность къ добру, благодати; а благодать, съ своей стороны уже проникшая несознаваемо для человѣка въ основу его нравственной потребности, сочетавается съ ея остатками, не совсѣмъ угасшими въ падшемъ состояніи человѣка, усиливаетъ ихъ своею силою и составляетъ, такимъ образомъ, содержаніе формальной свободы человѣка. Отсюда сила уже желанія, сознаваемаго какъ свое вполнѣ собственное желаніе: „сейчасъ встану, сейчасъ за дѣло; не могу болѣе колебаться“. Лежащій во злѣ, наконецъ, *дѣлаетъ* дѣйствительно *первое усиліе* подняться.

Но въ это мгновеніе бездна зла, съ которымъ доселѣ успѣла сростись энергія нашего *я* и въ которомъ развились и окрѣпли силы его, даетъ ему чувствовать всю тяжесть свою. У больного физическими болѣзнями, когда онъ проснется отъ крѣпкаго сна, и пока думаетъ встать, все въ тѣлѣ спокойно; но лишь только онъ сдѣлаетъ усиліе, чтобы напрячь свои мышцы и дѣйствительно встать, всѣ боли въ тѣлѣ, дотолѣ не безпокоившія его, даютъ о себѣ знать мучительными ощущеніями. Такъ и грѣхъ, составляющій преобладающее настроеніе

падшаго человѣка, молчитъ, пока его не касаются; но, когда хотятъ его попрать, онъ тысячеглавый, какъ называетъ его св. Іоаннъ Лѣствичникъ, испускаетъ на человѣка тысячи воплей. „Помыслъ за помысломъ, „движеніе за движеніемъ поражаютъ бѣднаго человѣка „и влекутъ назадъ; нападая безъ всякаго порядка, со „всѣхъ сторонъ охватываютъ душу и погружаютъ ее „въ волненіи своемъ. Все доброе у человѣка держится „какъ бы на волоскѣ, и самъ онъ поминутно готовъ „оторваться отъ того, чѣмъ держится, и снова погру„зиться въ ту же среду, изъ которой хотѣлъ выйти. „Одно спасаетъ его—та сладость, льгота и отрада, ко„торыя вкусить онъ удостоился въ моментъ возбужденія, „и та крѣпость, которую ощутилъ онъ, когда изрекъ „въ сердцѣ: „и такъ сейчасъ начну“. Кто видѣлъ, какъ „малая искра туда и сюда носится въ дымѣ, но все „еще какъ бы стоитъ за себя, или какъ малая частица „дерева бросается волнующеюся струею то вверхъ, то „внизъ, то вправо, то влѣво, — тотъ имѣетъ въ этомъ „образъ того, что̀ бываетъ въ сію минуту съ благимъ „желаніемъ человѣка“.

„Здѣсь-то предлежитъ человѣку какъ бы *генеральная* битва съ грѣхомъ“ [1]), изъ которой онъ долженъ выйти побѣдителемъ въ томъ смыслѣ, чтобы упорнымъ противодѣйствіемъ злымъ наклонностямъ своимъ исподволь образовать для своего *я* новыя, свободно-созданныя съ помощію благодати, качества, которыя и составляютъ для него *свободно созданный зачатокъ новаго духовнаго организма*, хотя этотъ зачатокъ и долго будетъ окру-

[1]) Путь ко спасенію, краткій очеркъ аскетики, *епископа Θеофана*, изданіе 3-е 1875 г., стр 148—149. Многими мыслями этого труда, а по мѣстамъ и буквальными выраженіями, здѣсь, въ ученіи *о началѣ и ростѣ христианской жизни*, пользовались мы и *безъ указанія на страницы*. Здѣсь кстати замѣтить, что и у Преосв Θеофана нѣтъ раздѣльнаго изложенія ученія о видахъ благодати.

женъ со всѣхъ сторонъ слѣдами стараго организма ветхаго человѣка, противоборствующими новому. Характеръ этихъ новыхъ качествъ опредѣляется тѣми условіями, среди которыхъ они свободно созидаются.

Сознавая подъ вліяніемъ благодати въ своемъ духовномъ организмѣ присутствіе зла, плоти (въ нравственномъ значеніи этого слова), и отсутствіе какого-либо добраго, свободно созданнаго въ себѣ качества, *я* обращаемаго субъекта необходимо сознаетъ и, слѣдовательно, чувствуетъ свое полное *нравственное ничтожество* и тѣмъ болѣе сознаетъ и чувствуетъ его, чѣмъ болѣе онъ находится подъ вліяніемъ благодати. Зарожденіе и ростъ такого вполнѣ понятнаго сознанія и чувства есть уже зародышъ той *великой, исключительно христіанской* добродѣтели, которая называется *смиреніемъ*. (*Блаженни нищіе духомъ*... Первыя слова Спасителя въ Его нагорной проповѣди). Смиреніе, т.-е. сознаніе и чувство своего нравственнаго ничтожества предъ лицемъ Божіимъ есть первая нравственно-добрая основа или точка опоры въ зломъ организмѣ нашего *я*, опираясь на которую оно само, какъ уже окачествованное и имѣющее, такъ-сказать, свою нравственную физіономію, опять, съ помощію той же благодати, мало - по - малу создаетъ въ себѣ зародыши и другихъ нравственно-добрыхъ предрасположеній, свойственныхъ покаянной вѣрѣ.

Само по себѣ *смиреніе* есть уже *прямая противоположность эгоизму*, понимаемому какъ *духовный*, какъ гордость или надменность, т.-е. какъ услажденіе человѣка собственными достоинствами и стремленіе къ независимости отъ другихъ личностей, соединенное съ чувствомъ превосходства надъ ними. Само по себѣ смиреніе есть, слѣдовательно, уже *противочувствіе*, или духовное противоядіе такому эгоизму.

Но парализуя духовный эгоизмъ, смиреніе тѣмъ самымъ парализуетъ эгоизмъ *чувственный* или, что то же. *чувственность* естественнаго человѣка; ибо для *я*, сознающаго свое нравственное, слѣдовательно. духовное ничтожество, не можетъ не уясняться и ничтожество всего матеріальнаго міра и его чувственныхъ благъ, въ которыхъ оно погружено и изъ разнообразныхъ привязанностей къ которымъ сложился его злой организмъ. *Сластолюбіе*, т.-е. *жажда* чувственныхъ пріятныхъ ощущеній, *корыстолюбіе или любостяжательность*, т.-е. стремленіе *обезпечить* навсегда или надолго способы *удовлетворенія* этой *жажды* и, наконецъ, *властолюбіе. т.-е. стремленіе къ власти*, хотя бы надъ всѣмъ міромъ, *какъ къ одному изъ могущественнѣйшихъ средствъ обезпеченія всѣхъ чувственныхъ наслажденій* [1]), — эти основные три вида [2]) чувственныхъ привязанностей для смиреннаго, т.-е. для сознавшаго свое нравственное, духовное ничтожество, теряютъ свое обаяніе, заманчивость, сладость; болѣе того, мало-по-малу онѣ начинаютъ выступать въ его сознаніи, какъ самопорабощеніе духа, какъ

---

[1]) Само собою разумѣется, что каждый изъ видовъ *матеріальныхъ средствъ*, обезпечивающихъ пріятныя ощущенія, можетъ отъ долговременной практики, на основаніи извѣстныхъ психологическихъ законовъ, сдѣлаться *самостоятельною страстію*, т.-е. предметомъ влеченія не ради тѣхъ ощущеній, а ради себя самого, какъ напр *деньги* могутъ быть предметомъ страсти не ради тѣхъ удовольствій, которыя чрезъ нихъ пріобрѣтаются, а ради нихъ самихъ.

[2]) *Нитцше* какъ разъ эти *три основные вида безнравственности* поставилъ идеаломъ человѣческаго совершенства! И увлекаться этимъ идеаломъ не значитъ ли топтать въ грязь истинное - духовное человѣческое достоинство, извращать весь міръ здравыхъ понятій и взаимныхъ человѣческихъ отношеній, не говоря уже о христіанствѣ! Бѣда наша въ томъ, что въ христіанскомъ нравоученіи мы оставили въ тѣни и даже извратили должныя понятія о значеніи земной жизни, о великомъ духовномъ значеніи труда и его нравственныхъ благъ, на которыя я такъ настаиваю въ первой части .. 25 окт. 1902. Ливадія. По поводу чтенія (Въ „Богословск. Вѣстн“ за 1902 г., въ книжкѣ за іюль—августъ, стр. 505—534) статьи г. Н. Д. Тихомирова: „Нитцше и Достоевскій“.

нравственное безобразіе, уродство и, слѣдовательно начинаютъ возбуждать чувства *отвращенія, омерзѣнія и ненависти* къ себѣ. А это для *я*, которое до сихъ поръ жило этими привязанностями, значитъ то же, что оно начинаетъ питать отвращеніе или ненависть *къ себѣ самому;* другими словами: оно какъ бы отдѣляется отъ своего собственнаго, нравственно злого организма тѣми *противочувствіями,* которыя возникли въ немъ подъ ударами сознанія своего ничтожества; такія противочувствія суть, если позволено такое грубо-матеріальное сравненіе, какъ бы клинья, которыя *я*, сознающее и чувствующее свое нравственное ничтожество, самымъ актомъ этого сознанія и чувства вбиваетъ въ свой духовный злой организмъ и этимъ колеблетъ и расшатываетъ всѣ свои чувственные узы. По мѣрѣ же такого ослабленія чувственныхъ узъ, по мѣрѣ зарожденія и роста такихъ противочувствій эгоизму и чувственности, и всѣ люди, поколику они были орудіями эгоизму и чувственности, и весь міръ, какъ совокупность чувственныхъ благъ, короче: и все *земное счастіе*, поколику оно понималось не какъ результатъ нравственно-добраго развитія человѣка, а какъ совокупность эгоистически-чувственныхъ наслажденій, теряетъ свое значеніе для *я* [1]). А отсюда не далеко до того, чтобы по зову евангельской благодати, до извѣстной степени обновленное,

---

[1]) Замѣчательно нравственное чутье у гр. Л. Н. Толстого.

„Нива", № 27, 1899 Романъ гр. Л. Н. Толстого „Воскресеніе", гл. VII. Нехлюдовъ, герой романа, утвердившійся уже въ рѣшимости не оставлять Катюшу, роздать землю своимъ крѣпостнымъ крестьянамъ, „вспоминая теперь то чувство сожалѣнія о потери собственности, которое онъ испыталъ (ранѣе) въ Кузьминскомъ, удивлялся тому, какъ онъ могъ испытать это чувство. *Теперь онъ испытывалъ непереставшую радость освобожденія* и *чувство новизны,* подобное тому, которое долженъ испытывать *путешественникъ, открывающій новыя земли*» (курсивъ мой). Радость, чисто духовная, какъ слѣдствіе добровольнаго лишенія себя хотя части имущества въ пользу ближняго.

я могло *дѣйствительно* начать борьбу съ своими страстями, попытаться *отвергнуться себя, взять крестъ свой*, чтобы, отнюдь *не стыдясь никого въ родѣ семъ прелюбодѣйномъ и грѣшномъ* (Марк. 8, 34—38), послѣдовать указаніямъ Евангелія или, лучше, церкви, возвѣщающей это Евангеліе.

Церковь же, указывая на Бога, какъ на Судію и Мздовоздаятеля, указываетъ на Него и какъ на Отца небеснаго; и на Его единороднаго воплотившагося Сына, какъ на превышающую всякій умъ Жертву, принесенную въ умилостивленіе правды Божіей за грѣхи всего міра; и на славу Спасителя, въ Своемъ воскресеніи, вознесеніи на небо и сѣденіи одесную Отца, явившаго полное торжество добра надъ зломъ и дарующаго такое же торжество всѣмъ Своимъ послѣдователямъ; и на Св. Духа Утѣшителя, таинственнымъ наитіемъ готоваго даровать сердцу человѣка какъ незаслуженное имъ прощеніе грѣховъ, умиротвореніе его совѣсти, такъ и еще менѣе заслуженныя новыя силы для торжества надъ зломъ со всѣми его послѣдствіями во времени и вѣчности. Указывая на такія свойства и дары Божіи и на зависящую отъ свободы человѣка возможность такихъ двухъ коренныхъ измѣненій въ нравственномъ состояніи обращаемаго, церковь предлагаетъ его формальной и уже до извѣстной степени окачествованной въ добромъ направленіи свободѣ *предать себя, свое я всецѣло въ орудіе воли Спасителя міра* или, что то же, *увѣровать въ Него*. Зачатокъ *вѣры*, понимаемой и какъ личное *довѣріе* къ истинности всѣхъ словъ Спасителя и къ искренности всего Его поведенія на землѣ и *надежда* на силу Его крестныхъ заслугъ и на всѣ Его обѣтованія и въ частности на обѣтованіе Имъ Св. Духа Своимъ послѣдователямъ и на торжество, съ Его помощію, добра надъ зломъ во времени и въ вѣчности, и какъ

любовь или влеченіе къ общенію съ Нимъ въ страданіяхъ и въ славѣ, во временной и вѣчной жизни, *зачатокъ такъ понимаемой вѣры*, постепенно возникающей въ обращаемомъ, поколику его взоръ и чувства обращены отъ себя къ Богу, и *есть вѣнецъ тѣхъ нравственныхъ качествъ*, которыя обращающійся, съ помощію благодати, *созидаетъ въ себѣ до своего возрожденія;* она есть уже зачатокъ не только *рѣшимости* обращаемаго, но и его нѣкоторой дѣйствительной *силы—самымъ дѣломъ* отвергнуться себя и послѣдовать за Христомъ.

Начинающій такъ вѣровать до таинственнаго возрожденія своего есть хотя и блудный сынъ, но уже близкій къ помилованію, не мертвый, а оживающій; онъ пришелъ въ сознаніе себя или пробудился; онъ не поколеблется уже и не пытается только встать съ нравственно-смертнаго одра своего и бороться съ влекущимъ его назадъ эгоизмомъ и чувственностію; но самымъ дѣломъ, не смотря на облегающія его эти страсти съ ихъ развѣтвленіями, среди борьбы съ ними *встающій и теперь рѣшающійся сдѣлать первый шагъ къ Отцу своему*. Это возстаніе или рѣшимость и есть ничто иное, какъ *плодъ покаянной вѣры, въ которую теперь воплотилась формальная свобода обращаемаго и которая составляетъ новый нравственно-добрый обликъ его я*; эта рѣшимость требуетъ уже, по природѣ своей, немедленнаго фактическаго проявленія своего въ жизни. И она немедленно выражается въ томъ, что покаянно вѣрующій, не колеблясь предъ всею Христовою церковію, дѣйствительно *отрицается зла, т.-е. сатаны и всѣхъ дѣлъ его, и всѣхъ ангелъ его, и всего служенія его, и всея гордыни* его; иначе: вступаетъ въ число оглашенныхъ, и отрекшись отъ зла, *сочетлвается со Христомъ*; т.-е. приступаетъ къ *возрожденію* водою и Духомъ, къ *св. таинствамъ крещенія и мгропомазанія.*

64. Возрожденіе въ св. таинствахъ крещенія и мvропомазанія, или частнѣе: оправданіе и освященіе.

Измѣненія, чудесно совершаемыя спасающею благодатію *въ нравственномъ состояніи обращаемаго въ силу его покаянной вѣры*, чрезъ св. таинства крещенія и мvропомазанія *завершаютъ весь процессъ обращенія*. Въ притчѣ о блудномъ сынѣ это есть тотъ моментъ, когда онъ былъ уже на *пути* къ дому отца своего и когда отецъ, увидѣвъ его издалеча, *самъ пошелъ на встрѣчу ему*. Падшій человѣкъ и Самъ Богъ встрѣчаются непосредственно и дѣйствительно въ таинствахъ крещенія и мvропомазанія. И какъ тамъ, въ притчѣ, отецъ, встрѣтивши сына еще далеко отъ дому своего, палъ ему на шею, облобызалъ его, ввелъ въ свой домъ въ качествѣ не наемника, а кровнаго сына своего, приказалъ одѣть его наилучшею одеждою, дать перстень на руку его, обуть его ноги и устроилъ для него великій праздникъ, полный радости и веселія; ибо этотъ сынъ пропалъ было, а теперь найденъ, умеръ было, а теперь ожилъ: такъ и въ св. таинствахъ крещенія и мvропомазанія Богъ изливаетъ на душу падшаго, а нынѣ обратившагося человѣка чудеса любви своей, которыя неизмѣримо выше всѣхъ чудесъ, когда-либо совершавшихся надъ тѣломъ человѣка или въ области внѣшней природы; Онъ совершаетъ въ ней то, что̀ на языкѣ церкви и систематическаго Богословія называется: *оправданіемъ и освященіемъ*, однимъ словомъ—*возрожденіемъ*.

Съ *объективной*, догматической точки зрѣнія, или *со стороны Бога*, *оправданіе* падшаго, но вѣрующаго человѣка, есть прощеніе ему грѣха,—какъ грѣховнаго состоянія и какъ отдѣльныхъ сознательныхъ противонравственныхъ его дѣйствій, въ силу заслугъ Христовыхъ,

или: есть снятіе съ него осужденія или проклятія; *или:* есть вмѣненіе ему праведности Христовой въ его собственную праведность, какъ бы облеченіе его въ Христову праведность. *Съ субъективной* же или *нравственной* точки зрѣнія, оправданіе есть такое состояніе грѣшнаго человѣка, въ которомъ онъ, несмотря на то, что самъ ничего не сдѣлалъ истинно добраго, чувствуетъ полное умиротвореніе своей совѣсти, ничѣмъ не возмущаемой, миръ своего нравственнаго чувства, болѣе того: блаженство или радость о Св. Духѣ. Это есть не его искусственное, какъ бы напускное и потому поверхностное и шаткое довольство собою, которое въ грѣшномъ человѣкѣ зависитъ отъ его легкомысленнаго самомнѣнія, или которымъ онъ обманываетъ себя самого,—или не то болѣзненное и мучительное состояніе, въ которомъ онъ находился, когда его угрызала совѣсть, а тотъ миръ Божій, который и самъ Христосъ носилъ въ Себѣ въ теченіе всѣхъ треволненій Его земной жизни и котораго не отняли у Него ни муки на крестѣ, на которомъ Онъ не переставалъ любить и быть едино со Отцемъ, ни самая смерть.

И это оправданіе, понимать ли его съ объективной или съ субъективной точки зрѣнія, въ обоихъ случаяхъ есть чистый *даръ милосердія Божія*, ничѣмъ не заслуженное *чудо искупленія человѣка.* Покаянная вѣра, обусловливающая собою это чудо, сама возможна въ человѣкѣ подъ вліяніемъ, какъ мы видѣли, ничѣмъ не заслуженной евангельской благодати и ни въ какомъ случаѣ не можетъ давать мысль о какой-либо *заслугѣ* или о *правѣ* со стороны человѣка на оправдывающую благодать: она есть только способность человѣка принять въ себя этотъ ничѣмъ не заслуженный великій даръ милосердія Божія. „Воздаяніе дѣлающему“, т.-е. воздаяніе по заслугамъ, говоритъ св. ап. Павелъ, „вмѣ-

няется не по милости, но по долгу: а не дѣлающему, но вѣрующему въ Того, кто *оправдываетъ нечестиваго, вѣра его вмѣняется въ праведность*“ (Римл. 4, 4, 5). Здѣсь оправданіе, очевидно, понимается съ объективной точки зрѣнія, какъ оправданіе со стороны Бога. Но эта какъ бы внѣшняя праведность отнюдь не остается, по ученію слова Божія, только внѣшнею, а отражается и во внутреннемъ состояніи оправданнаго. „Если исповѣдуемъ грѣхи наши“, говоритъ другой св. апостолъ, „то Онъ (І. Христосъ), будучи вѣренъ и праведенъ, *проститъ* намъ грѣхи наши, и *очиститъ* насъ отъ всякой неправды“ (1 Іоан. 1, 9): проститъ и *дѣйствительно очиститъ* насъ, а не сочтетъ только насъ очищенными, а на самомъ дѣлѣ оставшимися будто въ нечистотѣ, только прикрытой какъ бы извнѣ праведностію Христовою. И св. ап. Петръ, говоря на Іерусалимскомъ соборѣ объ оправданіи язычниковъ, выразился не такъ, что Богъ будто бы только не вмѣняетъ имъ грѣховъ ихъ, но такъ, что „сердцевѣдецъ Богъ вѣрою *очистилъ* сердца ихъ“ (Дѣян. 15, 9). Потому-то, говоря о внутреннемъ состояніи крестившихся и присоединившихся къ церкви, Слово Божіе изображаетъ это состояніе, какъ полное мира и радости (Дѣян. 8, 39. 13, 52 и т. д.). „Не видя (І. Христа), но вѣруя въ Него, вы радуетесь радостію неизреченною и преславною“ (1 Петр. 1, 8). „Миръ Божій, который превыше всякаго ума, соблюдетъ сердца ваши и помышленія ваши во Христѣ Іисусѣ“ (Филип. 4, 7). „Радуйтесь всегда во Господѣ и еще говорю: радуйтесь“ (ст. 4).

Итакъ, оправданіе человѣка есть со стороны Бога невмѣненіе ему грѣха, прощеніе его и дѣйствительное очищеніе отъ грѣха по вѣрѣ во Христа; со стороны же самого человѣка: есть состояніе умиротворенія нравственнаго чувства, духовная радость и блаженство. Съ

той и другой стороны вмѣстѣ оно есть ничѣмъ не заслуженное, чудесно дарованное человѣку „*царствіе Божіе*, которое, по Апостолу, „*есть не пища, не питіе, но праведность и миръ и радость во Св. Духѣ*“ (Римл. 14, 17). Само собою разумѣется, что слово: *царствіе Божіе* здѣсь понимается пока *только какъ даръ благодати въ силу вѣры* обращеннаго, но не какъ вмѣстѣ и явленіе и результатъ свободной дѣятельности возрожденнаго человѣка въ его отношеніяхъ къ другимъ людямъ и къ внѣшней природѣ [1]).

---

[1]) На томъ истинно святомъ и блаженномъ, полномъ свѣта неизреченной любви и духовнаго наслажденія, состояніи, въ какомъ, по ученію Слова Божія, находится оправданный и освященный въ моментъ таинственнаго (въ Крещеніи и Мѵропомазаніи) непосредственнаго общенія съ Божествомъ,—обыкновенно останавливаются, какъ на цѣли всѣхъ своихъ подвиговъ, аскеты-мистики (напр Св. Макарій Египетскій, см. о немъ и вообще объ аскетахъ-мистикахъ въ „Вѣрѣ и Разумѣ“, № 19, 1904 г, стр. 341 – 359, статью Епископа Сумскаго Алексія, подъ заглавіемъ: „Христіанская мистика въ ея отличіи отъ науки и положительной религіи“, и въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“, январь и іюнь 1905 г, статью г. И. В. Попова. „мистическое оправданіе аскетизма въ твореніяхъ преп. Макарія Египетскаго“).

Если смотрѣть на монашескій аскетизмъ, какъ на подвиги покаянія (согласно съ чиномъ постриженія въ монашество, какъ мною въ свое время было объяснено въ „Церков. Вѣстникѣ“, или съ 43-мъ правиломъ VI Вселенскаго Собора), то такая цѣль аскетизма, вполнѣ совпадающая съ результатомъ обращенія изъ язычества или вообще изъ нехристіанства въ Христову Церковь, весьма понятна и согласна съ Словомъ Божіимъ; но и тогда останется невыясненнымъ· возможно ли и зачѣмъ—должно продолжаться вышеописанное блаженное на землѣ состояніе, коль скоро оно, само по себѣ, составляетъ всю суть блаженства и вѣчной загробной жизни, а на землѣ не имѣетъ ничѣмъ отзываться ни въ отношеніи къ матеріальному міру, ни въ отношеніи къ ближнимъ. *Все земное* въ этомъ блаженномъ состояніи,—по сознанію преп Макарія Египетскаго,—является не только нежелательнымъ, но даже враждебнымъ этому состоянію.

Въ мірской жизни оправданный и освященный призывается къ распространенію Царства Божія и въ своемъ сердцѣ и въ мірѣ, къ борьбѣ слѣдов. со зломъ и непрестаннымъ трудамъ даже до смерти,—а въ пустынѣ находящійся въ этомъ блаженномъ состояніи желаетъ полнаго квіэтизма..

Необходимо, однакоже, имѣть въ виду, что очищеніе или освобожденіе человѣка отъ грѣха въ актѣ оправданія не то означаетъ, что будто въ духовномъ организмѣ оправданнаго не осталось никакого слѣда прежде созданныхъ имъ въ себѣ злыхъ качествъ, будто, слѣдовательно, злое пожеланіе или возбужденіе ко злу изнутри этого организма исчезло изъ него. „Никто не говори", учитъ св. ап. Іаковъ уже возрожденныхъ, „Богъ искушаетъ меня; потому что Богъ не искушается зломъ и Самъ не искушаетъ никого. Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь *собственною похотью. Похоть же зачавши рождаетъ грѣхъ; а сдѣланный грѣхъ рождаетъ смерть*" (Іаков. 1, 13—15). Обращая далѣе вниманіе на дѣйствительные, въ христіанскомъ обществѣ возникающіе грѣхи, тотъ же апостолъ говоритъ: „откуда у васъ вражды и распри?" (4, 1). И извѣстное описаніе св. апостоломъ Павломъ (Римл. 7 гл.) борьбы между духомъ и плотію (т.-е. между зачатками добрыхъ качествъ въ оправданномъ и злымъ его настроеніемъ, какъ слѣдствіемъ прежней грѣховной жизни) имѣетъ примѣненіе ко всякому оправданному, доколѣ онъ живетъ на землѣ. Зло, слѣдовательно, живетъ въ духовномъ организмѣ оправданнаго, готово всегда помимо его силы самоопредѣленія возникнуть въ сознаніи, обратить на себя вниманіе этой силы и, если можно, привлечь ее на свою сторону. Сила самоопредѣленія въ отношеніи къ добру и злу въ оправданномъ есть его *реально-добрая,* но *не идеальная* свобода; и реально доброю она стала настолько, насколько осуществлена не всецѣло, а лишь въ вышеизложенныхъ свойствахъ покаянія и вѣры, оживленныхъ сверхъ того торжествомъ помилованія во Христѣ и блаженствомъ мира съ Богомъ и совѣстію. Разность между состояніемъ оправданнаго и не оправданнаго, правда, неизмѣримая.

Въ центрѣ духовнаго организма въ оправданномъ, въ его я,—зла не существуетъ; оно живо только въ его периферіи и потому составляетъ для него не опредѣляющую, а только искушающую силу, не господствуетъ въ немъ, а только возбуждаетъ его, влечетъ къ себѣ. Но все же это влеченіе есть обнаруженіе живой *силы*. И само чувство мира и блаженства въ Богѣ, какъ *состояніе*, какъ *чувство*, какъ бы оно ни было оживлено, не есть свободно созданное *настроеніе воли* и потому само по себѣ отнюдь не ручается за то, чтобы въ оправданномъ достаточно было и практической энергіи къ осуществленію добра всегда и во всемъ и къ непремѣнной побѣдѣ надъ живущимъ въ немъ зломъ, хотя бы это зло и было уже ослаблено. Вотъ почему *оправданіе* человѣка не совершается въ православной христіанской церкви *безъ освященія* его, т.-е. безъ дарованія ему чрезвычайной силы Божіей, вполнѣ достаточной къ полному осуществленію воли Божіей и къ самодѣятельному, при содѣйствіи Божіемъ, очищенію его отъ всѣхъ злыхъ качествъ или предрасположеній, гнѣздящихся въ его духовномъ организмѣ, *несмотря на его оправданіе предъ Богомъ*.

Спасая падшаго, Богъ дѣлаетъ для него все, что служитъ къ его полному благу на землѣ и въ вѣчности. Просвѣтивъ его сознаніе и чувство въ актѣ призыванія или возбужденія къ покаянію и вѣрѣ, облаженствовавъ его въ актѣ оправданія. Богъ одновременно съ этимъ послѣднимъ актомъ укрѣпляетъ и его волю, усиливая въ ней направленіе, согласное съ направленіемъ воли Божіей, сообщая ей энергію, достаточную для полнаго осуществленія этой воли, производя въ оправданномъ, однимъ словомъ, *освященіе*. „Самъ Богъ да *освятитъ васъ во всей полнотѣ* (1 Θессал. 5, 23). Богъ мира да *усовершитъ васъ во всякомъ добромъ дѣлѣ, къ исполне-*

нію Его воли, производя въ васъ благоугодное Ему, чрезъ Іисуса Христа (Евр. 13, 20, 21). Богъ всякія благодати да *совершитъ* васъ, да *утвердитъ*, да *укрѣпитъ*, да сдѣлаетъ непоколебимыми" (1 Петр. 5, 10). Такія благожеланія выражаютъ св. апостолы вѣрующимъ въ посланіяхъ къ нимъ. Но не въ формѣ только благожеланій, а положительно св. апостолы выражаютъ свое *убѣжденіе*, увѣренность (будучи *увѣрены*, Филип. 1, 6). что „*начавшій* въ насъ доброе дѣло (т.-е. обращеніе) будетъ *совершать* его до дня Іисуса Христова" (ibid), что „Богъ производитъ въ насъ хотѣніе и дѣйствіе по своему благоволенію" (Филип. 2, 13). Усиленіе слабой воли обращающагося и направленіе ея къ добру силою самаго Бога или, что то же, благодатію Его, и есть то. что мы называемъ *освященіемъ человѣка* и что Слово Божіе называетъ также *даромъ Св. Духа*, когда говоритъ не о чрезвычайныхъ между христіанами дарахъ пророчества или чудесъ вообще, а о присущей каждому христіанину *благодатной помощи въ добрѣ*. Сознаніе въ себѣ этой силы, какъ *отдѣльной* отъ собственныхъ силъ, для христіанина *невозможно* уже потому, что она естественно совпадаетъ съ основаніемъ нравственной потребности въ человѣкѣ, т.-е. съ его инстинктивнымъ и потому *несознаваемымъ влеченіемъ* къ добру. А это собственное влеченіе доступно сознанію только чрезъ нравственное чувство, которое, будучи *чувствомъ самого человѣка*, не заключаетъ въ себѣ элементовъ для различенія того, какою несознаваемою силою, своею или благодатною возбуждено оно.

Слово Божіе и практика православной церкви показываютъ, что за оправданіемъ человѣка, за прощеніемъ грѣховъ и умиротвореніемъ его совѣсти, всегда слѣдуетъ или, по крайней мѣрѣ, совпадаетъ съ нимъ освященіе или сообщеніе дара Св. Духа. Іудеямъ, воз-

бужденнымъ проповѣдію св. Петра о Распятомъ и Воскресшемъ и вслѣдствіе того спрашивавшимъ: „что намъ дѣлать“,—апостолъ отвѣчалъ: „покайтеся“ (стяжите то настроеніе покаянной вѣры, которое сдѣлаетъ васъ способными къ оправданію и освященію) „и да крестится *каждый изъ васъ*“ (т.-е. самъ, какъ уже имѣющій, до извѣстной степени, свою нравственно-добрую физіономію) „во имя Господа Іисуса Христа *для прощенія грѣховъ*“ (т.-е. для оправданія); „*и получите даръ* Св. Духа“ (освященіе, Дѣян. 2, 38). Вотъ вкратцѣ существенные плоды вліянія евангельской, спасающей, не только оправдывающей, но и освящающей благодати, достигаемые съ участіемъ самого спасаемаго въ началѣ его христіанской жизни! „Когда явилась благодать и человѣколюбіе Спасителя нашего Бога“, учитъ св. апостолъ Павелъ (Тит. 3, 4—7), „Онъ спасъ насъ не по дѣламъ праведности, которыя бы мы сотворили, а по своей милости“ (т.-е. вслѣдствіе покаянной вѣры; но какимъ способомъ?) во-первыхъ—„*банею возрожденія*“, т.-е. по словамъ того же св. апостола въ другихъ мѣстахъ (Еф. 5, 26; Дѣян. 22, 16), *водною банею очищенія или омовенія грѣховъ*; и затѣмъ, во-вторыхъ,—„банею обновленія Св. Духомъ, котораго Онъ излилъ на насъ обильно чрезъ Іисуса Христа, Спасителя нашего“, т.-е. чрезъ освященіе; „чтобы“, заключаетъ апостолъ „оправдавшись Его благодатію, мы по упованію содѣлались наслѣдниками вѣчной жизни“. Приведемъ еще одно изреченіе того же апостола въ доказательство неразрывной связи освященія съ оправданіемъ въ дѣлѣ спасенія человѣка. „Нѣкоторые изъ васъ“, говоритъ онъ о христіанахъ изъ язычниковъ, „были неправедны (идолослужители, блудники и проч.), но *освятились*, *но оправдались* именемъ Господа нашего Іисуса Христа (въ крещеніи) и Духомъ Бога нашего“ (чрезъ возложеніе рукъ или мvропомазаніе, 1 Кор. 6, 11).

Актъ оправданія и освященія и во времена апостольскія совершался и доселѣ въ православной церкви совершается одновременно при посредствѣ особыхъ видимыхъ священнодѣйствій, называемыхъ св. таинствами крещенія и мvропомазанія или возложенія рукъ. Рожденіе отъ воды и отъ Духа и по ученію самого Спасителя составляетъ одинъ нераздѣльный актъ возрожденія человѣка и его спасенія. „Если кто не родится отъ воды и Духа, то не можетъ войти въ царствіе Божіе“ (Іоан. 3, 5), учитъ онъ о возрожденіи. Какъ при крещеніи Его самого на Іорданѣ видимо сошелъ на Него Святый Духъ въ видѣ голубя, такъ и крещеніе всякаго въ оставленіе грѣховъ соединяется съ сообщеніемъ ему даровъ Св. Духа. Бывали, правда, въ первенствующей церкви случаи, когда за крещеніемъ не тотчасъ слѣдовало низведеніе Св. Духа на новокрещенныхъ: такъ крещенные св. діакономъ Филиппомъ самаряне не получали Св. Духа, пока апостолы не услышали объ ихъ крещеніи и не послали къ нимъ Петра и Іоанна, которые помолились о нихъ, возложили на нихъ руки и они приняли Св. Духа (Дѣян. 8, 14—17). Бывало иногда и такъ, что освященіе совершалось прежде оправданія. Такъ Корнилій Сотникъ и съ нимъ собравшіеся для слушанія св. ап. Петра удостоились дара Св. Духа во время проповѣди, прежде крещенія, совершеннаго послѣ (Дѣян. 10 гл.). Но и тотъ и другой случай, указывая на возможность освященія отдѣльно отъ оправданія (на Западѣ мvропомазаніе или конфирмація и теперь совершается не въ одно время), одинаково свидѣтельствуютъ о томъ, что одно другимъ необходимо должно восполняться въ заключительномъ актѣ обращенія человѣка или, что одно безъ другого не спасаетъ человѣка. Вообще ученіе объ оправданіи и освященіи чрезъ крещеніе и возложеніе рукъ было такъ общеизвѣстно во

времена апостольскія, что св. ап. Павелъ въ посланіи Евр. гл. 6, 1 ст. считаетъ излишнимъ и останавливаться на этихъ *начаткахъ ученія самого Христа.* „Оставивъ начатки ученія Христова", говоритъ онъ, „поспѣшимъ къ совершенству и не станемъ снова полагать основаніе обращенію отъ мертвыхъ дѣлъ и вѣрѣ въ Бога (т.-е. покаянію и вѣрѣ), ученію о крещеніяхъ и возложеніи рукъ" и проч. „Невозможно", продолжаетъ онъ, „однажды просвѣщенныхъ и вкусившихъ дара небеснаго (т.-е. крещенныхъ и мѵропомазанныхъ) и отпавшихъ опять обновлять покаяніемъ, когда они снова распинаютъ въ себѣ Сына Божія и ругаются Ему" (Евр. 6, 1—6). По уставу православной церкви, непосредственно за крещеніемъ вступающаго въ церковь и доселѣ слѣдуетъ его мѵропомазаніе; а послѣ мѵропомазанія, окропляя водою новокрещеннаго и мѵропомазаннаго, священникъ, согласно съ тѣмъ же уставомъ, такъ выражаетъ плоды этихъ Таинствъ: „*оправдался* еси, *просвѣтился* еси, *освятился* еси, *омылся* еси именемъ Господа нашего Іисуса Христа и Духомъ Бога нашего" и потомъ, отирая его губкою, повторяетъ: *крестился* еси, просвѣтился еси, *мѵропомазался* еси, *освятился* еси, *омылся* еси: во имя Отца и Сына и Св. Духа". Если изъ этихъ словъ, указывающихъ какъ на внѣшнія, такъ и на внутреннія дѣйствія, совершенныя въ обоихъ Таинствахъ, мы остановимъ вниманіе отдѣльно на тѣхъ и другихъ, то окажется, что къ внутреннимъ дѣйствіямъ Таинствъ церковь относитъ: оправданіе и освященіе, однимъ словомъ, просвѣщеніе (то же, что возрожденіе); а къ внѣшнимъ: крещеніе, или омовеніе, и мѵропомазаніе.

Оправданіе и освященіе составляютъ такимъ образомъ два нераздѣльныхъ момента завершительнаго акта обращенія, который, однимъ словомъ, можетъ быть названъ *возрожденіемъ* или *просвѣщеніемъ.* Вотъ почему и самъ

Іисусъ Христосъ называется не только нашимъ искупленіемъ (разумѣется объективное спасеніе), но и *просвѣщеніемъ и праведностію и освященіемъ* (1 Кор. 1, 30).

Вѣрующій и въ силу своей вѣры благодатію Божіею возрожденный есть уже не блудный сынъ, идущій къ дому прогнѣваннаго Отца своего, чтобы просить Его о помилованіи и принятіи въ число Его наемниковъ, но обновленный во всемъ нравственномъ состояніи своемъ, любимый сынъ любящаго Отца, живущій уже въ Его домѣ въ тѣснѣйшемъ общеніи и единеніи съ Нимъ. „Кто во Христѣ, тотъ *новая* тварь; древнее прошло, теперь все *новое*“ (2 Кор. 5, 17). „Вы научились отложить прежній образъ жизни ветхаго человѣка, истлѣвающаго въ собственныхъ похотяхъ, а *обновиться* духомъ ума вашего и облечься въ *новаго* человѣка, созданнаго по Богу, въ *праведности и святости* истины“ (Еѳес. 4, 22—24). „Вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить въ страхѣ, но приняли духа *усыновленія*, которымъ взываемъ: авва, *отче!* Всѣ водимые Духомъ Божіимъ суть *сыны Божіи*“ (Римл. 8, 14—15). „*Любовь* Божія *излилась въ сердца наши* Духомъ Святымъ, даннымъ намъ“ (Римл. 5, 5). „Тѣмъ, которые приняли Его (Іисуса Христа) вѣрующимъ во имя Его, Онъ далъ власть быть *чадами Божіими*, которые не отъ крови, не отъ хотѣнія плоти, ни отъ хотѣнія мужа, но отъ Бога родились“ (Іоан. 1, 12—13). „Дѣти! Вы отъ Бога и побѣдили ихъ (ложныхъ пророковъ); ибо Тотъ, *Кто въ васъ*, больше того, что въ мірѣ“ (4, 4). „Если пребудетъ въ васъ то, что вы слышали отъ начала, то и вы *пребудете въ Сынѣ и Отцѣ*“ (1 Іоан. 2, 24). „Развѣ вы не знаете, что вы храмъ Божій, и *Духъ Божій живетъ въ васъ?* Если кто разоритъ храмъ Божій, того покараетъ Богъ: ибо храмъ Божій святъ, а сей храмъ— вы“ (1 Кор. 3, 16 — 17). „Я живу, но уже не я, а

живетъ во мнѣ Христосъ“ (Галат. 2, 20). „Соединяющійся (или точнѣе прилѣпляющійся ко Господу) съ Господомъ есть *одинъ духъ съ Господомъ*“ (1 Кор. 1, 17).

65. Заключеніе ученія о началѣ христіанской жизни.

Изложивъ понятіе 1) о *возбужденіи* или *призываніи* естественнаго человѣка евангельскою благодатію; 2) объ *образованіи* въ немъ, подъ вліяніемъ этой благодати, свойствъ *покаянной вѣры* до той степени зрѣлости, на которой она выразилась въ рѣшимости призваннаго дать обѣтъ отречься отъ зла и сочетаться со Христомъ и, наконецъ, 3) *объ оправданіи и освященіи*, которыхъ давшій обѣтъ удостоивается въ силу своей вѣры въ св. таинствахъ крещенія и мvропомазанія, изложивъ понятія объ этихъ трехъ моментахъ возрожденія человѣка, тѣмъ самымъ мы изложили *зарожденіе или начало въ немъ новой*, благодатной или христіанской жизни; *благодатной* потому, что первый и послѣдній моментъ возрожденія (призываніе и оправданіе съ освященіемъ) принадлежатъ исключительно благодати Божіей; *христіанской* потому, что какъ внутреннія дѣйствія благодати совершены ею въ силу заслугъ Христовыхъ, такъ и внѣшній актъ крещенія и мvропомазанія, совершенный по внутреннимъ побужденіямъ покаянія и вѣры, есть первое свободное осуществленіе человѣкомъ заповѣди Христа Спасителя о возрожденіи водою и Духомъ и вмѣстѣ есть запечатлѣніе обѣта его отнынѣ жить по образу жизни и по ученію самого Христа, въ общеніи съ Нимъ и съ Его же помощію.

Положенное въ человѣкѣ *начало христіанской религіозной жизни* есть вмѣстѣ съ тѣмъ и совершившееся фактически *начало земного спасенія* [1]) *его*. Но это начало

[1]) Здѣсь подчеркнуто выраженіе. *земное спасеніе*, въ отличіе отъ

жизни или спасенія, какъ и всякое начало, зародышъ или сѣмя, требуетъ своего продолженія, развитія и совершенствованія среди данныхъ условій земной жизни. Такое *развитіе и совершенствованіе себя и составляетъ для возрожденнаго основную задачу всей его земной жизни*, ибо: 1) зародышъ или сѣмя новой жизни въ возрожденномъ есть зародышъ, возникшій въ ветхомъ духовномъ организмѣ человѣка, есть сѣмя, всѣянное среди тернія, есть искра, отовсюду еще закрываемая пепломъ; это есть только обновленіе *я* человѣка, возстановленная энергія его самоопредѣленія, свѣтящійся центръ его личности, тогда какъ всѣ орудныя силы этой личности, т.-е. душевныя и тѣлесныя силы, издавна пріобыкшія и потому наклонныя къ злой дѣятельности, еще не пріучены къ дѣятельности доброй и вся внѣшняя окружающая ихъ обстановка можетъ ежеминутно возбуждать въ нихъ эти старыя, злыя привычки, можетъ искушать христіанина. 2) И самыя благодатныя дѣйствія въ человѣкѣ, какія явно и дѣйствительно испытываетъ оправдываемый и освящаемый, какъ чистоту своего нравственнаго чувства, какъ живую энергію къ послѣдованію за Христомъ, какъ блаженство богообщенія, хотя по ученію великихъ подвижниковъ христіанской церкви (св. Макарія египетскаго, св. Діодеха, св. Исаака сиріанина и др. см. Путь ко спасенію пр. Ѳеофана, стр. 182—193) никогда не оставляютъ христіанина, но

вѣчнаго, небеснаго, загробнаго блаженства или спасенія. Это различеніе совсѣмъ упускается изъ виду сектантами протестантскаго вообще и въ частности лютеранскаго характера, когда они говорятъ объ оправданіи или *о спасеніи одною вѣрою*. Наша богословская, особенно полемическая литература, наконецъ, слава Богу, обратила на это вниманіе. „Искупленіе наше во Христѣ и *загробное* спасеніе каждаго изъ насъ *не одно и то же*“, говоритъ напр. почтенный о Д. Боголюбовъ въ „Православномъ Русскомъ Словѣ“, въ апрѣльской № 6 книжкѣ за 1904 г., стр. 500. Давно эта истина, въ виду именно сектантскаго движенія, выражена мною еще въ публичныхъ чтеніяхъ „о сущности христіанства съ нравственной точки зрѣнія“

отнюдь *не остаются для него столь же ощутительными и явными*, какими они были въ моментъ его возрожденія. Напротивъ, давъ возрожденному вкусить всю сладость жизни въ Богѣ, благодать скрываетъ отъ него свое присутствіе въ немъ, оставляя его дѣйствовать какъ бы одного, среди трудовъ, недоумѣній и даже паденій, и только по прошествіи болѣе или менѣе долгаго періода испытанія вселяется въ него *явно*, дѣйственно, *ощутимо*. Получивъ однажды возможность или силу побѣждать живущее въ себѣ зло и созидать въ себѣ нравственно-добрыя качества, христіанинъ призывается къ собственнымъ подвигамъ, къ *аскетизму*, понимаемому уже не въ смыслѣ власти надъ собою и своимъ тѣломъ вообще, какъ мы видѣли въ 1-ой части нравственнаго богословія, а въ смыслѣ *подвиговъ своего христіанскаго самоусовершенствованія* или *самовоспитанія* по всѣмъ сторонамъ религіозно-нравственной жизни, призывается къ тому, чтобы самодѣятельно создать въ себѣ и потому сдѣлать неотъемлемымъ отъ себя то царствіе Божіе, которое онъ испыталъ въ себѣ во время возрожденія и которое теперь опять какъ бы скрылось отъ него. „Царствіе небесное“, учитъ и самъ Спаситель, „силою берется и употребляющіе усиліе восхищаютъ его“ (Матѳ. 11, 12).

Указать, какъ растетъ и укрѣпляется христіанско-религіозная жизнь въ человѣкѣ, удостоившемся возрожденія въ болѣе или менѣе зрѣломъ возрастѣ, значитъ то же, что изложить правила *христіанской аскетики*, извѣстныя изъ опыта св. Божіихъ и примѣнимыя ко всякому христіанину [1]).

---

[1]) При изложеніи этихъ правилъ, мы держимся „Пути ко спасенію“ преосвященнаго Ѳеофана, какъ единственаго въ нашей литературѣ систематическаго опыта аскетики, хотя и не во всемъ можемъ слѣдовать указаніямъ этого опыта.

66. Возрастаніе христіанской жизни а) храненіемъ и питаніемъ въ себѣ духа ревности о жизни по волѣ Божіей.

Начало христіанской жизни выразилось: со стороны человѣка въ его обѣтѣ отречься отъ зла и сочетаться со Христомъ, данномъ имъ предъ крещеніемъ въ силу покаянной вѣры его, со стороны Бога — въ оправданіи и освященіи человѣка. Чтобы самодѣятельно развить и укрѣпить въ себѣ это начало новой благочестивой жизни во Христѣ, христіанинъ съ своей стороны долженъ: 1) хранить во всю жизнь свою и возвращать въ себѣ этотъ *духъ ръшимости* или *ревности* о жизни въ Богѣ: „духъ не угашайте“ (1 Θессал. 5, 19); 2) орудныя, душевныя и тѣлесныя *силы, чрезъ которыя дѣйствуетъ и проявляется духъ человѣка, укрѣплять въ религіозной дѣятельности*, чтобы человѣкъ, „освященъ былъ *во всей полнотѣ* и чтобы его *духъ, душа и тѣло во всей цѣлости* сохранены были безъ порока въ пришествіе Господа нашего Іисуса Христа“ (1 Θессал. 5, 23); 3) *вести брань со зломъ*, которое хотя и ослабленное, живетъ въ его духовномъ организмѣ и, возбуждаемое извнѣ, искушаетъ свободу человѣка и противодѣйствуетъ его духу: „удерживайтесь отъ всякаго зла“ (Ефес. 6, 11—13). Храненіе и питаніе духа ревности о жизни въ Богѣ, упражненіе всѣхъ орудныхъ силъ въ религіозной дѣятельности и борьба съ искушеніемъ ко злу и побѣда надъ нимъ: вотъ три въ жизни христіанина неотдѣлимые другъ отъ друга момента, въ осуществленіи которыхъ свободою его состоитъ процессъ возрастанія его христіански-религіозной жизни.

Какъ до *первой ръшимости* отреченія отъ зла и сочетанія со Христомъ естественный человѣкъ дошелъ, начавъ съ того, что онъ подъ вліяніемъ евангельской

благодати *пришелъ въ себя*, т.-е. узрѣлъ и почувствовалъ какъ свое зло, котораго прежде не сознавалъ и не чувствовалъ, такъ и тотъ міръ добра, который ему открыло слово Божіе и котораго онъ прежде не могъ знать, и затѣмъ, при сравненіи своего состоянія съ этимъ міромъ, создалъ въ себѣ свойства покаянной вѣры, такъ и теперь сохраненіе и возрастаніе этой рѣшимости жить по волѣ Божіей до духа непрестающей ревности о жизни, согласной съ данными обѣтами, обусловливается самособранностію христіанина, соединенною съ зрѣніемъ въ себѣ новаго міра или богооткровенныхъ истинъ и пребываніемъ въ тѣхъ чувствахъ и расположеніяхъ, которыя свойственны покаянной вѣрѣ.

Самособранность есть непрестанное усиліе *я*, какъ инициативной энергіи, сводить *къ себѣ и слѣдовательно къ своему нравственному чувству, какъ къ центру*, движенія орудныхъ его силъ какъ душевныхъ, такъ и тѣлесныхъ, которыя привыкли къ злой дѣятельности, подвержены впечатлѣніямъ отвнѣ и стремятся разсѣиваться по внѣшнимъ предметамъ. Смотря по тому, движеніями какихъ силъ овладѣваетъ наше *я*, въ немъ созидаются новыя соотвѣтственныя этимъ силамъ добродѣтели. Овладѣвая движеніями *познавательныхъ силъ:* представленія, воображенія, разсудочной дѣятельности, христіанинъ воспитываетъ въ себѣ *нравственную внимательность или чуткость* къ своему нравственному состоянію, другими словами: пріучается каждое движеніе своихъ познавательныхъ силъ освѣщать и проникать *нравственнымъ сознаніемъ;* овладѣвая *разнородными стремленіями* своей душевно-тѣлесной природы, совокупность которыхъ называется волею *(но отнюдь не свободою),* онъ воспитываетъ въ себѣ духовную *бодренность, бодрствованіе*, т.-е. готовность и умѣнье направлять эти движенія согласно съ указаніями нравственнаго

чувства; овладѣвая движеніями своихъ чувствованій, обыкшихъ возбуждаться только эгоистически-чувственными наслажденіями или лишеніями, онъ воспитываетъ въ себѣ *трезвенность*, т.-е. готовность и умѣнье силою своего нравственнаго чувства охлаждать и уничтожать влеченіе къ безнравственнымъ наслажденіямъ и съ глубокимъ сочувствіемъ отзываться на все доброе.

Подвигъ зрѣнія въ себѣ новаго міра есть ничто иное, какъ удержаніе въ сознаніи, опять предъ нравственнымъ чувствомъ, всего строенія духовнаго, объективнаго міра или, что то же, существенныхъ истинъ божественнаго Откровенія. Сущность Откровенія, или какъ бы рама, объемлющая всю суть бытія, прошедшаго, настоящаго и будущаго, можетъ быть выражена, согласно съ преосв. Ѳеофаномъ, такъ: „Богъ единый, въ Троицѣ покланяемый, вся сотворившій и вся содержащій, возставляетъ или, по апостолу, возглавляетъ (Ефес. 1, 10) все въ Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ, чрезъ дѣйствующаго въ св. церкви Духа Святаго, который, по усовершеніи вѣрующихъ, переводитъ ихъ въ другой міръ, что и будетъ продолжаться до времени исполненія всѣхъ или кончины вѣка, когда по воскресеніи и судѣ воздастся комуждо по дѣломъ: одни ниспадутъ во адъ, другіе вселятся въ рай, и Богъ будетъ всяческая во всѣхъ“. Изъ всеобъемлющаго содержанія этой рамы всякій христіанинъ, по ученію св. Тихона воронежскаго, долженъ непрестанно помнить отъ младенчества до гроба *всесодержительство Божіе, домостроительство спасенія и четыре послѣднихъ:* смерть, судъ, адъ и рай (Путь ко спасенію, стр. 212). Подвигъ памятованія или зрѣнія этихъ истинъ направляется къ тому, чтобы каждую изъ нихъ отдѣльно и затѣмъ всѣ вмѣстѣ въ ихъ связи довести до непосредственности созерцанія или до очевидности и такъ усвоить ихъ себѣ или срастворіться

съ ними въ самосознаніи, чтобы сознаніе и въ движеніе не могло приходить безъ представленія ихъ въ себѣ; подобно тому, какъ днемъ нельзя открыть глазъ безъ того, чтобы свѣтовыя волны не вліяли на нихъ. Сознаніе себя *держимымъ отъ Бога*, Имъ проницаемымъ и хранимымъ, съ такимъ расположеніемъ, какое испытываетъ дитя, когда находится на рукахъ доброй матери; сознаніе себя *членомъ церкви Христовой* съ такимъ расположеніемъ, какое имѣетъ добрый воинъ въ строю предъ лицомъ добраго царя и добрый сынъ или дочь въ семействѣ предъ лицомъ отца и матери; представленіе предстоящей *смерти* и *суда* съ такимъ ощущеніемъ, какое испытываетъ подсудимый, ежеминутно ожидающій приговора; представленіе *рая и ада* съ такимъ ощущеніемъ, какое испытываетъ стоящій на самой узкой дощечкѣ, по одну сторону которой бездна, клокочущая огнемъ, по другую—прекраснѣйшій садъ; сознаніе этихъ истинъ съ свойственными каждой изъ нихъ ощущеніями, никогда не оставляющія христіанина, — вотъ *высшая ступень совершенства этого подвига!* Краткія *изреченія Св. Писанія* и въ особенности псалмовъ, напоминающія ту или другую изъ этихъ истинъ, краткія молитвословія, имѣющія то же содержаніе, символъ вѣры и другія изреченія, часто возобновляемыя въ сознаніи, служатъ наилучшимъ пособіемъ въ этомъ подвигѣ или духовномъ дѣланіи. Предзрѣхъ Господа предо мною *выну, да не подвижуся* (Псал. 15, 8); *Помни послѣдняя твоя и во вѣки не согрѣшиши* (Сирах. 7, 39): такъ учитъ объ этомъ подвигѣ и само слово Божіе.

Пребываніе въ чувствахъ и расположеніяхъ, свойственныхъ покаянной вѣрѣ и выразившихся въ данныхъ предъ крещеніемъ обѣтахъ, есть непрестанное усиліе христіанина оживлять и возгрѣвать въ себѣ: смиреніе или чувство своего нравственнаго безсилія *безъ помощи*

благодати; противочувствія злымъ навыкамъ, безсознательно и помимо свободы христіанина живущимъ въ духовномъ организмѣ, т.-е. отвращеніе и омерзѣніе къ нимъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и ко всему міру, понимаемому какъ совокупность эгоистически-чувственныхъ обычаевъ и наслажденій; страхъ при мысли о тяжкихъ чувствахъ самообвиненія и безотвѣтности предъ лицомъ Бога, какъ всемогущаго и всеправеднаго Судіи, въ случаѣ свободнаго нарушенія воли Божіей въ новомъ своемъ возрожденномъ состояніи; далѣе—довѣріе къ Евангелію и именно къ лицу Христа Спасителя, ко всѣмъ Его словамъ и совершеннымъ Имъ дѣламъ; надежда на Его искупительныя заслуги предъ Отцемъ небеснымъ и на исполненіе всѣхъ Его обѣтованій; влеченіе или жажда къ непрестающему общенію съ Нимъ, т.-е. къ жизни по Его образу и съ Его помощію: вотъ въ какихъ чувствахъ и расположеніяхъ, то въ каждомъ порознь, то во многихъ вмѣстѣ, христіанинъ усиливается держать свое сердце, чтобы духъ ревности къ жизни въ Богѣ питался и возрасталъ въ Немъ.

Наилучшимъ средствомъ къ успѣху въ этомъ подвигѣ или дѣланіи служатъ вышеизложенные подвиги самособранности и зрѣнія новаго міра. Первая вводитъ, а послѣднее устанавливаетъ человѣка въ духовной атмосферѣ, которая такъ благопріятствуетъ возбужденію и продолженію чувствъ и расположеній покаянной вѣры.

Эти чувства и расположенія, освѣщенныя сознаніемъ возбуждающихъ ихъ истинъ и сосредоточенныя въ сердцѣ христіанина, и составляютъ собственно *духовную жизнедѣятельность*, неизбѣжно отражающуюся и на всемъ внѣшнемъ строѣ его жизни и поведенія. Испытывающій и питающій въ себѣ эти чувства и расположенія и есть *живой* христіанинъ, не холодный созерцатель только Богооткровенныхъ истинъ, не ме-

ханическій исполнитель внѣшнихъ правилъ христіанскаго благочестія, но *переживающій въ себѣ силу этихъ истинъ и правилъ*, непрестанно *горящій духомъ* или, какъ выражаются св. подвижники, *имѣющій тайное поученіе*, т.-е. непрестанно занятый какою-либо Богооткровенною истиною и воспламененный соотвѣтственнымъ ей чувствомъ.

Всѣ изложенные три подвига, возгрѣвающіе и усиливающіе духъ ревности по Богу, пр. Ѳеофанъ кратко выражаетъ такъ: „вслѣдъ за пробужденіемъ отъ сна, войди въ себя (самособранность), стань въ свое мѣсто (въ новый міръ—мысленно), сердцемъ пройди духовную жизнедѣятельность (чувства покаянной вѣры) и, остановившись на одномъ чемъ-нибудь (на одной какой-либо истинѣ и соединенномъ съ ней чувствѣ), будь тамъ цѣлый день неисходно“. Или еще короче: „соберись и твори въ сердцѣ тайное поученіе“.

Это путь къ возрастанію христіанской жизни *прямой и внутренній*; но онъ неотдѣлимъ отъ другого *внѣшняго и посредственнаго*, который состоитъ въ упражненіи душевныхъ и тѣлесныхъ силъ въ благочестіи, а также и въ борьбѣ съ искушающимъ его зломъ.

67. б) Упражненіемъ орудныхъ силъ въ благочестіи.

Этотъ подвигъ есть ни что иное, какъ не прекращающееся возбужденіе всѣхъ психо-физическихъ силъ къ такой дѣятельности, которая составляетъ посредство между духомъ и *внѣшними орудіями благодати*, содѣйствующей храненію и возрастанію ревности о жизни по волѣ Божіей. Эта ревность питается, какъ мы сейчасъ видѣли, съ одной стороны, зрѣніемъ новаго міра, съ другой — пребываніемъ въ чувствахъ и расположеніяхъ покаянной вѣры. Благодатнымъ источникомъ для

перваго, т.-е. для зрѣнія новаго міра, служитъ все Божественное Откровеніе, дающее пищу прежде всего для познавательныхъ силъ христіанина; благодатнымъ источникомъ для второго, т.-е. для пребыванія въ чувствахъ и расположеніяхъ покаянной вѣры, служитъ все христіанское богослуженіе и св. таинства церкви, вліяющія преимущественно на эстетическую способность чувствованій и на волю человѣка. Поэтому *упражненіе въ Словѣ Божіемъ* и *участіе въ богослуженіи* составляютъ два главныхъ вида *внѣшнихъ* подвиговъ христіанина, сообразно съ которыми необходимо устрояется и весь *внѣшній порядокъ* его жизни.

Внѣшнія упражненія въ Словѣ Божіемъ суть: *чтеніе и слышаніе* Св. Писанія, писаній отеческихъ, служащихъ къ правильному пониманію и лучшему усвоенію Священнаго Писанія,—исторіи церкви и жизнеописаній святыхъ Божіихъ, въ которыхъ то же Слово Божіе является осуществленнымъ жизнію какъ отдѣльныхъ лицъ, такъ и судьбами всей церкви, и наконецъ *чтеніе и слышаніе* одобряемой церковію, какъ хранительницею и истолковательницею Откровенія, церковной письменности, каковы: символическія и другія церковныя изданія.

Подвигъ чтенія и слышанія такъ понимаемаго Слова Божія имѣетъ цѣлію не научное изслѣдованіе истинности или достовѣрности богооткровенныхъ истинъ: *вѣрующій* или, что то же, *живой* христіанинъ, пока онъ живъ, не можетъ сомнѣваться въ нихъ; (а если онъ изслѣдуетъ ихъ *по долгу званія своего*, по поводу возбуждаемыхъ извнѣ сомнѣній въ этихъ истинахъ или колебанія ихъ, то дѣлаетъ это не для укрѣпленія *своей* вѣры внѣшними доказательствами истины, а для ея защиты или для ея распространенія между *колеблющимися или невѣрующими)* нѣтъ,—вѣрующій подвизается въ чтеніи

или слушаніи Слова Божія для болѣе и болѣе глубокаго и всесторонняго *напечатлѣнія* ихъ въ себѣ и *уясненія* ихъ для себя и для *возбужденія въ себѣ соотвѣтственныхъ имъ чувствованій и расположеній*, короче: для сохраненія и умноженія въ себѣ духа ревности о жизни по волѣ Божіей.

Для этой цѣли предъ чтеніемъ или слушаніемъ Слова Божія онъ отстраняетъ отъ себя всѣ другія заботы, творитъ молитву къ Богу и, слѣдя вниманіемъ читаемое или слушаемое, слагаетъ его въ своемъ сердцѣ. „Что не дошло до сердца“ (т.-е. какъ мы понимаемъ, что такъ или иначе не отозвалось *въ нравственномъ чувствѣ*), говоритъ преосв. Ѳеофанъ, „на томъ остановись, пока дойдетъ; читать должно *весьма медленно*. Лучшее время“, продолжаетъ онъ, „для чтенія Св. Писанія—утро; житій святыхъ—послѣ обѣда; св. отцовъ — не задолго предъ сномъ. Легчайшимъ же способомъ“, заключаетъ онъ, „можно почесть слѣдующій: истины всѣ въ катихизисѣ; каждое утро бери оттуда истину, уясни ее, и носи въ умѣ, и питайся ею, сколько будетъ питаться душа: день, два и болѣе; то же сдѣлай съ другою,—и такъ до конца. Не умѣющій читать—спроси у умѣющаго одну истину, и ходи съ нею“.

„*Всенеобходимо*“, заключаетъ далѣе тотъ же преосвященный, „всякому имѣть человѣка для бесѣды о вещахъ духовныхъ, который уже зналъ бы все наше и которому можно бы смѣло открывать все, что бываетъ на душѣ. Лучше, если такой одинъ, много—два. Хорошо читать или слушать; лучше—взаимное собесѣдованіе, а еще лучше — слово опытнѣйшаго“. При такихъ бесѣдахъ, какъ и при молитвѣ, гдѣ двое или трое собраны во имя Христа Спасителя, и Онъ Самъ находится посреди молящихся или бесѣдующихъ о жизни по Его волѣ и примѣру.

Все относящееся къ *богослуженію общественному:* храмъ съ его архитектурою и украшеніями, св. иконы, утварь, освѣщеніе, ѳиміамъ, пѣніе, чтеніе и священныя дѣйствія,—и къ *домашнему*: тѣ же св. иконы, свѣщи, ѳиміамъ, освященная вода и т. п., вся совокупность священныхъ вещей и дѣйствій, вліяя непосредственно на внѣшнія чувства, возбуждаютъ дѣятельность вкуса и фантазіи человѣка или, что то же, его эстетическихъ силъ и заставляютъ ихъ служить религіознымъ цѣлямъ духа; исторія изящныхъ искусствъ: поэзіи, музыки, живописи и архитектуры есть прежде всего и преимущественно исторія религіознаго искусства. А такъ какъ въ вещахъ, употребляемыхъ при *христіанскомъ богослуженіи*, всегда символизируется та или другая истина и въ дѣйствіяхъ богослуженія всегда выражается та или другая сторона общенія между Богомъ и людьми и людей между собою, то, вліяя на эстетическія силы человѣка, принадлежности богослуженія такъ или иначе съ необходимостію возбуждаютъ и нравственно-религіозное чувство и энергію духа въ смыслѣ покаянной вѣры; свойства покаянной вѣры, такимъ образомъ, отражаются и въ дѣятельности эстетическихъ силъ человѣка, пріучаютъ ихъ служить цѣлямъ духа, отучая въ то же время отъ такихъ образовъ, чувствъ и расположеній, которымъ онѣ служили въ естественномъ человѣкѣ. А въ этомъ и состоитъ, между прочимъ, процессъ возрастанія христіански-религіозной жизни въ возрожденномъ. Вотъ почему для этого возрастанія требуются:

1) Возможно частое пребываніе въ храмахъ на церковныхъ служеніяхъ, обыкновенно: на утрени, литургіи, вечернѣ, — участіе во всѣхъ церковныхъ торжествахъ, обрядахъ и обычаяхъ, равно какъ и возможно частое домашнее молитвословіе. Молитвословіе общественное и домашнее служитъ выраженіемъ дѣйствительнаго *свое-*

личнаго общенія каждаго христіанина съ своимъ Богомъ, *Искупителемъ и Освятителемъ*,—общенія, въ которомъ христіанинъ выражаетъ Богу чувства и стремленія своей покаянной вѣры, а Богъ, съ своей стороны, отвѣчаетъ, давая молящемуся испытывать дѣйствія своихъ чудныхъ даровъ: оправданія и освященія. Это и есть продолжающійся процессъ *возрастанія* плодовъ того великаго акта возрожденія, который совершился въ св. таинствахъ крещенія и мѵропомазанія. Непрестанная молитва, молитвенный духъ или *добродѣтель молитвы* есть поэтому наивысшій плодъ и вмѣстѣ признакъ нравственно-*религіозной жизни*, а вмѣстѣ и ея возрастанія въ христіанинѣ. *Внѣшне* выражаясь первоначально въ молитвѣ, такъ-называемой у подвижниковъ *дѣлательной*, т.-е. въ чтеніи и слушаніи извѣстныхъ, твердо опредѣленныхъ для себя молитвъ, соединенномъ съ стояніемъ, поклонами и другими *внѣшними* дѣйствіями, причемъ у *необученныхъ* вниманіе часто разсѣевается и сердце остается холоднымъ, – она мало-по-малу, при терпѣніи и особенно при постѣ и трудахъ, переходитъ въ молитву *умную*, когда разсѣянность вниманія прекращается, когда каждое слово церковной молитвы сознается молящимся, какъ его собственная живая мысль, и произносится, какъ его собственное, искреннѣйшее слово,—и, наконецъ, достигаетъ степени *сердечной* молитвы, когда вмѣстѣ съ внѣшнимъ словомъ и мыслію сраствореется все сердце христіанина, когда на каждую мысль молитвы сердце отзывается соотвѣтствующимъ ей горячимъ чувствованіемъ. Кто достигъ такого совершенства молитвы, тотъ можетъ молиться и *безъ словъ*. Ибо Богъ есть Богъ сердца. Это есть предѣлъ возрастанія добродѣтели молитвы.

„Какъ бы, впрочемъ, кто ни полагалъ себя усовершенствовавшимся въ молитвѣ“, замѣчаетъ пр. Ѳеофанъ,

„однажды установленнаго правила молитвеннаго никогда не должно оставлять; каждый разъ должно начинать съ молитвы *дѣлательной*: съ нею должна соединяться *умная*, а за ними придетъ и *сердечная*. Безъ этого растеряются сіи послѣднія, и человѣкъ будетъ думать, что молится, а на дѣлѣ этого не будетъ". Св. подвижники, напримѣръ св. Исаакъ Сиріанинъ, упоминаютъ еще о молитвѣ *духовной*, которая есть даръ Духа Божія, *молящагося въ насъ*, и о молитвѣ, заходящей *за предѣлы сознанія* (Путь ко спасенію, стр. 240); но такъ какъ въ томъ и другомъ случаѣ на мѣсто сознательнаго отношенія человѣческой личности къ Богу является независящее отъ его свободы или даже совсѣмъ несознаваемое состояніе, то мы и не имѣемъ права говорить о немъ въ *Нравственномъ* богословіи.

Наилучшимъ средствомъ къ стяжанію молитвеннаго духа опытнѣйшіе въ духовной жизни поставляютъ сверхъ поста и труда навыкъ къ такъ-называемой молитвѣ Іисусовой, именно къ повторенію словъ, какъ бы вслухъ Духа Божія: „*Господи Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя*", т.-е. съ вѣрою, что Богъ близъ и слышитъ насъ. „Навыкъ этотъ", замѣчаетъ преосв. Ѳеофанъ, „производитъ теплоту въ духѣ, а далѣе просвѣтлѣніе, потомъ и восхищеніе, хотя все это достигается иногда годами".

2) Участіе въ богослуженіи, т.-е. обнаруженіе или дѣйствіе вѣры, неотдѣлимо отъ сознанія соотвѣтствующихъ ей божественныхъ дѣйствій оправданія и освященія, т.-е. умиротворенія или облаженствованія нравственнаго чувства и оживленія стремленія и силы къ доброй дѣятельности. Но изъ всей многообразной области богослуженія нѣтъ для возрастанія христіанина въ благочестіи болѣе благотворнаго священнодѣйствія, какъ священнодѣйствіе св. таинства евхаристіи, составляющаго центръ всего христіанскаго богослуженія.

Св. таинство покаянія установлено для христіанина, уже *оскорбившаго благодать* оправданія и освященія, т.-е. *свободно создавшаго въ себѣ духовную страсть* или, что то же, свободно впавшаго въ *тяжкій* грѣхъ. Для такого грѣшника св. покаяніе есть то же, что св. крещеніе для естественнаго человѣка; оно есть единственное средство его оправданія или омовенія отъ грѣховъ и предварительно требуетъ съ его стороны обращенія, т.-е. воспитанія въ себѣ, опять съ помощію евангельской благодати, тѣхъ же свойствъ и требуетъ тѣхъ же обѣтовъ покаянной вѣры, какіе необходимы для обращающагося ко Христу естественнаго человѣка, прежде чѣмъ онъ удостоится благодати крещенія.

Св. таинства *священства* и *брака* сообщаютъ особые дары благодати, свойственные не каждому христіанину, но только тѣмъ изъ христіанъ, которые рѣшаются принять на себя соціальныя обязанности въ церковномъ или семейномъ союзѣ, и потому подлежатъ разсмотрѣнію съ нравственной точки зрѣнія при разсужденіи объ этихъ союзахъ или обществахъ.

Св. таинство *елеопомазанія* установлено для впавшихъ въ тяжкую тѣлесную болѣзнь, какъ въ одно изъ послѣдствій прародительскаго или своеличнаго грѣха, и потому подлежитъ разсмотрѣнію съ нравственной точки зрѣнія при разсужденіи объ отношеніи христіанина къ земному благополучію и земнымъ бѣдствіямъ въ его жизни [1]).

---

[1]) Преосв. Стефанъ, епископъ могилевскій и мстиславскій, въ замѣчательной статьѣ: „Таинства и обряды въ православной церкви“, помѣщенной въ №№ 13 и 14 „Миссіонерскаго Обозрѣнія“ за 1904 г., старается между прочимъ доказать, что св. Елеопомазаніе имѣетъ цѣлію *освященіе всѣхъ* пріемлющихъ его—больныхъ и здоровыхъ, а также (но не главнымъ образомъ) и *исцѣленіе болящаго*. А такъ какъ оно часто принималось и теперь иногда принимается послѣ исповѣди и передъ св. Причащеніемъ, то преосвященный Стефанъ полагаетъ, что св. Елеопомазаніе возвращаетъ принимающему его утраченные имъ плоды таинствъ мро-

Св. таинство евхаристіи или причащенія для того единственно и установлено, чтобы питать и возвышать нравственно-религіозную жизнь всякаго возрожденнаго, какому бы призванію въ земной жизни онъ ни посвятилъ себя и въ какихъ бы обстоятельствахъ онъ ни находился. „Я есмь хлѣбъ живый, сшедшій съ небесъ“ (Іоан. 6, 51); „плоть Моя истинно есть пища и кровь Моя истинно есть питіе“ (55); „ядущій хлѣбъ сей будетъ жить во вѣкъ (51); ядущій Мою плоть и піющій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ и Я въ немъ“ (56). Пребываніе же со Христомъ и во Христѣ и есть жизнь, полная освященія или плодовъ добра: „кто пребываетъ во Мнѣ и Я въ немъ, тотъ приноситъ много плода, ибо безъ Меня не можетъ дѣлать ничего“ (Іоан. 15, 5). Поэтому, „если не будете ѣсть плоти Сына человѣческаго и пить крови Его, то не будете имѣть въ себѣ жизни“ (6, 53); „ядущій же хлѣбъ сей живъ будетъ во вѣкъ“ (58) [1]). Посему истинные ревнители о жизни по волѣ Божіей съ самаго начала христіанства приступали къ св. причащенію весьма часто. При св. апостолахъ христіане преломляли хлѣбъ, т.-е. пріобщались

помазанія, подобно тому, какъ покаяніе возвращаетъ падшему въ тяжкій грѣхъ плоды св. крещенія Мнѣ пріятно было и въ этой статьѣ замѣтить очень близкое знакомство автора и согласіе съ содержаніемъ моихъ лекцій.

[1]) Въ смягченіе грубаго, излишне матеріальнаго толкованія словъ: преложенія или пресуществленія (transsubstantiatio), толкованія, замѣченнаго въ римско-католической, да отчасти и въ русской богословской литературѣ, — можно указать, напр., выраженія нѣкоторыхъ церковныхъ молитвъ предъ св. Причащеніемъ, именно: „наслади *душу* мою Твоею Честною *Кровію* отъ горести, ею же мя сопротивникъ напой“ (молитва послѣ 19-й каѳисмы, въ псалтирѣ изд 1883).

„*Сердце* мое очисти, храмъ *то* творя пречистому Твоему Тѣлу и Крови“ (тропарь послѣ трехъ псалмовъ въ послѣдованіи ко Святому Причащенію).

„*Хлѣбе* святый... сходяй съ небесе... вниди *въ сердцѣ мое .. въ душу* мою внѣуду и внутрьуду“... (Молитва св Амвросія Медіоланскаго пресвитерамъ. готовящимся ко св. Причащенію).

всякій разъ, какъ собирались вмѣстѣ для молитвы. Св. Василій Великій въ посланіи въ Кесарію говоритъ, что спасительно пріобщаться тѣлу и крови на *всякъ день*, а о себѣ пишетъ: „мы причащаемся *четыре раза въ недѣлю*“. И это общее мнѣніе всѣхъ святыхъ, что нѣтъ спасенія безъ причащенія и нѣтъ преспѣянія въ жизни безъ частаго причащенія (см. Добротолюбіе, ч. 2-я Иноковъ Каллиста и Игнатія, гл. 92).

Пріобщаясь всегда, когда только можетъ, возрожденный *можетъ и не приступать къ св. таинству покаянія;* потому что онъ *не впадаетъ въ тяжкій грѣхъ, лишающій его благодати оправданія.* Но за то вся его жизнь есть непрестанное говѣніе: онъ не только находится въ состояніи самособранности зрѣнія новаго міра, въ чувствахъ и расположеніяхъ покаянной вѣры, но и прилежитъ чтенію и слышанію Слова Божія, общественному и домашнему богослуженію, соблюдаетъ всѣ уставы церкви и при всемъ этомъ всякій *простительный грѣхъ*, т.-е. невольныя движенія злыхъ помысловъ и пожеланій, возникающія въ немъ вопреки иниціативѣ его собственнаго *я*, исповѣдуетъ какъ Богу ежедневно среди молитвы, такъ и при первомъ случаѣ своему духовному руководителю или другому единомысленному съ собою христіанину; короче: не говѣя передъ св. таинствомъ причащенія, возрожденный такъ устрояетъ всю свою жизнь, что она становится *непрестаннымъ говѣніемъ.*

Занятіе Словомъ Божіимъ и участіе въ богослуженіи, воспитывая духъ ревности и жизни по волѣ Божіей и созидая молитвенный духъ въ христіанинѣ, чрезъ св. таинство евхаристіи удерживая его въ единеніи съ Источникомъ оправданія и освященія—Самимъ Богомъ, чрезъ всѣ прочіе уставы церковные содѣйствуя ему въ постѣ и бдѣніи, т.-е. въ большемъ и большемъ овладѣваніи потребностями тѣла, всѣмъ этимъ вмѣстѣ

требуетъ отъ него установленія *внѣшняго порядка жизни*, какъ выраженія его внутренняго настроенія и вмѣстѣ какъ содѣйствующаго развитію этого настроенія.

Само собою разумѣется, что этотъ порядокъ со всѣми его частными правилами каждый христіанинъ съ помощію болѣе опытныхъ руководителей своихъ опредѣляетъ для себя въ такомъ видѣ, который наиболѣе соотвѣтствуетъ степени его духовнаго развитія, особенностямъ его положенія среди другихъ людей (въ семьѣ, въ гражданскомъ обществѣ, въ церкви) и который всякій разъ примѣняется къ обстоятельствамъ времени, мѣста и т. п. Здѣсь можно указать только на предметы, относительно которыхъ внѣшній порядокъ имѣетъ важность, какъ невольное выраженіе добродѣтели и вмѣстѣ какъ содѣйствіе къ ея возрастанію. Эти предметы, подлежащіе упорядоченію, суть:

1) время домашней молитвы и другихъ подвиговъ, каковы: чтеніе Св. Писанія и вообще назидательной письменности;

2) время принятія пищи и питія;

3) время бодрствованія и сна;

4) родъ занятій или труда, которымъ посвящается главное время всей жизни и главный трудъ ея и въ которыхъ выражается призваніе каждаго христіанина среди другихъ людей, какъ раздѣляющаго съ ними господство надъ матеріальнымъ міромъ и какъ члена ихъ гражданскаго общества;

5) такое распредѣленіе времени дня, недѣли и всего года, которое, дозволяя христіанину исполнять добросовѣстно обязанности своего общественнаго призванія, даетъ ему возможность участвовать въ общественномъ богослуженіи, исполнять долгъ говѣнія, пріобщенія св. Христовыхъ таинъ и вообще соблюдать церковныя постановленія.

6) порядокъ семейной жизни по всѣмъ ея сторонамъ, кругъ близкаго знакомства, время, посвящаемое отдыху или препровожденію въ кругу родныхъ, друзей и знакомыхъ, и самый характеръ такого препровожденія времени;

7) въ случаѣ недостаточнаго упражненія физическимъ трудомъ, какъ не требуемымъ въ общественномъ призваніи христіанина, установленіе такого образа жизни, чтобы дѣятельность физическаго организма и крѣпость его не упадали, чтобы онъ былъ цѣлесообразно пріучаемъ ко всѣмъ перемѣнамъ температуры, временъ года, движенію и труду, чтобы какъ среди благопріятныхъ, такъ и среди тяжкихъ обстоятельствъ матеріальной жизни, тѣло всегда было покорнымъ орудіемъ и выраженіемъ духовной жизни.

Вообще возрожденный стремится уяснить себѣ ту среду (т.-е. законы жизни внѣшняго міра и свойства окружающихъ его людей и обществъ), въ которой Богомъ указано ему жить и дѣйствовать, всю сумму возможной для него доброй дѣятельности въ этой средѣ, а вмѣстѣ и таящихся въ ней искушеній и возбужденій ко злу, и каждый день собравшись съ собою во внутреннемъ дѣланіи или, какъ говорятъ, *собравшись съ духомъ* и взвѣсивъ напередъ, хотя приблизительно, свою нравственную задачу этого дня,—исходитъ на дѣло свое. Но какъ при уясненіи для себя своихъ обязанностей, такъ и при исполненіи ихъ, онъ помнитъ, что преуспѣяніе въ добрѣ, созиданіе добродѣтелей совершается только постепенно,—и потому не смущается своими неуспѣхами и несовершенствами, поколику они не отъ него зависятъ; не считаетъ себя совершеннымъ, если ему удастся достигнуть чего-либо добраго; не преувеличиваетъ значенія своихъ силъ, и потому не предпринимаетъ ничего, превышающаго ихъ. Навыкши же

постепенно въ добродѣтели, онъ спокойно, безъ всякихъ плановъ, дѣлаетъ то, что Богъ каждый день указываетъ ему въ обстоятельствахъ его жизни; случайностей для для него не существуетъ, ибо въ каждомъ случаѣ онъ видитъ опредѣленіе Божіе. Предѣла же возможнаго для него на землѣ совершенства онъ достигъ бы только тогда, когда внѣшніе порядки богоугодной жизни и внутреннее его настроеніе совершенно совпадали бы между собой, когда для него не существовало бы закона, какъ *внѣшняго правила* жизни, и онъ жилъ бы по нравственному закону потому только, что иначе не можетъ въ силу всего своего внутренняго настроенія или добродѣтели.

68. в) Борьбою съ искушающимъ христіанина зломъ.

Искушеніе ко злу есть произведеніе двухъ факторовъ: *внѣшней возможности грѣховнаго дѣйствія* и *внутренняго настроенія* христіанина. Такъ какъ слѣды грѣховныхъ навыковъ, хотя и ослабленные новою жизнію во Христѣ, присущи духовному организму возрожденнаго, то достаточно, *съ одной стороны, временнаго ослабленія духа ревности* о жизни въ Богѣ, по независящимъ отъ воли человѣка причинамъ, каковы: физическія страданія, утомленіе, неожиданныя внѣшнія, разсѣивающія вниманіе случайности,—съ другой—*внѣшней возможности злаго дѣйствія*, напримѣръ, чужой собственности, которою крайне нуждающемуся можно легко завладѣть, непріятной истины, которую весьма благовидно можно отрицать, т.-е. солгать и т. п., чтобы злой навыкъ, независимо отъ инициативы возрожденнаго, появился въ его сознаніи, какъ *помыслъ*. „Врагъ“, по словамъ Спасителя въ притчѣ о человѣкѣ, посѣявшемъ доброе сѣмя въ полѣ своемъ, „сѣетъ въ немъ пле-

велы", именно тогда, когда этотъ человѣкъ *спитъ* (Мѳ. 13, 15). Самъ по себѣ невольный злой помыслъ еще не есть искушеніе и не опасенъ: каждый изъ пріемовъ храненія ревности о жизни въ Богѣ достаточенъ, съ помощью благодати, для того, чтобы вытѣснить такой помыслъ изъ сознанія тотчасъ по его появленіи. Но упущеніе этого момента, зависящее отъ свободы человѣка, есть начало искушенія, которое представляетъ уже дѣйствительную опасность.

Сознанный и тотчасъ съ рѣшимостію неудаленный изъ сознанія *помыслъ*, какъ коренящійся въ грѣховномъ навыкѣ человѣка, сочетается въ сознаніи его съ соотвѣтствующимъ ему грѣховнымъ *чувствованіемъ*, слѣдовательно получаетъ характеръ *мысленнаго услажденія* грѣхомъ. На этой степени искушеніе становится великою опасностію: на чемъ остановилась не только мысль, но и сочувствіе человѣка, къ тому, само собою разумѣется, проникнуто въ немъ и его безсознательное грѣховное влеченіе, которое, ставъ теперь сознаннымъ, есть уже *грѣховное желаніе;* а грѣховное желаніе, хотя бы на него и не склонилась еще свобода человѣка, по простой ассоціаціи представленій, вызываетъ въ сознаніи *представленіе средствъ* къ осуществленію желаемаго и, мало-по-малу, *завладѣваетъ всею сферою сознанія;* поелику же при искушеніи внѣшняя возможность грѣховнаго дѣйствія дана вполнѣ, т.-е. данъ не только предметъ этого дѣйствія, но и такія условія для него, которыя не препятствуютъ удовлетворенію чувственно-эгоистическихъ интересовъ человѣка, то для свободы христіанина возникаетъ *полное искушеніе* въ видѣ задачи: дать или не дать инпціативу къ осуществленію злого желанія, рѣшиться или не рѣшиться на зло съ полнымъ сознаніемъ его? Пока онъ не рѣшился на зло, именно какъ на зло, какъ на противленіе волѣ Божіей,

онъ нравственно еще не палъ, не оскорбилъ еще благодати оправдывающей и освящающей и всегда можетъ съ ея помощію и посредствомъ тѣхъ пріемовъ, которыми питается и укрѣпляется духъ ревности и жизни по волѣ Божіей, побѣдить искушеніе. „Вѣренъ Богъ“, говоритъ св. апостолъ, „который не попуститъ вамъ быть искушаемыми сверхъ силъ“ (1 Кор. 10, 13).

Борьба возрожденнаго съ искушеніемъ есть для христіанина неизбѣжное, отъ самого Бога предопредѣленное, средство къ его истинно свободному нравственному развитію и совершенствованію; она также необходима для оправданнаго и освященнаго, какъ была необходима въ раю для невиннаго человѣка, какъ оказалась дѣйствительною въ нравственномъ развитіи человѣческой природы въ лицѣ самого Богочеловѣка, какъ необходима въ существѣ человѣка сама свобода, безъ которой онъ немыслимъ, какъ нравственная личность, какъ существо духовное. Въ невинномъ состояніи Адама не было наслѣдственныхъ задатковъ зла, но за то онъ *не имѣлъ и той благодати оправданія и освященія*, которая присуща христіанину; тому и другому дана одинаковая свобода—грѣшить или не грѣшить; и какъ Адамъ могъ не грѣшить, несмотря на искушеніе отъ діавола, такъ и возрожденный, пока онъ живъ, т.-е. хранитъ ревность о жизни по волѣ Божіей, не грѣшитъ: „всякій рожденный отъ Бога“, говоритъ св Іоаннъ Богословъ, „не дѣлаетъ грѣха, потому что сѣмя Его (Божіе) пребываетъ въ немъ; и онъ не можетъ грѣшить, потому что рожденъ отъ Бога“ (1 Іоан. 3, 9). И до искушенія, и среди борьбы съ искушеніемъ, и послѣ побѣды надъ нимъ, онъ такъ устрояетъ свою жизнь, что зло не овладѣваетъ его свободою.

Внѣшній, вышеуказанный порядокъ жизни возрожденнаго таковъ, что не оставляетъ времени и устраняетъ

всякій поводъ къ услажденію зломъ и къ упражненію въ немъ; слѣды этого зла, живущіе въ организмѣ духа, не получая отвнѣ пищи для себя и возбужденія, чѣмъ дальше, тѣмъ больше ослабѣваютъ; тѣлесныя страданія, неправды людскія, несчастныя обстоятельства жизни, угашающія духъ ревности по Богѣ въ естественномъ человѣкѣ, составляютъ для возрожденнаго только вожделѣнное средство къ очищенію отъ зла и къ укрѣпленію всей его духовной жизнедѣятельности, т.-е. къ непрестанному зрѣнію новаго міра и къ соотвѣтствующимъ ему чувствованіямъ и расположеніямъ. Самособранность же его такова, что онъ непрестанно трезвенъ, бодръ и внимателенъ, т.-е. непрестанно держитъ подъ контролемъ своего нравственнаго чувства всѣ помыслы, возникающіе въ немъ, какъ по поводу внутреннихъ грѣховныхъ влеченій, такъ и по возбужденію отвнѣ. Какъ воинъ Христовъ, такимъ образомъ вооруженный и стоящій на стражѣ своего сердца, онъ, при первомъ возникновеніи въ немъ злого помысла, тотчасъ узнаетъ въ немъ авангардъ своего смертнаго врага и прогоняетъ его съ помощію тѣхъ или другихъ изъ своихъ тайныхъ поученій. Отгнаніе помысла, при первомъ его появленіи въ сознаніи, есть самый обыкновенный и самый лучшій способъ побѣды и надъ приближающимся искушеніемъ.

Коль скоро же помыслъ успѣлъ, какъ выше замѣчено, сочетаться съ чувствомъ, произвелъ внутреннее услажденіе, разросся до сознательнаго и упорнаго желанія, противоборствуетъ тайному поученію и не перестаетъ манить къ себѣ свободу воина Христова, тогда онъ усугубляетъ всѣ пріемы храненія ревности о жизни по волѣ Божіей, всѣ упражненія орудныхъ силъ духа въ добрѣ, вновь пересматриваетъ и приспособляетъ къ брани съ искушеніемъ строй своей внѣшней жизни; вооружившись всѣмъ этимъ, особенно же силою своего

смиренія и молитвеннаго духа, онъ учащаетъ прибѣгать къ совѣтамъ своего духовнаго руководителя и къ пріобщенію св. Христовыхъ таинъ. При такомъ преданіи себя въ волю Божію, послѣ болѣе или менѣе долгой и трудной борьбы, онъ безъ сомнѣнія снова найдетъ миръ своей совѣсти и радость своего искупленія; ибо „вѣренъ Богъ, который не попускаетъ быть искушаемымъ сверхъ силъ“ (1 Кор. 10, 13).

Но и поборовши ту или другую злую похоть свою, христіанинъ до самой смерти своей не считаетъ себя безопаснымъ отъ новыхъ болѣе сильныхъ нападеній врага, зная, во-первыхъ, что подавленные злые навыки иногда, въ минуты невольнаго разсѣянія мыслей, возстаютъ въ душѣ съ неожиданною силою, подобно тѣмъ силамъ природы, которыя человѣкъ успѣваетъ захватить въ свою власть и заключить въ тѣ или другія машины; во-вторыхъ, что чѣмъ серьезнѣе онъ занятъ освященіемъ всей своей жизни, тѣмъ скорѣе возникаетъ въ немъ одна изъ двухъ, взаимно противоположныхъ опасностей: или находить удовольствіе въ своихъ совершенствахъ, впасть — говоря языкомъ подвижниковъ — *въ помыслъ прелести*, т.-е. считать себя сильнымъ, способнымъ носить немощи безсильныхъ (Римл. 15. 1), услаждаться тончайшимъ зломъ самомнѣнія или духовной гордости,— или же наоборотъ: никогда не быть довольну самимъ собою и вмѣсто того, чтобы носить миръ Божій, находиться напротивъ въ непрестанныхъ тревогахъ, выдумывать новые и новые подвиги, чтобы такъ или иначе завоевать себѣ небо. Эта послѣдняя опасность особенно страшна: соединяясь съ безпокойствомъ о прежнихъ грѣхахъ, она ослабляетъ вѣру, что эти грѣхи дѣйствительно прощены намъ; причемъ самые грѣхи представляются столь тяжкими, что невозможно ожидать и прощенія ихъ; отсюда не далеко до невольнаго возник-

новенія самыхъ богохульныхъ мыслей; а эти мысли въ свою очередь еще болѣе тревожатъ совѣсть, мучатъ бѣднаго христіанина и способны довести его до отчаянія. Такого рода искушенія, конечно, не отъ нашей чувственно-эгоистической похоти, а отъ внѣ привносятся въ нашу нравственную природу, суть *навожденіе*, предполагаютъ не человѣческое, а дьявольское происхожденіе. Если ихъ не удастся побѣдить вышеизъясненными средствами: физическимъ трудомъ, благочестивыми упражненіями и особенно молитвою и постомъ, то остается только со смиреніемъ терпѣть ихъ въ себѣ, пока Богу угодно будетъ снять эту ужасную духовную тяжесть. Помня всѣ эти опасности, христіанинъ и послѣ побѣды надъ искушеніями не предается чрезмѣрной радости спасенія; всякая новая побѣда только обогащаетъ его опытностію въ борьбѣ, но не ослабляетъ его трезвенности, бодрственности и внимательности къ себѣ и не освобождаетъ его отъ его обычныхъ внѣшнихъ упражненій. *Радуясь* о своемъ спасеніи, какъ оно испытано имъ въ возрожденіи, онъ продолжаетъ *совершать его*, по слову апостола, *со страхомъ и трепетомъ* (Филип. 2, 12).

69. Нѣкоторые признаки возрастанія христіанской жизни.

Не трудно установить программу для измѣренія успѣховъ въ какихъ-либо техническихъ искусствахъ и въ наукахъ, сообщающихъ точныя, положительныя знанія, каковы, напримѣръ, знанія математическія, лингвистическія и т. под. Подобная программа невозможна для измѣренія роста нравственной жизни вообще и нравственно-религіозной въ частности. На какой бы степени своего нравственнаго развитія ни стоялъ человѣкъ, онъ является нравственно-совершеннымъ всякій разъ, когда дѣлаетъ все то, что только можетъ сдѣлать, находясь на этой степени; добро есть все нравственно-

доброе настроеніе; гдѣ бы и въ чемъ бы оно ни выразилось,—оно вездѣ есть все, всецѣлое добро, весь духъ человѣка, и открыто только для него самого, для этого духа и для Сердцевѣдца-Бога. *Внѣшніе* поступки, такъ видные для другихъ людей, сами по себѣ никогда не могутъ служить мѣриломъ добра; ибо *внѣшнее* несоизмѣримо *съ внутреннимъ*. Они не могутъ служить такимъ мѣриломъ не только тогда, когда совершаются по внутреннимъ *разнороднымъ* побужденіямъ, но и тогда, когда выражаютъ дѣйствительно одно и то же настроеніе; можно ли, напримѣръ, опредѣлить, какая вѣра во Христа совершеннѣе: та ли, что проявляется въ мученичествѣ на кострѣ, или та, что заставляетъ христіанина всю жизнь проводить въ облегченіи страданій больныхъ и умирающихъ.

Но какъ возрастаніе тѣлеснаго организма, незамѣтное въ короткій промежутокъ времени, бросается въ глаза другимъ по истеченіи нѣсколькихъ лѣтъ, такъ каждый самъ можетъ замѣчать въ себѣ и успѣхи добра, наблюдая за собою при свѣтѣ своей вѣры въ благодать, которая возродила его и которою онъ дышетъ всякій разъ, когда дѣлаетъ или помышляетъ что либо доброе. Такъ онъ можетъ замѣчать, что та сторона его покаянной вѣры, которая составляетъ собственное покаяніе, обращена на живущіе въ его природѣ слѣды зла, проявляется въ ненависти къ этому злу и въ страхѣ предъ гнѣвомъ Божіимъ при мысли о грѣхѣ,—что эта сторона мало-по-малу отступаетъ въ его сознаніи на второй, такъ-сказать, планъ и вмѣстѣ съ тѣмъ усиливаются въ немъ положительныя качества вѣры: радостное довѣріе къ откровеннымъ истинамъ, которыя становятся для христіанина болѣе и болѣе яснымъ свѣтомъ, согрѣвающимъ его сердце и освѣщающимъ все его прошедшее, настоящее и будущее; надежда на божественныя обѣтованія, которыя становятся для него болѣе и болѣе

осязательною дѣйствительностію; влеченіе или любовь къ Богу—Искупителю и Освятителю, которая болѣе и болѣе изгоняетъ страхъ изъ его сердца и чувствуется, какъ благоговѣніе, благодарность и блаженство. Вмѣстѣ съ возрастаніемъ вѣры, понимаемой въ обширномъ смыслѣ этого слова, и ослабленіемъ слѣдовъ зла вообще, христіанинъ можетъ сознавать, что съ теченіемъ времени онъ легче преодолѣваетъ искушенія и разрѣшаетъ представляющіяся ему нравственныя задачи, чѣмъ это было прежде. Напримѣръ, какой-либо подвигъ самоотверженія, какое-либо лишеніе, прежде стóившее ему тяжкой борьбы, горячихъ слезъ, теперь онъ болѣе спокойно, а можетъ-быть и охотно принимаетъ на себя; оскорбленіе, которое прежде до глубины души волновало его и не отомстить за которое стóило ему большихъ усилій надъ собою, теперь онъ болѣе спокойно переноситъ, искренно прощаетъ, забываетъ, а можетъ-быть даже радуется случаю воздать добромъ за зло; тысячи желаній, которыя онъ прежде съ нетерпѣніемъ старался удовлетворять и которыя заставляли его тревожиться и хлопотать, теперь онъ съ спокойною покорностію предаетъ въ волю Божію, а многія изъ этихъ желаній теперь, можетъ-быть, совсѣмъ оставили его: весь окружающій его міръ, изъ-за котораго прежде онъ едва могъ цѣнить красоту добродѣтели, теперь дорогъ ему только какъ дѣло рукъ Божіихъ и какъ среда нравственнаго развитія человѣчества, — а въ нравственно-дурныхъ проявленіяхъ своихъ болѣе и болѣе теряетъ для него всякое обаяніе, быть-можетъ возбуждаетъ къ себѣ даже омерзѣніе; и наоборотъ, многое изъ области добра, что прежде для него было тягостно, чего онъ избѣгалъ,—теперь видитъ и дѣлаетъ съ удовольствіемъ; что прежде наводило грусть и скуку, теперь радуетъ и утѣшаетъ. Все это суть признаки, по которымъ хри-

стіанинъ, невольно оглядываясь назадъ, на свое прошлое, можетъ судить о своихъ нравственныхъ успѣхахъ.

Въ такого рода наблюденіяхъ за собою можетъ, правда, скрываться *искушеніе прелести*, т.-е. опасность нравственнаго самодовольства, угрожающая фарисействомъ, — но справедливость дѣла этою опасностію не уничтожается; иначе св. апостолъ Павелъ не сказалъ бы солунянамъ: *мы должны благодарить Бога за васъ*, братія, потому что возрастаетъ вѣра ваша и умножается любовь каждаго другъ къ другу между всѣми вами (2 Сол. 1, 3). За смиреніе же свое нечего опасаться тому, кто имѣетъ дѣло съ правдою предъ лицемъ знающимъ всѣ тайны помышленія и кто вмѣстѣ съ св. апостоломъ помнитъ, что если въ его жизни есть что-либо истинно доброе, то это не онъ его сдѣлалъ, а благодать, и призвавшая его къ добру, и дававшая ему силу къ добру, и непрестанно ему присущая, несмотря на его собственныя немощи (1 Кор. 15, 10). Христіанинъ не станетъ много не только говорить, но и думать о подобныхъ предметахъ.

70. Предѣлъ христіанскаго нравственнаго развитія.

Предѣломъ нравственнаго развитія христіанина *на землѣ* служитъ его идеальная свобода, невозможность для него грѣха съ одной стороны, и съ другой—полное раскрытіе и укрѣпленіе всѣхъ его силъ въ добрѣ, словомъ: нравственное совершенство. Это совершенство предполагаетъ св. ап. Павелъ, когда говоритъ: „кто изъ васъ *совершенъ* такъ (какъ и я) долженъ мыслить“, т.-е. *стремиться къ цѣли*, къ почести вышняго званія во Христѣ Іисусѣ (Фил. 3, 14—15). „Молюсь“, говоритъ тотъ же апостолъ, „чтобы любовь ваша еще болѣе и болѣе возрастала въ познаніи и всякомъ чувствѣ, чтобы позна-

вая лучшее, вы были *чисты и непреткновенны въ день Христовъ*“ (Филип. 1, 9—10). Такое совершенство, чистота, непреткновенность въ добрѣ. откроются слѣдовательно только, какъ говоритъ апостолъ, въ день Христовъ, свойственны не настоящей, но будущей жизни. Моментъ достиженія такого совершенства есть вмѣстѣ и предѣлъ земной жизни, назначенной не для совершенныхъ, а только для стремящихся къ совершенству. Вотъ почему на землѣ лучшіе христіане, достигшіе, сколько можно судить людямъ, наибольшей высоты нравственнаго совершенства, сами менѣе всѣхъ другихъ знаютъ о своей высотѣ; напротивъ, приближаясь къ своей цѣли, къ концу земной жизни, они со всею искренностію и болѣе чѣмъ когда-либо говорятъ о своемъ личномъ недостоинствѣ, и своего очищенія, прощенія своихъ грѣховъ ожидаютъ единственно отъ милующей благодати Божіей. При всемъ томъ *христіанскій характеръ*, христіанская *добродѣтель* есть точное выраженіе или обозначеніе достигаемаго на землѣ нравственнаго совершенства. выраженіе, отнюдь не исключающее мысли о большей или меньшей грѣховности человѣка и указывающее на то, что сила грѣха въ той же степени умаляется въ христіанинѣ, въ какой укрѣпляется добродѣтель, формируется характеръ, проникающій собою всѣ частности и всѣ случайности жизни. Недосягаемый идеалъ такой добродѣтели или такого характера данъ однажды навсегда въ лицѣ и въ земной жизни Спасителя міра. Если же въ людяхъ съ христіанскимъ характеромъ сознаніе грѣховности остается живо до самой ихъ смерти, то это показываетъ только, что они дѣйствительно стоятъ на высотѣ добра, на которой и малое пятно предъ чистымъ взоромъ является поражающимъ нравственнымъ безобразіемъ.

О томъ, въ чемъ будетъ состоять наша нравственная дѣятельность *въ вѣчности* и возможно ли въ ней

наше дальнѣйшее нравственное развитіе, было бы излишне спрашивать, потому что божественное Откровеніе не даетъ на это отвѣта. Библейскіе образы священническаго служенія у престола Агнца, пѣніе, куреніе ѳиміама—суть образы, заимствованные прямо изъ ветхозавѣтныхъ воззрѣній; опредѣленія же вѣчно блаженной жизни всѣ отрицательнаго свойства, указываютъ на освобожденіе отъ болѣзни, печали, воздыханія, отъ голода и жажды и другихъ нравственныхъ и тѣлесныхъ нуждъ. Безпредѣльность самого Бога, безпредѣльность сотворенныхъ Имъ міровъ, безконечное разнообразіе жизни въ этихъ духовныхъ и матеріальныхъ мірахъ, безпредѣльность, дарованная духомъ Божіимъ высшимъ человѣческимъ стремленіямъ, позволяютъ гадать о нескончаемой живой дѣятельности человѣка въ будущей жизни, о радостномъ возбужденіи всѣхъ его благородныхъ силъ, а слѣдовательно объ его вѣчно *возрастающемъ совершенствѣ и блаженствѣ*. Если слова Спасителя: „будьте *совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный*“ (Мѳ. 5, 48) до извѣстной степени осуществимы человѣческою жизнію, то это именно блаженною жизнію праведныхъ въ нескончаемой вѣчности.

Нравственное *совершенство и блаженство* суть *неотдѣлимыя* одно отъ другого состоянія. Если же на блаженство слово Божіе часто указываетъ, какъ на цѣль добродѣтели, на *награду* ея,—и на мученія, какъ на *наказанія* порока, то только *для нравственно-несовершенныхъ*, чтобы временнымъ страданіямъ, съ которыми неизбѣжно соединено дѣло спасенія на землѣ, дать противовѣсъ въ надеждѣ на вѣчное блаженство, и временнымъ грѣховнымъ наслажденіямъ, которыя также неизбѣжно искушаютъ спасаемаго, противопоставить ожиданіе вѣчныхъ мученій. Блаженство же совѣсти въ добродѣтельномъ человѣкѣ растетъ уже

и на землѣ вмѣстѣ съ его добродѣтелію такъ же, какъ и духовныя страданія не отлучны отъ порока; потому и оцѣнить это блаженство вполнѣ можно только вмѣстѣ съ достиженіемъ нравственнаго совершенства; а гдѣ оно не достигнуто, тамъ ожиданіе наградъ и страхъ наказаній въ будущей жизни составляютъ естественныя, хотя, какъ мы видѣли выше (§ 25), и не строго нравственныя, *низшія* побужденія христіанской жизни [1]).

---

[1]) О взглядахъ нѣкоторыхъ новѣйшихъ мыслителей на награды и наказанія въ будущей жизни, какъ несовмѣстныя съ чистотою нравственности, и о томъ, что евангельское ученіе о послѣдствіяхъ земного поведенія христіанина имѣетъ въ виду главнымъ образомъ указать предначертанный Богомъ нравственный міропорядокъ и вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ къ ободренію и поддержанію немощной воли въ борьбѣ со зломъ, см статью. „Зависимость нравственности отъ религіи“ А Б. въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“, Іюль, 1889, стр. 143—146. Въ томъ же журналѣ (Октябрь, 1903, стр. 375) въ статьѣ: „При какихъ условіяхъ жизнь можетъ имѣть смыслъ и цѣнность“ свящ. Липскаго, на основаніи изслѣдованія Schreiber'a· „Wie ist der Vorwurf des Egoismus zu beurtheilen, der gegen die christliche Moral erhoben wird?“ напечатаннаго въ журналѣ: „der Beweis des Glauben“ за 1892), излагается такой взглядъ на отношеніе обѣщаннаго блаженства къ нравственности:

„Блаженство есть ничто иное, какъ достигнутое нравственное совершенство. Нравственность и блаженство относятся между собою, какъ начало и конецъ, какъ стремленіе къ цѣли и достигнутая цѣль“.

Это не совсѣмъ такъ. блаженство есть неизбѣжный, постоянный спутникъ осуществленія добродѣтели, спутникъ чисто духовный всякаго добраго настроенія и дѣла; оно растетъ вмѣстѣ съ возрастомъ добродѣтельнаго настроенія Гораздо точнѣе на 376-й страницѣ и въ той же статьѣ (она принадлежитъ свящ. Николаю Липскому) говорится о томъ же вопросѣ такъ:

„Христіанинъ и теперь можетъ быть названъ блаженнымъ“. Къ сожалѣнію, авторъ прибавляетъ: „онъ находится въ предвкушеніи будущаго блаженства“. Это прибавленіе совсѣмъ здѣсь неумѣстно. Далѣе самъ же авторъ поправляетъ себя, когда продолжаетъ:

„Царство Божіе на землѣ есть не только виноградникъ, въ которомъ терпятъ тяготу и зной дня, но также и дорогое сокровище, драгоцѣнная жемчужина, брачный пиръ, гдѣ голодные насыщаются хлѣбомъ, сходящимъ съ неба, и жаждущіе напояются водою, исходящею изъ источника вѣчной жизни. *Добродѣтель уже въ самой себѣ заключаетъ награду*“.

Нельзя не согласиться и съ послѣдними словами того же о. Липскаго:

„Но такъ какъ исполненіе воли Божіей здѣсь на землѣ встрѣчаетъ многоразличныя препятствія, ей противится и ветхій человѣкъ, то полное

нравственное совершенство (*полная награда*: опять не могъ таки не употребить этого выраженія о. Линскій) осуществится только на небѣ, тамъ идеалъ нравственно-совершенной жизни станетъ дѣйствительностію, тамъ во всемъ будетъ воля Божія благая и всесовершенная".

„Въ основу моего изслѣдованія (Предисловіе къ сочиненію: *Православное ученіе о спасеніи* епископа Сергія, ректора СПБ. Дух. Академіи, изданіе третье. 1903 г., стр. 9) положена идея *тожества блаженства и добродѣтели*, нравственнаго совершенства и спасенія". Какъ разъ эта самая идея *впервые* въ нашей богословской литературѣ проведена именно въ моихъ чтеніяхъ. Преосв. Сергій, къ моему удовлетворенію, нашелъ ее въ твореніяхъ отцевъ Церкви, а я въ Словѣ Божіемъ и философскихъ твореніяхъ, изъ которыхъ Аристотель и стоики извѣстны были свѣтилами изъ отцевъ Церкви.

Та же идея о верховномъ благѣ просвѣчиваетъ и въ сочиненіи г. М. М. Тарѣева: „Религія и Нравственность" (см. „Богословскій Вѣстникъ", Ноябрь, 1904).

Та же идея прекрасно раскрыта въ статьяхъ о. Матѳ. Александр. Горскаго въ книгѣ 2 и 3 „Вѣра и Церковь" за 1905 г. (въ первой книгѣ статья подписана просто М. Горскій), подъ заглавіемъ: „Правда и милость Божія въ домостроительствѣ спасенія человѣка". Вотъ суть этой статьи: „Наказанія и награды, съ точки зрѣнія раскрытаго нами понятія божественной правды,—это естественный логическій результатъ человѣческаго самоопредѣленія, не совнѣ вмѣняемый ему, но въ *буквальномъ смыслѣ созданный* (курсивъ автора) человѣческою самодѣятельностію" (кн. 3-я, стр. 347)

БИБЛИОТЕКА
ЦЕНТРАЛЬНОГО
АНТИРЕЛИГИОЗНОГО
МУЗЕЯ