Епископъ Антоній

ПОЛНОЕ СОБРАНІЕ

СОЧИНЕНІЙ.

ТОМЪ III.

КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1900.

Отъ Комитета Казанской духовной цензуры печатать дозволяется. Ординарный профессоръ Казанской духовной академіи *М. Богословскій.* 1899 г. 17 декабря.

ЧАСТЬ I-Я.

СТАТЬИ

ФИЛОСОФСКІЯ И КРИТИЧЕСКІЯ.

Превосходство православія надъ ученіемъ папизма въ его изложеніи Вл. Соловьевымъ [1]) *)

Введеніе.—Ревность о Богѣ по формѣ и по содержанію.—Причина ересей.—Характеристика книги В. С. Соловьева.

Господь сказалъ: *„не всякій, говорящій Мнѣ „Господи, Господи“, войдетъ въ царство небесное, но исполняющій волю Отца Моего небеснаго. Многіе скажутъ Мнѣ въ тотъ день: „Господи, Господи! Не отъ Твоего ли имени мы пророчествовали? И не Твоимъ ли именемъ бѣсовъ изгоняли? И не Твоимъ ли именемъ многія чудеса творили?“ И тогда объявлю имъ: „Я никогда не зналъ васъ: отойдите отъ Меня дѣлающіе беззаконія“* (Мѳ. VII. 21—24). Отсюда ясно, что Господь можетъ быть близокъ лишь къ тому человѣку или къ той сторонѣ человѣческой жизни, которая стремится къ Нему не только какъ къ личному Существу, но стремится именно къ тому содержанію жизни, которое Онъ принесъ Собою и въ Себѣ на землю. Онъ требуетъ, чтобы мы всю

---

[1]) Разбираемый авторъ Вл. С. Соловьевъ отпечаталъ во всѣхъ столичныхъ газетахъ письмо, въ которомъ онъ отказывается отъ взводимаго будто бы на него обвиненія въ перемѣнѣ вѣроисповѣданія. Читатели нашихъ бесѣдъ увидятъ, что рѣчь идетъ вовсе не о перемѣнахъ, но о несогласіи его основныхъ богословскихъ положеній съ самымъ духомъ божественнаго откровенія. Пусть авторъ не признаетъ схизматичности папизма и считаетъ его православнымъ: во всякомъ случаѣ принципъ папства является новымъ въ нашей церковной литературѣ, а потому и подлежитъ пастырскому и академическому обсужденію съ богословской точки зрѣнія. Такимъ образомъ авторъ не долженъ претендовать на критику даже со своей точки зрѣнія.

*) Въ первый разъ была напечатана въ журналѣ «Церковный Вѣстникъ» 1890 г. №№ 10, 11, 12 и 13.

свою душу отдавали, но не за Него только, какъ за дорогую намъ личность, а за Него и за Его евангеліе,—такъ что сожалѣніе Петрово объ ожидавшей Его искупительной смерти (Мр. VIII, 32—38) встрѣчается Господомъ съ осужденіемъ. Онъ велитъ намъ пребывать въ Немъ, но такимъ именно образомъ, чтобы Его слова пребывали въ насъ, такъ что Его любовь сказывается въ насъ исполненіемъ заповѣдей (Іоан. XV, 7—10), а всякая иная любовь, заключающаяся не въ усвоеніи Христова духа, но въ привязанности только личной, напримѣръ, въ желаніи уничтожить Его враговъ, встрѣчаетъ въ Немъ не содѣйствіе, но противодѣйствіе и посрамленіе: самъ Господь исцѣляетъ усѣченное ухо своего предателя и допускаетъ неразумнаго ревнителя сдѣлаться отступникомъ, дабы потомъ очистить его чрезъ покаяніе.

Такимъ образомъ служеніе Христу или христіанская жизнь есть постепенное проникновеніе себя Христовымъ духомъ смиренія и любви и сообразное съ тѣмъ духовное объединеніе съ Его богочеловѣческою личностью.

Не таково служеніе людямъ и единеніе съ ними. Единеніе съ людьми, и съ людьми грѣшными, требуетъ отъ ихъ друзей не внутренняго переворота, но лишь внѣшняго соглашенія съ ихъ интересами. Такова къ сожалѣнію не только случайная дружба пріятелей, но отчасти и любовь супружеская и даже любовь родительская. Люди наслаждаются другъ другомъ, любуются одинъ другимъ и дѣлаютъ все то, что можетъ относиться къ пользѣ и удовольствіямъ другъ друга. Но если мы подобнаго же рода любовь, плотскую и исключительную, переносимъ на Христа, если Его святѣйшему лицу думаемъ угодить или чувственною привязанностью къ Нему, какъ Петръ въ своемъ первомъ паденіи, или внѣшне—дѣятельнымъ уничтоженіемъ Его враговъ, какъ тотъ же Петръ въ своемъ второмъ паденіи, тогда наша религія, наше усердіе остаются христіанскими лишь по внѣшности, лишь по виду, ибо тогда человѣкъ любитъ лишь внѣшній обликъ Христа, а не содержаніе Его характера, не Христовъ законъ, не

Христову жизнь; такимъ скажетъ Господь: *„Я никогда не зналъ васъ“*.

То, что называется ересью, именно и заключается въ пренебреженіи людьми главной стороны христіанской жизни и религіи (т. е. предпочтенія всему Христовой жизни) ради исключительнаго вниманія къ вещамъ стороннимъ и внѣшнимъ. Почему же происходятъ подобныя явленія? А потому, что извращенная грѣхомъ человѣческая природа имѣетъ въ своихъ *„удѣхъ инъ законъ противовоюющъ закону ума“* (Римл. VII, 23). Высшая сторона нашей души хотя привлекаетъ насъ къ божественному облику Небеснаго Жениха, но путь къ Нему тернистъ и труденъ; я долженъ по этому пути распять въ себѣ ветхаго человѣка, уничтожить свои страсти и всѣ приманки міра, а настолько не хватаетъ любви ко Христу и презрѣнія къ міру. Вотъ грѣшная душа и ищетъ на свою погибель такихъ путей, чтобы и любовь ко Христу сохранить и отъ мірскихъ прелестей и фантазій не оторваться Вмѣсто служенія Ему чрезъ начатіе новой благодатной жизни, отвращающейся отъ гордости и насилія и вражды и похоти плотской, и возращающей въ насъ духъ цѣломудрія, смиренномудрія, терпѣнія и любви,—человѣкъ удовлетворяется или одной мірской, получувственною любовью къ Нему, какъ всѣ протестанты и штундисты, и кричитъ, что онъ уже искупленъ, или—какъ во второмъ паденіи Петра—вмѣсто уничтоженія врага Христова въ себѣ самомъ, вмѣсто искорененія плевелъ діавольскихъ изъ своей души и душъ ближнихъ, онъ возстаетъ на враговъ внѣшнихъ и мечтаетъ объ устроеніи такихъ на землѣ внѣшнихъ порядковъ, при коихъ, по его заблужденію, будетъ всѣмъ легко спасаться. Это есть заблужденіе всѣхъ тѣхъ еретиковъ, которые желали распространять религію насиліемъ и овладѣвать государственною силою для служенія Христу. Таковы римско-католики и всѣ, желающіе служить Богу внѣшними средствами, а не духомъ и истиною. Но невозможно служить двумъ господамъ и нельзя работать Богу и мамонѣ. Тѣсный

путь одинъ, и кто не со Христомъ, тотъ противъ Него; всякая ересь, которая, вмѣсто новой благодатной жизни, ищетъ въ христіанствѣ осуществленія подобныхъ мірскихъ фантазій, тѣмъ самымъ лишаетъ себя благодати и отступникъ становится *„якоже язычникъ и мытарь“*.

Въ нашей русской общественной жизни произошло именно такое паденіе, какъ въ жизни Петра. Одинъ литераторъ, боровшійся противъ враговъ Христовыхъ силою философскихъ и затѣмъ апологетическихъ изслѣдованій, повидимому огорчился, что сама по себѣ истина такъ медленно и такъ незамѣтно побѣждаетъ враговъ. Ему вѣроятно горько было видѣть Христову вѣру пренебрегаемой высшимъ обществомъ и безнаказанно попираемой со стороны нигилистовъ-развратителей юношества—и вотъ, вмѣсто того, чтобы трудомъ духовной жизни и науки достигнуть чрезъ благодать Божію такихъ духовныхъ даровъ, предъ коими бы пали козни враговъ Христовыхъ, этотъ мыслитель сталъ думать объ устроеніи такихъ общественныхъ церковно-государственныхъ порядковъ, при коихъ никто не могъ бы порабощать или оскорблять церковь, при коихъ сила церкви дѣйствовала бы безпрепятственно и торжественно побѣждала своихъ враговъ. Если бы онъ научился и научилъ насъ для сей цѣли стать Златоустами или Григоріями, пріобрѣсти любовь Іоанна Богослова или силу апостола Павла,—о, тогда кто бы его не благодарилъ? Но онъ сталъ искать другихъ средствъ, устроеній государственныхъ, онъ извлекъ мечъ, какъ Петръ, и погибаетъ отъ меча лжи и губитъ своихъ послѣдователей. Онъ впалъ въ ту страшную яму заблужденій, куда естественно падетъ всякій ревнитель церкви не по разуму; онъ постепенно и послѣдовательно сталъ склоняться къ тому ученію, что возвело насиліе въ законъ, въ тотъ страшный ровъ папизма, который, начавъ внѣшне ревновать о Христѣ, изгналъ Его изъ своего общества, и поставилъ грѣшнаго человѣка вмѣсто Христа.

Мы именно говоримъ о новой книгѣ Вл. С. Соловьева: „La russie et l'église universelle“, въ которой его прежнія папистическія сомнѣнія достигли степени уже самаго чистокровнаго ультрамонтанства, гдѣ папа римскій является органомъ божественной истины уже не чрезъ вселенскій соборъ, какъ значилось въ прежнихъ сочиненіяхъ Соловьева, но ex sese, etiam sine consensu ecclesiae, какъ сказано было на Ватиканскомъ соборѣ. Если къ этому прибавимъ, что здѣсь признается догматъ объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына (filioque), а равно и непорочное зачатіе Пресв. Дѣвы, то поймемъ, что мысль автора уже окончательно слилась съ римско-католическимъ исповѣданіемъ, такъ что весьма понятно, почему римскій папа объявилъ автору офиціальную благодарность вмѣстѣ съ выраженіемъ надежды, что весь русскій востокъ признаетъ папское главенство и подчинится ему.

Но насъ собственно занимаетъ это сочиненіе не само по себѣ, но какъ типическое явленіе того религіознаго матеріализма, искушеніе котораго въ нынѣшнее время, время пробужденія церковныхъ интересовъ при продолжающемся нравственномъ извращеніи общества, особенно сильно можетъ воздѣйствовать на человѣческія сердца. Поэтому при изложеніи и разборѣ названнаго сочиненія вниманіе наше будетъ устремлено главнымъ образомъ лишь на двѣ его стороны,—на раскрытіе положительнаго религіозно-церковнаго идеала автора и на его оцѣнку съ православной точки зрѣнія. Мы не будемъ касаться ни историческихъ, ни библейско-экзегетическихъ, ни метафизическихъ обоснованій и доказательствъ, коими авторъ хочетъ подкрѣпить свою систему: все это области, уже извѣданныя и въ спорѣ никогда неразрѣшимыя на той діалектической почвѣ, которую они получаютъ въ названной книгѣ; лучшимъ подтвержденіемъ нашихъ послѣднихъ словъ является тотъ фактъ, что одни и тѣ же мѣста Священнаго Писанія, одни и тѣ же событія церковной исторіи служатъ посылками и для папистовъ и для ихъ противниковъ. Да, конечно, ни одно вѣроисповѣданіе не основы-

вается на діалектикѣ, но получаетъ свою жизненную силу чрезъ начертаніе извѣстнаго новаго уклада религіозной жизни, который и воздѣйствуетъ на совѣсть или на страсти человѣческія и привлекаетъ къ себѣ или тѣхъ, которые подчиняются голосу совѣсти, или тѣхъ, которые влекутся страстями. Такъ ученіе Христово, изложенное Имъ въ притчахъ, разрѣшило собою всѣ запросы совѣсти, а потому *„всякъ, иже отъ истины—послушаетъ гласа Его“* (Іоан. XVIII, 37). Ученіе Магомета удовлетворяетъ страстямъ азіатскихъ характеровъ, а потому оно и увлекло собою всѣхъ, работавшихъ этимъ страстямъ.

Итакъ, какой же духовной потребности удовлетворяетъ новое ученіе Соловьева, перешедшее въ старый папизмъ?

Религіозный идеалъ Соловьева касается собственно церкви и сводится къ двумъ главнѣйшимъ положеніямъ: 1) церковь должна получить власть надъ государствомъ и дѣйствовать чрезъ государственное законодательство; 2) она должна имѣть здѣсь на землѣ религіозный непогрѣшимый центръ въ своемъ высшемъ и вселенскомъ начальникѣ—римскомъ папѣ.

А. Церковь и царства мірскія.

Ученіе Соловьева о господствѣ церкви надъ государствомъ.—Ложность такого ученія по существу.—Исключительное значеніе церкви между человѣческими обществами —Духовное оружіе церкви — смиреніе и любовь.—Ея значеніе, какъ силы соціальной.—Справка съ исторіей церкви.—Вліяніе церкви на бытъ, значеніе мученичества.

Исходя изъ совершенно вѣрной мысли о томъ, что Господь не только начерталъ намъ путь личнаго спасенія, но соединилъ своихъ послѣдователей въ одно духовное тѣло, такъ что спасеніе достигается нами не лично и не отдѣльно, но чрезъ наше участіе въ этомъ союзѣ, или чрезъ церковь, нашъ авторъ почему-то требуетъ, чтобы этотъ нашъ союзъ

во Христѣ или церковная жизнь не была бы союзомъ только религіознымъ, союзомъ нашихъ совѣстей, но вмѣщала въ себя всѣ стороны политической или государственной жизни подъ видимою главой (XXIV стр.). Недостаточно, говоритъ онъ, любви—должна быть и юридическая правда (justice). Въ этомъ, какъ мы покажемъ, и заключается главнѣйшая ложь автора, вовлекшая его въ еретическіе догматы. Вотъ какъ опредѣляетъ онъ понятіе церкви. „Чтобы дѣйствовать въ несовершенномъ человѣчествѣ и въ единеніи съ нимъ, полнота благодати и истины божественной должна быть представлена въ учрежденіи общественномъ (а не чисто религіозномъ только)—божественномъ по своему происхожденію, цѣли и власти, но человѣческомъ по своимъ средствамъ“ (127). Что же разумѣетъ авторъ подъ общественнымъ учрежденіемъ, и о какихъ средствахъ идетъ рѣчь? Государство, законъ и физическую силу, безъ коихъ, по его словамъ „церковь не можетъ основать на землѣ христіанскаго мира и правды“ (LIX). „Когда рѣчь идетъ объ общей жизни человѣчества,—говорится въ другомъ мѣстѣ,—то она должна быть тождественно пресуществлена, сохраняя однако всецѣло самые виды, или внѣшнія формы земного общества: именно эти-то формы, поставленныя въ послушаніе и освященныя извѣстнымъ образомъ, должны служить видимыми средствами для общественной дѣятельности Христа въ Его церкви“ (127). Въ третьемъ мѣстѣ авторъ говоритъ, что дѣятельная роль въ жизни принадлежитъ собственно государству, отъ котораго будто бы зависятъ историческія судьбы человѣчества (XIX), а потому безъ государства на долю церкви остаются только священнодѣйствія, въ коихъ будто бы и заключается единственно дѣятельность церкви восточной: она только молится, а латинская молится и работаетъ. Авторъ прямо говоритъ, что христіанство есть учрежденіе общественное, а не личная только религіозность; общественное для него то же, что и государственное; послѣднее начало нужно необходимо, по его мнѣнію, подчинить церкви,

ибо иначе ей принадлежать будетъ христіанинъ только въ храмѣ, а всѣ его гражданскія отношенія будутъ предоставлены господству языческихъ страстей (331). Авторъ этими словами уже заранѣе росписался въ цѣлой системѣ папизма и дальнѣйшіе его выводы въ пользу послѣдняго дѣйствительно являются лишь логическимъ продолженіемъ поставленнаго принципа. Но этотъ принципъ есть прямое отрицаніе евангелія.

Авторъ не хотѣлъ принять во вниманіе именно тотъ фактъ, что нѣкоторыя изъ формъ общественной жизни именно по самому существу своему не могутъ войти въ церковь, потому что самое существованіе ихъ обусловливается жизнью по ветхому человѣку, жизнью еще не освободившеюся отъ грѣха. Такъ именно государство, которое можетъ имѣть законы по человѣчеству самые справедливые, правителей самыхъ добродѣтельныхъ и мудрыхъ, тѣмъ не менѣе никогда не можетъ сдѣлаться частью церкви. Почему? Потому что по самому понятію своему государство есть начало, которое дѣйствуетъ физическою силою, которое свои законы здѣсь на землѣ должно ограждать земными карами, а исполнителей награждать земными преимуществами. Государство не можетъ не воевать, не можетъ отдавать себя на смерть, но должно защищаться. Церковь можетъ и должна молиться за успѣхъ государственныхъ предпріятій, которыя ко благу, молиться за государей и призывать на нихъ благословеніе Божіе, но никогда не можетъ и не должна церковь свои возложенныя на нее Богомъ задачи проводить путемъ учрежденій государственныхъ; тогда она перестанетъ быть церковью, перестанетъ быть союзомъ человѣческихъ совѣстей, царствомъ не отъ міра, котораго слуги не подвизаются оружіемъ по слову Христа; она бы тогда измѣнила завѣту древнихъ временъ, когда оружіемъ церкви была добровольно и беззащитно проливаемая кровь мучениковъ, она бы тогда измѣнила завѣту апостола, чтобъ воинское опоясаніе ея было бы только истина, ея броня—праведность, ея щитъ—вѣра,

шлемъ—спасеніе, ея мечъ—слово Божіе. Вотъ тѣ силы и средства, коими воинствуетъ церковь, а государство, хотя есть союзъ почтенный и благословляемый Богомъ, но онъ—для ветхаго человѣка, для земнаго, онъ можетъ благопріятно относиться къ церкви, въ виду собственной пользы, но онъ не есть церковь. *„Божій слуга есть отмститель въ гнѣвъ злое творящему“* (Рим. XIII, 4).

И вѣдь, казалось, авторъ погрѣшилъ немного: онъ только слилъ то, что можетъ стоять рядомъ другъ съ другомъ, но на самомъ дѣлѣ онъ въ приведенныхъ выраженіяхъ не только обосновалъ весь папизмъ съ отрицаніемъ соборовъ, какъ высшаго выраженія Божьей правды на землѣ, но отнялъ у церковной жизни все то, чѣмъ она возвышается надъ жизнью ветхаго человѣка, надъ всякимъ земнымъ учрежденіемъ, чѣмъ она является какъ дѣло Божіе, какъ союзъ вышеестественный. Авторъ считаетъ нужнымъ, чтобы церковь покорила себѣ государственную силу,—но для чего? Дабы дѣйствовать на общество, говоритъ онъ, дабы быть силою общественною, а не личною только. Но если онъ не хочетъ признать никакой общественной силы, кромѣ той, которая имѣетъ въ рукахъ силу физическую, если онъ отрицаетъ возможность чисто свободнаго союза, гдѣ нѣтъ земной кары, ни войны, ни дипломатіи, то зачѣмъ явилось и христіанство, зачѣмъ страдалъ Господь, отчего умирали апостолы и мученики? Ты хочешь обезпечить жизненность христіанства, но вѣдь ты его уже уничтожилъ, ты разбилъ въ ничто завѣтныя чаянія душъ о томъ, что и на этой землѣ возможенъ такой божественный союзъ, гдѣ нѣтъ тѣхъ мірскихъ началъ, гдѣ небо низошло на землю, гдѣ нѣтъ эллина и іудея, варвара и скиѳа, раба и свободнаго, но всѣ и во всѣхъ Господь

Итакъ, чтобы точнѣе обосновать и выяснить приведенныя возраженія, мы должны противопоставить православное пониманіе общественной задачи церкви Христовой, и для своей цѣли мы постараемся показать, что слово Божіе учитъ

о церкви, какъ о союзѣ 1) совершенно отличномъ отъ всякаго союза мірского *по существу*, 2) *дѣйствующемъ* такою силою, которая по самому существу своему разнится отъ всякихъ мірскихъ средствъ—силою чисто духовною. Затѣмъ мы покажемъ, 3) что сила эта не только можетъ быть силою общественною (а не личною только), но и признается въ откровеніи единственною способною пересоздать общественный бытъ и нравы. Наконецъ, подтвердимъ это многими общими ссылками на исторію.

Прежде всего послушаемъ, какъ учитъ божественное откровеніе о церкви въ отличіе ея отъ всякаго другаго мірскаго союза. Еще въ ветхомъ завѣтѣ праведнымъ душамъ, которыя томились мірскою неправдой, было открыто, что нѣкогда въ народѣ Божіемъ придетъ конецъ коварству, злобѣ и насилію, тяготѣвшимъ надъ царствомъ израильскимъ, окончится время войнъ и международныхъ раздоровъ. И именно это духовное царство противопоставлялось мірскимъ надеждамъ іудейскихъ правителей и ихъ упованіямъ на святость и неприкосновенность мѣста и закона, вообще всего внѣшняго. Пророки говорили, что такая надежда тщетна. „*За васъ Сіонъ будетъ распаханъ какъ поле, и Іерусалимъ сдѣлается грудою развалинъ и гора дома сего лѣсистыми холмами. И будетъ въ послѣдніе дни, гора дома Господня поставлена будетъ во главу горъ, и возвысится надъ холмами, и потекутъ къ ней народы, и пойдутъ многіе народы и скажутъ: пріидите и взойдемъ на гору Господню и въ домъ Бога Іаковлева, и Онъ научитъ насъ путямъ Своимъ, и мы будемъ ходить по стезямъ Его; ибо отъ Сіона выйдетъ законъ, и слово Господне изъ Іерусалима. И будетъ Онъ судить многи народы, и обличитъ многія племена въ отдаленныхъ странахъ, и перекуютъ они мечи свои на орала, и копья свои на серпы*“ (Мих. III, 12; IV, 1—3). Это пророчество относится именно къ основанію Христомъ церкви, которая не знаетъ иного оружія кромѣ любви, истины и суда, заключающихся въ словѣ Божіемъ (Іоан. XII, 48). Апостолъ Па-

велъ объяснялъ Евреямъ, что пророчество это исполнилось уже, совершилось (Евр. XII, 22—25), а тѣ изъ жидовъ,— говоритъ Оригенъ (Р. С. С. XI, 330),—которые толковали пророчество это чувственно, въ смыслѣ устроенія подобнаго государства, въ смыслѣ внѣшняго воцаренія церкви, тѣ и отпали отъ Христа; и замѣчательно, что и нашъ авторъ это пророчество толкуетъ именно такимъ же чувственнымъ образомъ, а потому и впадаетъ въ ересь.

Другое пророчество изображаетъ подъ видомъ истукана изъ разныхъ веществъ—царства мірскія, исполненныя грѣховъ и страстей; но вотъ падаетъ съ горы камень, неотсѣченный руками и сокрушаетъ истукана, а самъ наполняетъ всю землю. Нерукосѣчный камень отъ несѣкомой горы—это Христосъ Спаситель, а вѣчность Его царства—это вѣчность церкви. Церковь уничтожаетъ царства мірскія не въ томъ смыслѣ, чтобы бороться противъ ихъ властей, или низвергать ихъ устройство—нѣтъ: она уничтожаетъ лишь тѣ грѣховныя начала, которыя царствовали въ мірѣ — гордость, распутство, идолопоклонство и пр. Самыя царства остаются, но истинное царствованіе не надъ тѣлами, но надъ сердцами людей, получаетъ евангеліе. И если нашъ авторъ толкуетъ нерукосѣчный камень въ смыслѣ царства римскаго (137), наполнившаго землю, то это есть прямое противленіе свящ. преданію и свящ. писанію, изъ коихъ въ послѣднемъ Самъ Господь называетъ Себя камнемъ, раздавливающимъ всякаго, на кого упадетъ, а первое даже гору нерукосѣчную примѣняетъ къ Дѣвѣ, Матери Божіей.

Но если церковь есть союзъ, отдѣльный отъ царствъ мірскихъ, то гдѣ же ея дѣйствующая сила? Что это за мечъ слова Божія, что за щитъ вѣры и какъ имъ можно дѣйствовать въ общественной жизни?

Такое, болѣе точное опредѣленіе *самаго содержанія* церковной жизни находимъ въ новомъ завѣтѣ. Явленіе новой жизни, знаменованіе насъ свѣтомъ лица Господня мы празднуемъ въ день Богоявленія, который считается нача-

ломъ общественной дѣятельности Христа Спасителя. Вотъ и посмотримъ, какое же именно зиждущее начало этой дѣятельности Онъ открылъ — государственное ли, какъ желаетъ Соловьевъ, или иное?

Что произошло собственно при Богоявленіи и въ какомъ смыслѣ оно есть начало общественной дѣятельности Христа Спасителя? Въ томъ ли, что Онъ провозглашенъ съ неба Сыномъ Божіимъ? Но подобныя засвидѣтельствованія уже были ранѣе, и притомъ для многихъ, а здѣсь голосъ слышали только Самъ Господь и Предтеча. Или въ томъ явленіе Христовой жизни, что Онъ засвидѣтельствованъ Предтечей предъ народомъ? Но были свидѣтельства Симеона и Анны, болѣе опредѣленныя. Нѣтъ, явленіе новой жизни заключается въ томъ, что Господь здѣсь показалъ то оружіе, ту дѣйствующую силу, съ которой Онъ выступаетъ въ міръ. „*Іоаннъ удерживалъ Его и говорилъ: Мнѣ надобно креститься отъ Тебя и Ты ли приходишь ко мнѣ? Но Іисусъ сказалъ ему въ отвѣтъ: оставь теперь, ибо такъ надлежитъ намъ исполнить всякую правду Тогда Іоаннъ допускаетъ Его*“ (Мѳ. III. 14—16). Господь сталъ среди грѣшниковъ, какъ бы нуждающійся въ покаянномъ крещеніи; Онъ, принося на землю правду и святость, открываетъ ее въ томъ, что какъ бы отрекается отъ этихъ Своихъ преимуществъ и въ этомъ самоотреченіи, въ этомъ духовномъ самоумерщвленіи открываетъ намъ законъ новой благодатной жизни. Родившійся въ пещерѣ и положенный въ ясляхъ, обрѣзанный въ 8-й день и посвященный Богу въ 40-й, Господь въ 30 лѣтъ уже открыто и сознательно поучаетъ насъ, что смиреніе и самоотреченіе—вотъ та общественная сила, которою живетъ церковь, ея власть, ея всемірный папа. Это есть именно та разгадка благоустройства жизни общественной, которую тщетно искали мудрецы міра; это есть именно то начало, которое по самому существу своему ставитъ церковный союзъ выше всякихъ внѣшнихъ гарантій, при которомъ можно расковать мечи на орала, при которомъ

возможенъ союзъ свободы и мира, потому что борьба за существованіе, на которой зиждутся всѣ учрежденія земныя, имъ совершенно изгоняется, и если всякое мірское общество нуждается въ карахъ и поощреніяхъ, то именно не ради другого чего, какъ для сдержки себялюбія и гордости. Но съ устраненіемъ этого начала въ новой жизни, является полный просторъ для правды и свободы. Насколько человѣкъ способенъ въ себѣ убивать человѣка ветхаго, убивать гордость и креститься во Христа, настолько онъ входитъ въ церковь, настолько онъ становится выше мотивовъ внѣшней кары и внѣшняго возмездія; онъ уже гражданинъ неба. Насколько же онъ снова подпадаетъ вліянію плоти и страстей и оживляетъ въ себѣ ветхаго человѣка, настолько онъ выпадаетъ изъ церкви, а она, основанная на пути Христовомъ, остается свята и непорочна, „*неимуща скверны или порока, или нѣчто отъ таковыхъ*“.

Но вложенная въ нее Христомъ сила духовнаго самораспятія, смиренія и любви есть не только отрицательное начало, обусловливающее собою церковную свободу, но и начало положительное, воздѣйствующее на общественную жизнь. Скажемъ болѣе, по ученію христіанской религіи эта сила благодатной жизни, исходящая изъ личнаго подвига, есть не только *самая дѣйственная* въ общественной жизни, но и *единственная*, которая можетъ улучшать жизнь общественную, не повидимому только, но по существу, тогда какъ всякое иное начало воли естественной, не оторвавшее отъ себялюбія ветхаго человѣка, никогда не можетъ водворить на землѣ истинной правды. Послѣдняя мысль раскрыта въ кн. Экклезіастъ, гдѣ Соломонъ исповѣдуетъ отъ лица цѣлаго человѣчества тщету своихъ предпріятій Старался онъ водворить на землѣ правосудіе—но вотъ беззаконіе, правду—но вотъ неправда (Эккл. III, 16); съ горечью разочаровывается онъ во всѣхъ своихъ намѣреніяхъ и признаетъ, что „*кривое не можетъ сдѣлаться прямымъ, и чего нѣтъ, того нельзя считать*“ (I, 15). Естественныя мірскія средства

дѣятельности, которыя авторъ названной книги считаетъ единственными для вліянія церкви на общественную жизнь, могутъ только измѣнять внѣшнія формы жизни, но ни исправить человѣческихъ сердецъ, ни перемѣнить общественныхъ нравовъ. Какъ слѣпыхъ сдѣлать зрячими и хромыхъ ходячими или пустыню цвѣтистымъ садомъ не можетъ естественная сила, такъ и людей сдѣлать добрыми. А можетъ все это лишь сила новой благодатной жизни, то Христово духовное самораспятіе, которое намъ открывается со дня Его крещенія. И къ этому-то дню явленія новой жизни церковь примѣняетъ древнее обѣтованіе: „*возвеселится пустыня и сухая земля*, и *возрадуется страна необитаемая и расцвѣтетъ, какъ нарцисъ. Великолѣпно будетъ цвѣсти и радоваться, будетъ торжествовать и ликовать... Укрѣпите ослабѣвшіе руки, и утвердите колѣна дрожащія. Скажите робкимъ душею: будьте тверды, не бойтесь. Тогда откроются глаза слѣпыхъ и уши глухихъ отверзутся. Тогда хромой вскочитъ, какъ олень, и языкъ нѣмого будетъ пѣть: ибо пробьются воды въ пустыню, и въ степи потоки*“ (Ис. XXXV, 1—7).

Общественный переворотъ начался именно въ тотъ день, когда людямъ открытъ былъ Христомъ новый путь смиренія, новая жизнь. Но въ чемъ же ея сила? Какъ она дѣйствуетъ на общество? А въ томъ, что эта новая жизнь коренится въ душахъ всѣхъ, сотворенныхъ по образу Божію существъ, въ высшихъ стремленіяхъ ихъ совѣсти, въ желаніи высшей жизни и свободы отъ грѣха. Разъ явившись на землю, она какъ могучій потокъ заливаетъ собою міръ, она уничтожаетъ сама собою, безъ ухищреній политики или силы оружія, уничтожаетъ своихъ враговъ какъ желѣзнымъ цѣпомъ, по слову Михея, какъ силою единорога, по слову Валаама. Не изъ учрежденій политическихъ, но именно изъ подвига свободныхъ душъ идетъ очищеніе нравовъ: оно какъ *зерно горчичное*, изъ малаго сѣмени выростающее само собою въ огромное дерево, какъ *закваска малая*, вскисающая поверхъ

сосуда, оно какъ всеистребляющій *огонь* для грѣха, лишь бы онъ возгорѣлся, какъ *мечъ*, раздѣляющій народы и семьи.

Да, Божія благодать не нуждается для вліяній на общество въ томъ, чтобы господствовать надъ мірскими державами, она уклоняется отъ того, чтобы дѣлить наслѣдства, она въ лицѣ апостоловъ не хочетъ подчинить себѣ имуществъ христіанъ, но лишь ихъ совѣсть: *„я ищу не вашего*, говоритъ одинъ апостолъ, *но васъ“* (*2 Кор. XII, 14*); *„чѣмъ ты владѣлъ, не твое ли было и пріобрѣтенное продажею не въ твоей ли власти находилось“*? говоритъ другой (Дѣян. V, 4). Итакъ мы видимъ, что и первоначальная церковь не хотѣла предъявлять никакихъ другихъ правъ, никакихъ порядковъ, кромѣ свободнаго возсозданія человѣческихъ совѣстей силою слова Божія, силою благодатной жизни. Насколько сама эта сила овладѣвала душой человѣка или общественнымъ бытомъ, настолько и сказывалась въ перемѣнѣ ихъ общественныхъ порядковъ Самъ авторъ непроизвольно обронилъ такую же мысль, противорѣчащую его книгѣ, но вполнѣ справедливую: „единство дѣйствительной вѣры съ необходимостью переходитъ въ живое и дѣятельное единство, какъ нравственное, такъ и практическое“, говоритъ онъ (60). Полное бытовое единство было у первенствующихъ христіанъ, но никогда апостолы не старались законами внѣшними оградить и обезпечить свое вліяніе· они очень мало опасались, что сила благодати слова Божія останется безъ дѣйствія на общественные нравы. Хотятъ ихъ слушать—они проповѣдуютъ, не хотятъ—они уходятъ по завѣту Христа, они вѣрятъ, что благодать Божія сама работаетъ и борется съ исторіей и даже не признаютъ своихъ заслугъ: *„не я*—говорятъ они—*тружусь, но благодать, которая со мною“* (1 Кор. XV, 10).

Да, наша задача именно въ томъ, чтобы только войти въ эту благодать, только принять ее въ себя, убить въ себѣ ветхаго человѣка, тлѣющаго въ похотѣхъ прелестныхъ и стать носителемъ благодати. А разъ это случается, разъ

только является человѣкъ исполненный ею, то дѣйствительно вокругъ него разцвѣтаетъ пустыня и люди перековываютъ мечи на орала.

Но, скажетъ намъ авторъ, что ручается, что такіе люди всегда будутъ? И не представляется ли церковь вмѣсто гармонически устроеннаго организма хаосомъ случайныхъ религіозныхъ возбужденій? Такой вопросъ ставитъ намъ авторъ, считающій невозможнымъ вѣрить въ то, что въ жизни церкви дѣйствуетъ непосредственная сила Божія (142) А христіане-то именно этою вѣрою и хвалятся. Эту-то именно вѣру и подтверждаетъ слово Божіе ученіемъ о Христѣ, какъ не только единственной *Главѣ* церкви, но и ея непосредственномъ *Кормчемъ,* ея всегда оживляющей *жизни*, которою живутъ всѣ ея члены, томъ *стволѣ*, изъ коего только могутъ питаться вѣтви и отъ коего оторвавшись засыхаютъ. Вотъ почему и сказано, что *„иного основанія никогда нельзя положить церкви, паче лежащаго, еже есть христосъ“*; *„Онъ же во время благопотребно воздвигаетъ мужа по сердцу Своему“*. Церковь живетъ силою благодати; а этою силою владѣетъ только Богъ и Онъ-то ее распредѣляетъ такъ, чтобы церковь никогда не лишалась ея полноты. Но если наша-то задача заключалась въ томъ, какъ сказано, чтобы входить въ эту благодать, то отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы вся наша религія сводилась къ „слѣпой магометанской покорности“, какъ насъ упрекаетъ Соловьевъ (XLVIII): мы все должны дѣлать въ своей душѣ и во ближнихъ, что внушается намъ совѣстью, но наша брань чисто духовная *„не къ плоти и крови, но къ началамъ и властемъ и міродержителямъ тьмы вѣка сего, духовомъ злобы поднебесныя“*. А потому и оружіе наше должно быть не плотское, не тотъ арсеналъ или корабль мірскихъ политическихъ средствъ, въ отсутствіи коего насъ упрекаетъ авторъ (36), но именно тѣ названныя *„оружія Божія“*, въ которыя насъ облекаетъ завѣтъ апостола. Намъ не воспрещено дѣятельное отношеніе къ жизни, но воспрещено искусственное добываніе внѣшнихъ

результатовъ, забѣганіе впередъ нетерпѣливою волею. Испытывай и исправляй твои побужденія, а Богъ уже устроитъ, что имъ послѣдуютъ соотвѣтствующіе результаты (Мѳ V, 27, 33).

Мы будто ради ревности о Христѣ говоримъ, что безъ связи съ политическими законами церковь не можетъ дѣйствовать на общественное благоустройство. Но какой безумецъ рѣшился бы отрицать, что самое сильное вліяніе именно на общественную-то жизнь христіанъ церковь имѣла до IV вѣка, когда никакая мірская сила ей не содѣйствовала? А нашъ авторъ въ своей новой книгѣ рѣшается даже утверждать, что церковь не имѣетъ *надлежащей полноты* безъ подчиненнаго ей государства. Итакъ церкви не было до Константина, это было церковь не настоящая? Оле человѣческаго безумія! О, дай Богъ, чтобы наша общественная жизнь, хоть одну сотую долю имѣла того христіанскаго содержанія, которое было ей присуще до IV вѣка.

Формы всякой жизни нормальной, а не насильственной, естественно складываются подъ вліяніемъ того содержанія, которое въ нее вложено. Христіанское благочестіе вноситъ такую полноту содержанія въ жизнь, что помимо всякаго законодательства и самъ собою складывается христіанскій бытъ вовсе не какъ индивидуальное личное благочестіе, но какъ сила общественная, въ свою очередь воздѣйствующая на каждую личность, но не карами, а свободно отрезвляя ея совѣсть. И если авторъ въ своемъ заблужденіи дошелъ до того, что укоряетъ жизнь русскую въ томъ, что въ ней понятіе православія выражается въ словѣ „благочестіе“, и вмѣсто „православная вѣра“ употребляется выраженіе „благочестивая вѣра“ (стр. 4), то это есть именно то самое выраженіе, коимъ опредѣляется истинная религія и въ новомъ завѣтѣ: *путь благочестія*, *путь Господень* (Дѣян. XVI, 17; XVIII, 26—27; XIX, 24), вотъ какъ называется христіанство въ Дѣяніяхъ и Посланіяхъ: оно именно и должно опредѣляться, прежде всего, какъ содержаніе жизни, кото-

рое *затѣмъ уже* выражается въ догматахъ христіанскаго созерцанія и въ явленіяхъ общаго быта. Это благочестіе или жизнь по новому человѣку имѣетъ столь могущественное вліяніе на сердца окружающей среды, что не законодательнымъ порядкомъ, а свободно, лишь по согласію правительствъ свѣтскихъ, выростаютъ немедленно благотворительныя заведенія, литературныя и ученыя школы, общественные обычаи и пр. Для фактическаго потвержденія этой мысли не будемъ напоминать житія св. Василія Великаго, или Іоанна Златоуста, или Тихона Задонскаго: довольно посмотрѣть, что въ настоящее время дѣлается по близости отъ насъ въ Кронштадтѣ

Но, скажутъ намъ, вѣдь общественный бытъ всегда вліяетъ на направленіе государственной администраціи; она даже большею частью въ мудрыхъ государствахъ старается для своей же пользы и прочности издавать такіе законы, которые стоятъ въ возможномъ согласіи съ бытомъ народа: итакъ, не выйдетъ ли и при вашемъ пониманіи необходимаго вліянія церкви на государство? Да, оно будетъ существовать, но громадная разница заключается именно въ томъ, что все же не церковь, а само государство будетъ руководиться такими цѣлями, будетъ руководиться свободно и до тѣхъ поръ, пока пожелаетъ, на него будетъ вліять собственно не самая церковь, но лишь то содержаніе, которое она привнесетъ въ жизнь. Церковь же сама останется царствомъ не отъ міра сего и ея служители не будутъ нарицаться обладателями, но большій въ нихъ останется слугою всѣхъ (Мѳ. XX, 26).

Но авторъ жалуется, что безъ вліянія на законы государственные ничѣмъ не будетъ гарантирована ревность пастырей. Не хочетъ ли онъ сказать, что нормальное устройство церковнаго общества должно заранѣе устранить возможность невинныхъ страданій за Христа? Такъ пусть онъ знаетъ, что истинная ревность за вѣру, полное и безповоротное рѣшеніе идти за Христомъ всегда и при всѣхъ по-

рядкахъ жизни разрѣшается въ исповѣдничество или мученичество если не отъ враговъ церкви, то отъ лжебратій, если не отъ лжебратій, то отъ непослушанія чадъ, такъ что истинный апостолъ Божій *„каждый день умираетъ“* (1 Кор. XV, 31), онъ даже не живетъ, но живетъ въ немъ Христосъ (Гал. II, 20). Напротивъ, если есть такой порядокъ, гдѣ служителей Божіихъ ожидаютъ только похвалы, почести и спокойствіе, если они уже здѣсь на землѣ пріемлютъ мзду, если въ томъ или другомъ видѣ, во внѣшнихъ ли мученіяхъ, или во внутреннихъ скорбяхъ не несутъ подвига мученичества, то это не служители Божіи, но самообольщенные служители собственныхъ мірскихъ фантазій и интересовъ. Новый человѣкъ обновляется въ насъ лишь постольку, поскольку тлѣетъ ветхій—говоритъ апостолъ—и горе намъ, если всѣ люди говорятъ о насъ хорошо; горе смѣющимся нынѣ, горе богатымъ и пресыщеннымъ нынѣ (Лук. VI, 24—27)—говоритъ Господь,—ибо таковы были лжепророки. Такъ жить хотятъ и нынѣ тѣ политическіе интриганы, коихъ внѣшняя энергія, правда, можетъ восхищать мечтателей, но которые, войдя въ союзъ съ мамоной, для нея и живутъ, а не для Христа работаютъ; которые, нося имя католическихъ пастырей, суть однако служители сего грѣшнаго міра, а не Христа, и вполнѣ подобны древнимъ лжепророкамъ. Вотъ почему мы сказали въ началѣ, что самое общее опредѣленіе авторомъ задачи церкви, какъ долженствующей охватить собою всѣ формы жизни, включая и всѣ тѣ ея отправленія, кои присущи лишь жизни ветхаго человѣка, что такое-то омірщеніе церкви есть само по себѣ злѣйшая ересь, почти отрицаніе самаго христіанства. Такой союзъ компромиссовъ съ княземъ міра сего не есть отвѣтъ на запросы совѣсти, но удовлетвореніе страсти, и именно страсти религіознаго омірщенія, той самой, которая влекла іудеевъ къ дѣланію себѣ видимыхъ боговъ — истукановъ. И если мы всмотримся въ самое частнѣйшее описаніе церковнаго единства у автора, то увидимъ, какъ у него дѣй-

ствительно изгоняются изъ церкви всѣ ея отличительныя черты отъ грѣшнаго міра, какъ она по существу своему совершенно перестаетъ быть союзомъ религіознымъ, союзомъ христіанскимъ, какъ замѣняетъ Христа папою, а Его любовь—политическимъ согласіемъ.

Вотъ этого-то религіознаго матеріализма должны мы опасаться въ дѣлѣ религіи, должны заботиться не о томъ, чтобы оградить силою извѣстныя формы христіанской жизни, а о томъ, чтобы вкладывать въ жизнь христіанское содержаніе, христіанскую любовь и смиреніе, жить по новому человѣку, созданному по правдѣ и преподобію истины. Только такая жизнь будетъ потребностью нашей совѣсти, идеалъ же нашего автора удовлетворяетъ, какъ оказывается, не совѣсти, а грѣховной страсти сомнѣвающагося нетерпѣнія, какъ намѣреніе учениковъ низвесть огнь на невѣрныхъ самарянъ. Всѣмъ такимъ религіознымъ матеріалистамъ говоритъ Господь: „*не вѣсте, коего духа есте вы*“ (Лук. IX, 54).

Б. Главенство папы.

Свѣтскій характеръ этого ученія.—Единая глава церкви—Христосъ.—Спасительное значеніе этого вѣрованія.—Ученіе о главенствѣ папы содержитъ логическое противорѣчіе —Вселенскій соборъ.

Переходимъ ко второму положенію разбираемой нами книги—о главенствѣ папы, непосредственно вытекающему, какъ сказано, изъ перваго, утверждавшаго необходимость подчиненія духовенству всѣхъ общественныхъ и политическихъ силъ жизни. Взявшись за мірскія средства дѣятельности, римская церковь постепенно возвела въ законъ и тѣ несовершенства, которыя присущи мірскимъ обществамъ. Несовершенства эти заключаются, во-первыхъ, въ невозможности для естественной жизни общаго соглашенія и потому въ необходимости слушаться одного, а затѣмъ, во-вторыхъ, въ такомъ удаленіи общей жизни отъ нравственной правды, что найти ее и ею обсуждать жизнь признается невозмож-

нымъ, а потому предъ волею высшей власти требуется безусловное подчиненіе, признается ея непремѣнимость хотя при ея нравственномъ несовершенствѣ. Такъ въ латинствѣ получилось: 1) ученіе о единоличномъ управленіи церкви или о вселенскомъ духовномъ и свѣтскомъ главенствѣ папы и 2) о его непогрѣшимости. Единство власти и безусловное ей повиновеніе въ жизни естественной благо, и притомъ въ нѣкоторыя эпохи лучшее и даже единственное средство къ удержанію людей отъ взаимнаго самоистребленія, отъ произвола, отъ насилія и т. п. пороковъ. Но въ жизни церкви, которая за правду умирать не только не боится, но ставитъ въ этомъ самую цѣль вступленія въ нее новыхъ чадъ, требуя, чтобы они распяли въ себѣ ветхаго человѣка и крестились въ смерть Христову,—въ жизни церкви, говоримъ, бояться слѣдуетъ не обидъ внѣшнихъ со стороны людей, но господства страстей духовныхъ, не только не боящихся внѣшней нравственно погрѣшительной власти, но именно вмѣстѣ съ нею возведенныхъ въ Римѣ на престолъ Христовъ. Убивать этихъ, дѣйствительныхъ безтѣлесныхъ враговъ церкви, отъ которыхъ умираетъ не тѣло, но душа по смерти тѣла ввергается въ геенну, убивать, говоримъ, такихъ враговъ можетъ лишь Тотъ, кто ихъ убилъ въ Себѣ, кто святъ не въ догматическихъ лишь опредѣленіяхъ, но „*иже грѣха не сотвори, ниже обрѣтеся лесть во устѣхъ Его*“,—лишь Христосъ, который одинъ и можетъ быть непосредственнымъ Управителямъ и единственною Главою церкви. Это есть первое положеніе, которое противопоставляется православною церковью папизму, которое представляетъ собою особенно дорогое для христіанина вѣрованіе.

Воспроизведемъ его почастнѣе. Мы видѣли, что содержаніе церкви есть та новая благодатная жизнь, которая открыта намъ въ примѣрѣ Господа Іисуса Христа и въ Его проповѣди и утверждена Его и апостольскими догматами, какъ жизнь, не только высокая и святая, но и истинная, стоящая въ полномъ соглашеніи со свойствами Божіими и

съ сотворенными Имъ законами бытія. Къ числу такихъ догматическихъ вѣрованій, утверждающихъ на незыблемомъ основаніи нашу христіанскую волю, относится и то обѣтованіе, что начавшаяся съ пришествія Христова новая благодатная жизнь не только не уничтожится на землѣ, но и не померкнетъ, не будетъ одолѣна вратами ада, не будетъ имѣть скверны или порока, не порветъ своихъ связей со Христомъ, какъ живое тѣло не можетъ оторваться отъ головы, ни свѣжая вѣтвь отдѣлиться отъ ствола. Но такая святость по обще-христіанскому вѣрованію не можетъ принадлежать ни отдѣльному человѣку, ни приходу, ни помѣстной церкви: все это получаетъ свое освященіе лишь по своей принадлежности къ церкви вселенской, а сами отдѣльныя ея части, будучи управляемы грѣшными людьми, не могутъ быть и святы безусловно. Чтобы быть святою, церковь не можетъ имѣть грѣховный источникъ своей жизни, грѣховную главу; единая ея глава—Христосъ. Единовластіе надъ церковью не можетъ быть принято по самому ея существу Чтобы быть церковью, чтобы быть союзомъ выше-естественнымъ, отвергшимся ветхаго человѣка, церковь не должна имѣть общей видимой власти, отъ такой власти она, взятая въ цѣломъ, должна быть свободна. Приходы и епархіи, которые, какъ и отдѣльные люди, лишь стремятся выразить въ себѣ церковное совершенство—они управляются облагодатствованною, но все-таки человѣческою волею: напротивъ, вся вселенская церковь, гдѣ являемость уже не отличается отъ существа. лишь дотолѣ и остается церковью, пока управляется Христомъ и только Имъ. Эта дорогая истина православія предстанетъ намъ съ полною ясностью, если мы обратимъ взоръ нашъ къ той борьбѣ въ насъ добра и зла, на которой разъясняется вообще все значеніе христіанскихъ вѣрованій. Паденіе Адамово и продолжающаяся наша грѣховность заключается именно въ томъ, что мы, даже въ

дѣло, а смотримъ на себя, на свое „я“ и услаждаемся горделивымъ помысломъ.

Жизнь новая, благодатная, заключается напротивъ въ томъ, чтобы человѣкъ отказался отъ себя и жилъ для Бога. Разность между живущими тою и другою жизнію сказывается сейчасъ же въ ихъ предпріятіяхъ. Первый добивается отъ жизни внѣшнихъ плодовъ своихъ предпріятій, чтобы ими любоваться; второй, по заповѣди Христовой, всю свою внѣшнюю жизнь отдаетъ въ руку Божію и печется только о чистотѣ своихъ намѣреній и начинаній, оставаясь въ полной увѣренности, что исходъ всякаго дѣла въ рукѣ Божіей, а Богъ зла человѣку не желаетъ, и если наша воля имѣетъ готовность Ему повиноваться, то Господу никто другой уже не можетъ воспрепятствовать совершить Свой совѣтъ. Церковь, какъ жизнь полной святости, совершенно соединившаяся съ волею Божіею, именно по этому самому, взятая въ цѣломъ, не можетъ руководиться никакой иною волею, кромѣ Божьей, не можетъ и не должна предусматривать человѣческимъ грѣховнымъ умомъ своихъ судебъ, но принимать всѣ совершающіяся съ нею событія какъ прямую волю Божію: самая ея жизнь, самыя эти событія, какъ событія общецерковныя, суть не иное что, какъ то пребываніе съ нами Христа, то вселеніе между нами Бога и хожденіе среди насъ Его Слова (слова преждеосв. литургіи), которое было предъизображено въ огненномъ богоносномъ столпѣ при изведеніи евреевъ изъ Египта, предсказано великими пророками и предначато пришествіемъ Христовымъ. „*Я самъ пойду предъ тобою и введу тебя въ покой*“, говоритъ Господь Моисею (Исх. XXXIII, 14). „*Не тебя они отвергли*“, говоритъ Онъ Самуилу, „*но отвергли Меня*“. Эти слова особенно знаменательны, ибо сказаны по той причинѣ, что верхозавѣтный народъ не удовлетворялся непосредственнымъ водительствомъ Божіимъ и захотѣлъ имѣть во главѣ своей мірскую, грѣшную волю. Именно такое же невѣріе въ промыслъ Божій, въ Его реальное воздѣйствіе на жизнь про-

являетъ латинство и его защитникъ, когда утверждаетъ, что безъ папы для управленія церковью Христомъ требуется каждый разъ сверхъестественное вмѣшательство божественной воли. Сверхъестественной? спросимъ — но почему же? Вѣдь и волосъ съ головы не падаетъ безъ воли Божьей; а непосредственной — это такъ. Но вѣдь изъ чего же мы и хлопочемъ, принимая христіанскую вѣру, чего ради и находимъ силу отрекаться въ крещеніи отъ міра, какъ не по этой вѣрѣ въ непосредственное управленіе жизнью Богомъ? Если оно представляется вамъ сомнительнымъ и туманнымъ, то зачеркните прежде евангеліе, и пророковъ, и псалмы. Тогда зачѣмъ намъ разсуждать о догматахъ, когда вмѣсто христіанства у насъ нигилизмъ? Но намъ, вѣрующимъ въ евангеліе, догматъ о непосредственномъ храненіи Богомъ благодатной на землѣ жизни и побораніи адовыхъ вратъ представляется наиболѣе дорогимъ завѣтомъ нашего Спасителя и думается, что именно на немъ испытывается жизненность нашей вѣры. Этою вѣрою и жили въ единеніи церкви до торжества христіанской имперіи, когда не было обязательныхъ властей, когда къ послушанію привлекала только вѣра и уваженіе авторитетовъ, когда не было сомнѣвающихся въ Христовомъ присутствіи.

Итакъ жизнь церкви направляется Христомъ, но чрезъ кого же? Да чрезъ всѣ обстоятельства исторіи, а наипаче чрезъ святыхъ людей, являющихся во всѣ времена (литургія Василія Великаго). Утверждать, будто церковь управляется папою, есть логическое противорѣчіе, выходящее изъ отожествленія церкви съ государствомъ. Спросимъ мы папистовъ: развѣ понятіе—управлять или имѣть власть надъ церковью не означаетъ полнаго завѣдыванія всѣми существеннѣйшими моментами ея жизни? Если же признать, что Христосъ управляетъ церковью чрезъ папу, то отсюда слѣдуетъ, что отъ послѣдняго выходитъ начало всѣхъ новыхъ фазисовъ въ жизни церковной. Но развѣ отъ папы зависитъ исторія? Развѣ имъ направляются всѣ тѣ умственныя, нравственныя, полити-

ческія, литературныя, наконецъ космографическія и гигіеническія вліянія, подъ коими слагается церковная жизнь? А между тѣмъ кто будетъ отрицать, что постановленія папы могутъ охватывать собою едва сотую долю фактовъ церковной жизни, а 99 сотыхъ съ точки зрѣнія папистовъ объ управленіи Христомъ чрезъ папу, значитъ, происходятъ въ ней случайно: всѣ эти переселенія народовъ, появленія новыхъ ученій, землетрясенія, голода, моровыя язвы и др. дѣятели религіозно-нравственнаго созиданія человѣчества, или жизни церковной—все это случайности? Такъ что же останется у насъ отъ ученія о церкви, какъ живомъ тѣлѣ Христа, оживляемой Его Духомъ, если жизнь эта касается едва-едва его кожи, а система нервовъ и обращеніе крови идетъ совершенно отъ нея независимо? Или вы хотите удержать вѣрованіе, что всѣ вліянія церковной жизни, идущія отъ людей и отъ стихій, согласно направляются Богомъ къ единой цѣли спасенія и представляютъ собою пути божественнаго правленія церковью? Тогда отрекитесь отъ нелѣпой мысли объ управленіи церкви папою, о необходимости такихъ полномочій для воли, вліяющей лишь на самую малую струю церковной жизни, и признайте, что Христовъ есть ея непосредственнный Кормчій, ея единая Глава. О необходимости признавать единство всѣхъ сторонъ церковной жизни отлично говоритъ самъ Соловьевъ (123): „основанная на единствѣ вѣры, вселенская церковь, какъ соціальное тѣло, реальное и живое, должна обнаружить еще и *единство дѣйствованія*, достаточное, чтобы съ успѣхомъ противостоять въ каждую минуту своего историческаго существованія противъ соединенныхъ усилій враждебныхъ силъ, которыя хотятъ разрушить ее чрезъ раздѣленіе. Единство дѣйствованія для соціальнаго тѣла, обширнаго и сложнаго, предполагаетъ цѣлую систему органическихъ функцій, подчиненныхъ общему центру, который можетъ заставить ихъ двигаться въ каждую данную минуту въ желательномъ направленіи“. Скажите, кто можетъ повелѣвать такими функціями церковной жизни, какъ жизнь и смерть, голодъ и урожай,

появленіе новыхъ ученій, рожденіе религіозныхъ геніевъ и пр? Только Тотъ, кто имѣетъ ключи ада и смерти, т. е. Христосъ. Этотъ Кормчій невидимъ для чувственныхъ глазъ, но дѣла Его открываются для глазъ совѣсти и для исторіи. Онъ дѣйствуетъ самъ, зная своеволіе и гордость Своихъ корабельщиковъ и потому требуя отъ нихъ только послушанія Своимъ предначертаніямъ, Онъ скрываетъ отъ нихъ Свои дальнѣйшія намѣренія, дабы они не задумали ихъ осуществлять по своему неумѣлому разуму и не перестали бы въ каждомъ дѣлѣ прибѣгать къ Нему самому, не оторвались бы отъ Его разума.

Когда же грѣхи или ереси волнуютъ церковь, Господь воздвигаетъ праведниковъ, чудотворцевъ и богослововъ, которые вѣщаютъ людямъ истину и истина побѣждаетъ. Но побѣждаетъ истина опять же такъ, чтобы нашъ родъ, *„прелюбодѣйный и грѣшный“*, ясно видѣлъ, что творитъ это Господь, а не люди, побѣждаетъ она чрезъ вселенскій соборъ. Римскіе католики и разбираемый авторъ (93 и 311) указываютъ и на отсутствіе такихъ внѣшнихъ признаковъ, которые бы отличали соборъ вселенскій отъ беззаконнаго сборища, и на сомнительность единогласія при соборахъ вновь собираемыхъ. Но вѣдь будь эти признаки на лицо, будь это согласіе обусловлено заранѣе, то при чемъ бы тутъ оставалась дѣятельность Святаго Духа? Какимъ бы образомъ выражалась здѣсь воля Главы церкви—Христа? Въ томъ-то Его сила и является надъ жизнью, что чрезъ людей, повидимому случайно, а иногда и по политическимъ соображеніямъ императоровъ, собирающихъ на соборъ, — Онъ самъ собираетъ священный концертъ для побѣдоноснаго возглашенія Его воли. Земные разсчеты и намѣренія, вошедшія во внѣшнюю сторону дѣла и нынѣшнею раціоналистическою наукой собираемыя съ глупымъ злорадствомъ, имѣютъ въ этомъ явленіи не больше силы, чѣмъ, въ прореченномъ за 1000 лѣтъ рожденіи Христа въ Виѳлеемѣ, то горделивое повелѣніе о переписи вселенной, которое побудило Іосифа идти *„записатися во свой градъ“*.

Были соборы разбойническіе при той же внѣшней формѣ, что и вселенскіе, но не форма, а содержаніе является дѣйствующимъ началомъ въ жизни церкви. Рабски стелется ложь у ногъ сильныхъ міра, виляя между догматами и политикой, но побѣдоносно гремитъ истина изъ устъ проповѣдниковъ вѣры, чудесами и мученичествомъ довершая свидѣтельство своей правоты и въ своемъ благодѣтельномъ вліяніи на жизнь церкви скоро убѣждая всякую истинную совѣсть въ томъ, что она исходитъ отъ Бога Итакъ, ни *внѣшніе* признаки вселенскости, и тѣмъ менѣе мѣсто (Римъ) не служатъ высшими показателями истины, ибо усваивать ее мѣсту, какъ дѣлаютъ паписты и Соловьевъ, есть прямое нарушеніе слова Божія: не скажутъ о царствіи Божіемъ, что оно здѣсь или тамъ, но оно внутри васъ, т. е. въ вашей совѣсти (Лук. XVII, 4). Богъ избираетъ органомъ Своей воли вселенскій соборъ именно потому, что отличить его не можетъ внѣшній разсудокъ, но только совѣсть, и для того, чтобы въ самый составъ его не могли проходить человѣческіе разсчеты и человѣческая воля..

В. Непогрѣшимость папы по Соловьеву.

Грѣховность этого ученія.—Его противо-религіозный характеръ. — Его несовмѣстимость съ христіанскою любовью.—Политическій характеръ папской церкви.—Почитаніе святыхъ въ православіи.—Заключеніе.

Но войдемъ въ разсмотрѣніе самаго содержанія папистическаго принципа. Намъ прежде всего говорятъ, что папа непогрѣшимъ (93—94) въ вѣроопредѣленіяхъ, чрезъ него говоритъ самъ Богъ, хотя оставляетъ его грѣшникомъ въ своей волѣ и жизни; въ немъ двѣ жизни: одна частная, другая ex cathedra и въ послѣдней онъ непогрѣшимъ. Это положеніе само въ себѣ, безъ дальнѣйшихъ выводовъ, есть великое безуміе. Господь не открываетъ Своей истины ме-

ханически, безъ отождествленія съ нею человѣческой воли: смотрите, какъ Онъ приготовлялъ однихъ пророковъ къ духовной воспріимчивости, смотрите, какъ другихъ Онъ заставлялъ вымучиваться до исповѣданія новаго слова міру. Вотъ вамъ Моисей, оплакивающій бѣды своего народа и надолго изгоняемый въ пустыню; вотъ Валаамъ, вразумляемый ослицею къ послушанію волѣ Божіей; вотъ съ другой стороны Іеремія и Іезекіиль, проглотившій горе своего народа въ свиткѣ и наполнившій свое чрево его горечью; вотъ, наконецъ, Павелъ, приведенный къ покаянію явленіемъ Христа, который прочихъ одинадцать апостоловъ многими рѣчами, чудесами и испытаніями приготовилъ къ принятію Св Духа. Почему такъ? А потому, что Господь не открываетъ намъ такихъ истинъ, кои воспринимались бы однимъ разсудкомъ, ибо не для любопытства даны намъ слова спасенія. Всякое вѣрованіе дается для борьбы со зломъ, какъ новый вкладъ въ человѣческую волю, а такое вѣрованіе принять, усвоить и передать можетъ лишь возвысившаяся до него чрезъ благодатное содѣйствіе человѣческая же воля. Сказать же, что откровеніе дается чрезъ волю, остающуюся въ своихъ прежнихъ грѣхахъ, горделивую и злую—это все равно, что сказать, что злая воля стала доброй, оставаясь злою. Мы имѣемъ прямое слово писанія, подтверждающее нелѣпость такого предположенія. „*Богъ обрѣтается неискушающими Его и является не невѣрующимъ въ Него. Ибо неправыя умствованія удаляютъ отъ Бога и испытаніе силы Его обличитъ безумныхъ. Въ лукавую душу не войдетъ премудрость и не будетъ обитать въ тѣлѣ, порабощенномъ грѣху. Ибо святый Духъ премудрости удаляется отъ лукавства и уклонится отъ неразумныхъ умствованій и устыдится приближающейся неправды*“ (Прем. I, 2—6). Если грѣховный человѣкъ не можетъ быть признанъ высшимъ управителемъ вселенской церкви безъ совершеннаго развѣнчанія сей невѣсты Христовой то признавать совмѣстимость безгрѣшности въ вѣроопредѣленіяхъ съ грѣховною жизнью, со злою волею—это значитъ

оскорблять Святаго Духа премудрости, допускать Его отождествляемость съ грѣховнымъ умомъ. Справедливо говоритъ Хомяковъ, что кромѣ святого озаренія апостоловъ и пророковъ мы знаемъ изъ библіи только одного рода исповѣданіе— исповѣданіе бѣсноватыхъ; но если бы такое исповѣданіе происходило въ Римѣ, то это была бы церковь не Христова, но Его врага. Такъ и опредѣляетъ существо ея Достоевскій въ „Великомъ Инквизиторѣ", который говоритъ Христу: „мы не съ Тобою, а съ *нимъ*".

Намъ остается показать изъ словъ самого автора, какъ въ его представленіи церковь теряетъ характеръ того богочеловѣческаго союза, о точнѣйшемъ опредѣленіи коего старался самъ авторъ, и какъ затѣмъ даже въ области взаимночеловѣческихъ отношеній теряетъ свой характеръ, какъ союзъ любви. Авторъ говоритъ: „нужно основать въ человѣчествѣ опредѣленную и непоколебимую точку, на которой домостроительное дѣйствіе Божіе могло бы опираться. Непосредственное единство церкви не основано ни на возможномъ единодушіи всѣхъ вѣрующихъ, ни на всегда сомнительномъ соглашеніи собора, но на реальномъ и живомъ единствѣ начальника апостоловъ" (90, 93). Но если Христова истина непосредственно открывается только чрезъ папу, если наше единство въ немъ, то вѣдь и самая жизнь христіанской совѣсти должна устремиться къ нему? Христіанину дорого было единеніе со Христомъ именно потому, что Христосъ есть та пристань, гдѣ нѣтъ житейскихъ бурь, гдѣ нѣтъ перемѣны, гдѣ нѣтъ зла. Пусть язычники опираются на условное, грѣховное и временное, а христіанинъ живетъ въ единеніи съ Сыномъ Божіимъ, единымъ безгрѣшнымъ, въ комъ онъ находитъ силу презирать все временное, все грѣховное, не вѣрить князю міра сего, потому что онъ изгнанъ вонъ крестомъ Христовымъ. Христіанинъ затѣмъ торжествуетъ о томъ, что чрезъ Христа ему всѣ братья, что ему незачѣмъ теперь спрашивать каждаго встрѣчнаго, моего ли онъ народа и партіи, ему незачѣмъ жизненную правду защищать

мірскимъ оружіемъ и ограждать внѣшними обезпеченіями. Онъ знаетъ, что самъ его Христосъ все возглавилъ Собою и всѣхъ совокупилъ во едино, онъ со Христомъ, какъ съ отцомъ между братьями, онъ на землѣ, какъ житель неба. И вдругъ ему говорятъ: нѣтъ, не на Христа взирай, не къ Нему стремись желаніемъ твоей совѣсти, а вотъ къ этому грѣшному человѣку, обладающему политическою и духовною властью (123), не людей люби непосредственно, не прямо съ каждымъ христіаниномъ сознавай свое единство; единство это есть лишь отвлеченіе отъ плотскаго единства этого начальника церкви, смѣняемаго чрезъ каждыя 10—20 лѣтъ. Если будешь такъ поступать, то войдешь въ царство Христово потомъ, послѣ смерти.—Нѣтъ, такого царства мнѣ не надо, отвѣтитъ христіанинъ, потому что все, что меня привлекало къ Христову царству, открытому въ новомъ завѣтѣ, у васъ уничтожено: тамъ мнѣ обѣщанъ непосредственный союзъ съ Вѣчнымъ и Святымъ, а вы мнѣ навязываете непонятный и невозможный союзъ съ временнымъ и грѣшнымъ; тамъ я радовался нашимъ единствомъ въ неисчислимомъ множествѣ племенъ и народовъ, а вы говорите, что единство это не лучше, чѣмъ у солдатъ, ибо заключается въ единствѣ распоряжающейся воли, тогда какъ даже въ патріотически настроенномъ полку есть лучшее единство—единство цѣли, а ваше присуще только полкамъ недостойнымъ. Не хочу вашихъ наградъ.

Но можетъ быть мы вывели слишкомъ много изъ словъ автора, можетъ быть у него папа не имѣетъ такого значенія въ жизни церкви и отдѣлныхъ ея членовъ? Вотъ вамъ другія изреченія. Четвертую главу второй части, озаглавливаемую: „Церковь, какъ вселенское-общество“, авторъ заключаетъ слѣдующими словами, приведенными у него курсивомъ: „такъ какъ единство вѣры не существуетъ дѣйствительно и непосредственно въ цѣлостности вѣрующихъ, то оно должно заключаться въ законномъ авторитетѣ единаго вождя, гарантированное Божескимъ присутствіемъ и принятое любо-

вью и довѣріемъ всѣхъ вѣрныхъ“ (120). Да что мнѣ въ такомъ единствѣ? Подобное единеніе высшихъ знаній имѣютъ и язычники въ своихъ оракулахъ и пиѳіяхъ, коимъ они слѣпо подчиняются: мнѣ нужно было единство вѣры во многомъ, нужно было то сплоченіе людей въ сыновствѣ Божіемъ, которое мнѣ обѣщано въ новомъ завѣтѣ, то единство эллина и іудея, которое, по слову апостола, торжествуетъ надъ условіями стихійныхъ антипатій, то постоянное чудо богообщенія, которое обѣщано Господомъ при вознесеніи на небо. Не мечтай о такомъ невозможномъ единствѣ—останавливаетъ меня авторъ и говоритъ: „когда мы утверждали, что этотъ специфическій принципъ соціальнаго единства церкви не есть непосредственно ни Іисусъ Христосъ, ни масса вѣрующихъ, но монархическая власть Петра, чрезъ котораго Іисусъ Христосъ восхотѣлъ соединиться съ человѣчествомъ, какъ съ существомъ общественнымъ и политическимъ,—то наше чувство подкрѣпляется тѣмъ замѣчательнымъ фактомъ, что свойство быть камнемъ церкви сохранило значеніе собственнаго имени только для князя апостоловъ (Петръ—камень), который, такимъ образомъ, есть единственный камень церкви въ спеціальномъ и точномъ значеніи этого термина—единящее основаніе историческаго христіанскаго общества“ (106). Въ другомъ мѣстѣ (311) авторъ говоритъ, что безъ общаго отца на землѣ единство христіанъ было бы изгнано на небо, какъ миѳическая Астрея; для такой невидимой церкви было бы достаточно имѣть докетическаго Христа—гностиковъ, Христа—фантомъ. Нѣтъ, фантомомъ становится Христосъ именно тогда, когда вмѣсто Него ставятъ грѣшнаго человѣка, и тогда не только бываетъ фантомическимъ единство людей въ вѣрѣ, какъ мы сейчасъ и видѣли (см. также 117 стр.), но упраздняется и высшая заповѣдь евангелія — христіанская любовь. „Любя всѣхъ въ одномъ (т. е. въ папѣ), ибо иначе любить не возможно“,—говоритъ авторъ, — „каждый стремится къ вѣрѣ всѣхъ, чрезъ вѣру усвоенную одному“ (т. е. папѣ—стр. 117). Итакъ, наконецъ папизмъ въ лицѣ автора

договорился до прямого отрицанія христіанской заповѣди—любви: нельзя любить людей—вотъ тотъ мотивъ, который вывелъ наружу вашу вѣру въ папизмъ; нельзя вѣрить Христу—вотъ что заставляетъ васъ вѣрить грѣшному человѣку.—Другъ мой! Ты отказываешься любить каждаго ближняго, и даже не хочешь признать это необходимымъ: зачѣмъ же ты заботишься о замѣненіи этой любви иного рода устроеніемъ церкви? Вѣдь ты уже распрощался съ евангеліемъ, ты уже расписался въ язычествѣ. Нельзя любить всѣхъ: но вѣдь тѣ, кому это нельзя, зачѣмъ будутъ заботиться о религіи? Вѣдь только эта любовь и можетъ насъ приблизить ко Христу; вѣдь извѣстенъ тотъ приговоръ, которымъ Онъ раздѣлитъ человѣчество на двое въ Своемъ второмъ пришествіи; не о повиновеніи папѣ, не о діалектическихъ тонкостяхъ спроситъ Онъ насъ, но именно о той либви ко всякому, которую папизмъ признаетъ невозможной: „*идите отъ Меня, проклятые, въ огонь вѣчный, уготованный діаволу и ангеламъ его. Ибо алкалъ Я, и вы не дали Мнѣ ѣсть; жаждалъ, и вы не напоили Меня; былъ странникомъ, и вы не приняли Меня; былъ нагъ, и вы не одѣли Меня; боленъ и въ темницѣ, и не посѣтили Меня... Истинно говорю вамъ, такъ какъ вы не сдѣлали этого одному изъ братій Моихъ меньшихъ, то не сдѣлали Мнѣ*“ (Матѳ. XXV, 41—46). Или паписты скажутъ, что здѣсь рѣчь не о любви, а о добрыхъ дѣлахъ? Свѣримъ это изреченіе съ другимъ: „*дѣти Божіи и дѣти діавола узнаются такъ: всякій не дѣлающій правды не есть отъ Бога, равно и не любящій брата своего. Ибо таково благовѣствованіе, которое вы слышали отъ начала, чтобы мы любили другъ друга... Мы знаемъ, что мы перешли отъ смерти въ жизнь, потому что любимъ братьевъ, не любящій брата пребываетъ въ смерти... Не любящій брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, Котораго не видитъ? И мы имѣемъ отъ Него такую заповѣдь, чтобы любящій Бога любилъ и брата своего*“ (1 Іоан. III, 10—15; IV, 20—21). Пусть скажетъ намъ нашъ авторъ, идетъ ли здѣсь

рѣчь о любви къ папѣ, или о любви каждаго встрѣчнаго человѣка, которую онъ признаетъ невозможной и слѣдовательно даже стремиться къ ней не желаетъ. А между тѣмъ по этой-то любви узнаются дѣти Божіи и дѣти діавола. Итакъ, если паписты всмотрѣлись бы, въ какія дебри язычества зашли они со своими принципами внѣшней организаціи, вмѣсто внутренняго устроенія, то конечно лишь немногіе остались бы при своихъ произвольныхъ ново-догматахъ, но отреклись бы отъ нихъ, какъ отъ безбожныхъ.

Но посмотримъ, какъ представляетъ авторъ содержаніе своей церкви? Повидимому онъ не отрицаетъ значенія любви и даже связываетъ его съ самымъ наименованіемъ Рима (слово Roma—Римъ читается съ конца Amor—любовь); но любовь должна быть не въ словахъ и не въ законоустройствѣ, а въ сердцѣ: *„станемъ любить не словомъ, или языкомъ, но дѣломъ и истиною“* (1 Іоан. III, 18). А тамъ, гдѣ люди заранѣе увѣрены, что всякаго любить нельзя, и прилагаютъ заботы о любви не какъ о чувствѣ, но лишь о введеніи гуманныхъ порядковъ, тамъ естественно остается только форма любви, а самое содержаніе ея исчезаетъ. Такъ выходитъ и по разбираемому сочиненію. „Эта любовь (т. е. къ папѣ),—говоритъ авторъ (118),—которая въ своемъ происхожденіи есть актъ чистой морали (повиновеніе категорическому императиву по Кантовской терминологіи), можетъ и должна сдѣлаться источникомъ чувствъ и аффектовъ не менѣе могущественныхъ, чѣмъ любовь сыновняя или патріотизмъ“. Не знаемъ, чѣмъ можетъ сдѣлаться это бездушное послушаніе, основывающееся не на любви, а на воображаемомъ долгѣ, но знаемъ, что даже въ войскахъ послушаніе требуется не во имя одного долга, но и по любви къ родинѣ, а такъ какъ все-таки оно требуется не во имя одной только любви и истины, то и послушаніе это, исходящее извнѣ во внутрь, а не обратно, лишь въ особенно сердечныхъ натурахъ соединяется съ любовью, а въ прочихъ остается слѣпымъ и рабскимъ, почему понятіе солдатскаго послушанія, необходимаго

и даже почтеннаго въ жизни естественнаго человѣка, едва ли кто рѣшится признать достойнымъ богочеловѣческаго союза церкви. Не надо намъ такой церкви, которой скрѣпляющія узы такъ же внѣшни, такъ же холодны, какъ узы обществъ мірскихъ.—Но не есть ли наше сравненіе преувеличенно? Увы! самъ авторъ не только не претендуетъ на превосходство церковнаго единства и церковной любви предъ политическою или государственною, но, какъ мы видѣли, вмѣняетъ первой въ особенную похвалу, что она не менѣе могущественна, чѣмъ патріотизмъ. „Церковь"—говоритъ онъ нѣсколько выше (117)—„есть моральное соціальное бытіе (être), дѣйствительное общество, гораздо болѣе широкое и сложное, но не менѣе реальное, чѣмъ нація или государство". Вотъ такъ похвала церкви! Да вѣдь именно недовольство тѣми несовершенствами, которыя присущи всякому земному союзу, какъ внѣшнему и недостаточно глубокому и искреннему, побуждаетъ меня искать иного союза, иного дѣйствительнаго родства съ людьми не на шаткихъ началахъ общаго самосохраненія, но на богооткровенной истинѣ общаго самоотреченія, которое насъ всѣхъ соединяетъ въ одно древо и всѣхъ прививаетъ къ единому стволу, т. е. ко Христу (Іоан. XV), чтобы живительный сокъ его, или Духъ Христовъ насъ всѣхъ проникалъ общею жизнью любви,—а тутъ намъ дали вмѣсто соединяющаго Христа—грѣшнаго человѣка, вмѣсто Духа Святого—пиѳическія изреченія папы, и утѣшаютъ насъ обѣщаніемъ, что реальность этого союза не уступитъ союзу политическому! Такъ по крайней мѣрѣ не называйте его религіознымъ! Не называйте его церковью, но человѣческою компаніей, не отличной по существу ни отъ какого другого мірского общества ни по цѣли, ни по средствамъ, ни по содержанію: отъ такого опредѣленія церкви слишкомъ не далеки инквизиторы и іезуиты.—Правда, авторъ съ гордостью указываетъ на то, что работающее надъ общественнымъ переустройствомъ римское духовенство теперь не располагаетъ государственною силою и однако находитъ возможность дѣйствовать, ибо государство на западѣ безре-

лигіозно (43). Но если онъ признаетъ и католическую церковь лишенною правительственной помощи, то значитъ и тамъ церковь не полная, не истинная? Въ чемъ же разница ея съ церковью восточной? Авторъ не поможетъ намъ выпутаться изъ своего самопротиворѣчія, но за него говоритъ логика вещей. Если то духовенство лишилось правъ инквизиціи и казней, если правительства запада не хотятъ ему подчиняться, то все же общее-то опредѣленіе Соловьевской церкви, какъ вмѣщающей въ себя всѣ виды общественной жизни (а не совѣсть только), къ нему вполнѣ приложимы. Это духовенство не можетъ дѣйствовать физической силой, но вѣдь жизнь ветхаго человѣка, жизнь міра, ненавидящаго Христа, заключается не въ физическомъ только насиліи. Послѣдняго чуждъ и другой страшный мірской союзъ, союзъ или сила жидовства, которая однако дѣйствуетъ и остается неодолимой для самихъ правительствъ. Деньги, хитрость, обманъ, суевѣріе—вотъ тѣ рычаги, коими можно забирать себѣ въ руки людей и отстаивать не только свое существованіе, но даже и полную безопасность отъ враговъ земныхъ. Впрочемъ напрасно авторъ говоритъ, будто бы мірскія правительства вооружены противъ католическаго духовенства. Напротивъ, когда имъ бываетъ нужно совершить беззаконное дѣло, подавить, напр., въ единокровныхъ намъ русскихъ галичанахъ возрождающееся религіознонародное самосознаніе и симпатію къ родной Россіи, тогда они туда призываютъ іезуитовъ, которые съумѣютъ безъ ножа и петли задушить цѣлый народъ ad majorem Dei gloriam, пустивъ въ ходъ для этой цѣли всякаго рода гнусныя средства и во главѣ ихъ ложь и безстыдную клевету, дабы окончательно соединиться съ клевещущимъ врагомъ Христа, княземъ міра сего. И всѣ эти ужасающія явленія современнаго іезуитства суть не что иное, какъ логическій выводъ изъ того омірщенія христіанской религіи, по которому евангельская любовь ко всякому ближнему замѣщается любовью къ единой и грѣховной главѣ латинскаго общества. Мы не хотимъ по примѣру протестант-

скихъ обличителей говорить о порокахъ духовенства, представляющихъ собою ихъ личные грѣхи: за это будетъ судить всякаго Господь Богъ. Если же мы указываемъ на то, что дѣлается въ Галиціи, то вовсе не для укора людямъ, но для обличенія того ложнаго вѣроисповѣданія, которое ихъ на это вызываетъ, имѣя своимъ дѣйствующимъ мотивомъ не любовь ко Христу, но преданность грѣшному человѣку. А развѣ собираютъ виноградъ съ терновника и смоквы съ репейника? Не можетъ злое дерево добрый плодъ приносить.

Если же позволительно будетъ вести рѣчь о нѣкоторомъ спеціальномъ отношеніи христіанъ къ извѣстнымъ людямъ, въ качествѣ подспорья къ ихъ ревности о Богѣ, въ качествѣ средства для болѣе жизненнаго сознанія своей связи съ небомъ и со Христомъ: то это примѣнимо лишь къ тѣмъ людямъ, которые жили Христовымъ духомъ, которые здѣсь на землѣ отрѣшились отъ ветхаго человѣка и облеклись въ новаго, которыхъ нравственный характеръ, усвояемый нами, не можетъ внести въ нашу жизнь ни одной черты, несогласной съ духомъ евангелія. Мы говоримъ о святыхъ угодникахъ Божіихъ, которыхъ православная церковь дѣйствительно включаетъ въ свою внутреннюю жизнь, какъ необходимыхъ для насъ возбудителей религіозной ревности, и которыхъ нетлѣнныя мощи, какъ явное свидѣтельство вѣчности и непобѣдимости христіанства предъ язычниками и грѣшниками, являются источникомъ того христіанскаго терпѣнія и благодушія, какимъ отличается нашъ народъ, съ особенною любовію почитающій святыхъ. Что сказалъ бы намъ авторъ о такомъ представленіи не центра церковной жизни (который есть Христосъ), но того человѣческаго религіознаго возбудителя, котораго онъ нигдѣ не можетъ найти кромѣ папы? Увы, онъ не признаетъ даже возможности такой духовной связи со святыми. „Невозможно— говоритъ онъ (113)—любить любовью живою и дѣятельною археологическое воспоминаніе, какой-либо отдаленный фактъ, который, какъ, напр., 7 вселенскихъ соборовъ, даже вовсе неизвѣстенъ массѣ“. Но православная церковь утверждаетъ,

что это возможно и въ картинахъ народнаго быта со всею ясностью показываетъ, что святые угодники Божіи въ его сознаніи гораздо яснѣе представляются живыми, нежели живые грѣшники. И если въ другомъ мѣстѣ (311) авторъ въ пользу необходимости живой главы церкви задаетъ вопросъ: почему же жители Москвы не удовлетворяются воспоминаніями о пастырствѣ св. Петра и Алексія, а имѣютъ живого владыку? то и на это отвѣтимъ, что все же ихъ религіозная жизнь руководится глубже и тверже воспоминаніями и молитвою святыхъ, чѣмъ распоряженіями живыхъ, или, лучше сказать, сами живые ставятъ себѣ первѣйшею задачею усваивать и проводить въ жизнь начала тѣхъ усопшихъ. Итакъ мы видимъ, что въ основаніи всѣхъ нашихъ разногласій съ папизмомъ лежитъ безрелигіозность послѣдняго, потеря живой вѣры въ продолжающееся наше непосредственное общеніе съ небомъ, со Христомъ, съ Духомъ Святымъ, съ ангелами и святыми. Но такъ какъ существо христіанской религіи и ея отличіе отъ всѣхъ прочихъ заключается именно въ торжествѣ надъ стихіями міра сего, въ полномъ игнорированіи нашей грѣховной плоти и полномъ сыновнемъ довѣріи Всевышнему и Его обѣтованіямъ: то это омірщеніе христіанства, которое сказалось въ папизмѣ, есть какъ бы фальшивое христіанство, желающее организаціей формъ замѣнить его утерянное содержаніе.

И если оказывается возможнымъ такое явленіе, что сыны православной церкви какъ бы во имя религіозной ревности начинаютъ предпочитать латинство, то это лишь свидѣтельствуетъ о томъ внутреннемъ отчужденіи отъ духа нашей церкви, коимъ страдаетъ наше общество. Всѣ тѣ укоры, которыми Соловьевъ осыпаетъ нашу церковь и наше вѣроисповѣданіе, имѣютъ приложеніе не къ церкви; а къ религіозной жизни общества. Поэтому, чтобы не быть виновнымъ въ другихъ подобныхъ отступничествахъ неразумныхъ ревнителей вѣры, наше общество должно поглубже и посерьезнѣе соединиться съ внутреннею жизнью нашей церкви, читать

свящ. писаніе, читать житія святыхъ и творенія отцевъ церкви, каковы, напр., Іоаннъ Златоустъ или Тихонъ Задонскій, должно принимать участіе въ церковной службѣ, въ благотворительныхъ и просвѣтительныхъ обществахъ, находящихся подъ управленіемъ церковной власти, и такимъ образомъ, являя собою примѣръ православно-христіанскаго уклада жизни, не только сдѣлать невозможнымъ отступничество хорошихъ людей, но и привлечь къ свѣту истины заблуждающихся западныхъ братій. Это будетъ настоящій нашъ поворотъ къ историческимъ преданіямъ нашей страны, который теперь начался и по своей новости допускаетъ такія уродливыя крайнія уклоненія, какъ книга Соловьева. Подобныя уклоненія и предвидѣлъ его другъ и литературный руководитель Достоевскій, который въ своемъ „Великомъ Инквизиторѣ“ охарактеризовалъ папизмъ именно какъ ученіе привлекательное по своей мірской силѣ, но утратившее духъ христіанскаго богообщенія и презрѣнія къ міровому злу. Предсказавъ въ точности появленіе нынѣшняго латинофильскаго направленія, онъ однако показалъ намъ и „лучшее упованіе“ въ раскрытіи своимъ же романомъ („Братья Карамазовы“) положительной задачи дѣятельности православныхъ, которая должна начаться съ подвига личной добродѣтели, съ распятія въ себѣ ветхаго человѣка и внутренняго соединенія съ новою благодатною жизнью церкви.

Духъ Божій и духъ міра сего предъ тобою, русскій человѣкъ. Господь снова говоритъ тебѣ языкомъ твоей исторіи, какъ нѣкогда евреямъ: „жизнь и смерть предложилъ Я тебѣ, благословеніе и проклятіе. Избери жизнь, дабы жилъ ты и потомство твое, любилъ Господа Бога твоего, слушалъ гласъ Его и прилѣплялся къ Нему, ибо въ этомъ жизнь твоя“ (Втор. XXX, 19—20).

Двѣ крайности: паписты и толстовцы. [1]

Бесѣдовали ли вы съ латинскимъ ксендзомъ о соединеніи церквей?

Я имѣлъ неудовольствіе бесѣдовать съ четырмя въ недавнее время. Всѣ они принадлежали къ разнымъ народностямъ, были далеко неравнаго возраста и іерархическаго положенія, но всѣ, подобно кукушкамъ, повторяли одни и тѣ же слова въ удостовѣреніе того, что преступная унія непремѣнно осуществится. Они при этомъ устремляли стеклянный взоръ куда то вдаль и, приподнимая указательный палецъ, твердили по латыни: *„и будетъ едино стадо и единъ пастырь“* (Іоан. 10, 16); *„да будутъ вси едино, якоже ты Отче во Мнѣ и Азъ въ Тебѣ, да и тіи въ насъ едино будутъ“* (Іоан. 17, 21). Эти же слова въ подобномъ же извращеніи можете встрѣтить и во всѣхъ почти статьяхъ русскихъ латинофиловъ; но совершенно въ противоположномъ направленіи извращаютъ ихъ протестантскіе теолого-пантеисты и ихъ русскіе послѣдователи.

Читали-ли вы сочиненія графа Л. Толстаго, вышедшія послѣ его „Исповѣди“? Я имѣлъ неудовольствіе всѣ ихъ читать, включая его предисловіе къ вновь переведенной имъ буддійской сказкѣ „Карма“, напечатанной въ Декабрьской книжкѣ органа Толстовства „Сѣверный Вѣстникъ“. Въ этомъ

---

[1]) Въ первый разъ была напечатана въ журналѣ «Богословскій Вѣстникъ» 1895 г, февраль.

предисловіи, какъ и во многихъ ненапечатанныхъ въ Россіи морально-философскихъ произведеніяхъ автора, приводится то-же молитвенное изреченіе нашего Спасителя, но уже въ томъ смыслѣ, что личность есть заблужденіе, отъ котораго нужно избавиться, чтобы вступить въ ту общую жизнь, гдѣ потеряется сознаніе, ибо она есть Нирвана. Такія положенія высказываютъ моралисты новоизданной сказки необуддистовъ, столь тѣсно породнившихся съ германскими пантеистами. Итакъ, мы имѣемъ двѣ крайности, допущенныя еретиками въ пониманіи вожделѣннаго Христу единства людей. Одни понимаютъ это единство въ смыслѣ общей административной подчиненности папѣ, а другіе въ смыслѣ исчезновенія самостоятельныхъ человѣческихъ личностей въ одной всеобщей сущности, въ Нирванѣ буддистовъ, или въ Безсознательномъ Гартмана, или въ безличномъ же Отцѣ жизни Толстаго. Легко понять, что ни идеалъ латинскаго номизма, такъ мало превосходящій идею всемірной имперіи у языческаго Рима, ни надежды нашихъ необуддистовъ на общее исчезновеніе не могутъ вдохнуть человѣку достаточно сильныхъ побужденій къ тому, чтобы бороться со страстями и насаждать добродѣтели въ своемъ сердцѣ. Обѣ означенныя крайности въ разрѣшеніи высшей задачи нравственной жизни были отмѣчены нами въ статьѣ: „Нравственная идея догмата о Пресвятой Троицѣ“ [1]); мы тогда указывали на этотъ роковой расколъ этики, какъ на необходимое послѣдствіе отдѣленія нравственныхъ понятій отъ священныхъ догматовъ христіанства, именно отъ догмата Пресвятой Троицы и отъ догмата о Церкви, равно ненавистныхъ автору „Критики Догматическаго Богословія“ [2]) и самовольно искаженныхъ латинянами.

Возвратимся къ вышеприведеннымъ словамъ Христовымъ, которыми желаютъ прикрыться исказители вѣры. Несомнѣнно

---

[1]) Богосл. Вѣстникъ. Ноябрь 1892; см II-й т. наст. изд.

[2]) Изданное въ Женевѣ Элпидинымъ сочиненіе Л. Толстаго.

конечно то, что Господь выражалъ въ этихъ словахъ мысль о наивысшемъ духовномъ плодѣ Своего искупительнаго дѣла и апостольскаго подвига своихъ послѣдователей; несомнѣнно и то, что чрезъ раскрытіе этихъ высшихъ упованій Онъ желалъ влить ученикамъ Своимъ и всѣмъ намъ одушевляющую бодрость въ борьбѣ со зломъ собственнымъ и общественнымъ, мірскимъ,—ибо здѣсь-же упоминаетъ о волкахъ и о ненависти міра: но можно-ли понимать эти слова такъ, какъ единодушно изъясняютъ ихъ латинскіе пастыри, наполнившіе вышеприведеннымъ толкованіемъ свои учебники по св. Писанію, по догматическому и пастырскому богословію? Достойно вниманія прежде всего то, что римскіе католики подъ единеніемъ всѣхъ разумѣютъ не столько обращеніе язычниковъ, сколько схизматиковъ. Въ этомъ имъ помогаетъ конечно латинскій языкъ: единеніе—unio, т. е. унія прибавляютъ они, а единый пастырь—папа [1]).

Пріемъ толкованія очень смѣлый, чтобы не сказать наглый. Онъ навязываетъ Говорящему мысль не только объ основаніи Церкви, но о будущихъ въ ней расколахъ и затѣмъ о вторичномъ возсоединеніи. Между тѣмъ Господь ни единымъ намекомъ о будущихъ раздѣленіяхъ въ Церкви здѣсь не упоминаетъ, а если когда и упоминаетъ въ другихъ мѣстахъ св. Евангелія, то не какъ о временныхъ бѣдахъ Церкви, но какъ о явленіяхъ, имѣющихъ особенно усилиться предъ кончиной міра; это время будетъ не временемъ единенія, но всеобщаго раздѣленія, ересей и безвѣрія. На вопросъ: „*какой признакъ Твоего пришествія и кончины вѣка?* Господь отвѣчалъ: *берегитесь, чтобы кто не прельстилъ васъ. Ибо многіе придутъ подъ именемъ Моимъ и будутъ говорить: я Христосъ, и многихъ прельстятъ... И тогда соблазнятся многіе и другъ друга будутъ предавать и возненавидятъ другъ друга. Многіе лжепророки возстанутъ и прельстятъ многихъ, и по причинѣ умноженія беззаконія во многихъ оскудѣетъ любовь. Претерпѣв-*

[1]) См Revue de deux mondes. 1894 Dec. Rome et Russie.

шій же до конца спасется..... Тогда, если кто скажетъ вамъ: вотъ здѣсь Христосъ или тамъ, не вѣрьте, ибо возстанутъ лжехристы и лжепророки и дадутъ великія знаменія и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранныхъ. Вотъ Я напередъ сказалъ вамъ. Итакъ, если скажутъ вамъ: вотъ Онъ въ пустынѣ, не выходите; вотъ Онъ въ потаенныхъ комнатахъ, не вѣрьте. Ибо какъ молнія восходитъ отъ востока и видна бываетъ даже до запада, такъ будетъ пришествіе Сына Человѣческаго" (Матѳ. 24, 3—6, 10—13, 23—28). Тоже подтверждаютъ и св. Апостолы: „*день тотъ не придетъ, доколѣ не придетъ прежде отступленіе и не откроется человѣкъ грѣха, сынъ погибели, противящійся и превозносящійся выше всего, называемаго Богомъ, или святынею, такъ-что въ храмѣ Божіемъ сядетъ онъ, какъ Богъ, выдавая себя за Бога . И тогда откроется беззаконникъ, котораго Господь Іисусъ убьетъ духомъ устъ Своихъ и истребитъ явленіемъ пришествія Своего того, котораго пришествіе по дѣйствію сатаны будетъ со всякою силою, знаменіями и чудесами ложными и со всякими неправедными обольщеніями погибающихъ за то, что они не приняли любви истины для своего спасенія* „(2 Сол. 2, 3—4, 8—11). Или еще: „*духъ ясно говоритъ, что въ послѣднія времена отступятъ нѣкоторые отъ вѣры, внимая духамъ обольстителямъ и ученіямъ бѣсовскимъ чрезъ лицемѣріе лжесловесниковъ сожженыхъ въ совѣсти своей*" (1 Тим. 4, 1—3).

Замѣчательно, что всѣ они, говоря о явившихся еретикахъ вовсе не утѣшаютъ христіанъ мыслью о томъ, что рано или поздно ереси искоренятся вовсе, но напротивъ и св. Петръ, и св. Іуда, и св. Іоаннъ, и св. Павелъ говорятъ о постоянномъ успѣхѣ еретиковъ, о томъ, что слово ихъ будетъ распространяться, какъ ракъ, а хотящіе жить благочестно будутъ гонимы. Апокалипсисъ, раскрывающій жизнь міра предъ вторымъ пришествіемъ, говоритъ объ умноженіи беззаконій и безвѣрія до самаго того времени, пока не „*ниспалъ отъ Бога огонь и пожралъ ихъ*" (20, 9) и начался судъ живыхъ и мертвыхъ (ст. 12), послѣ чего наступитъ „*вторая*

смерть“ (ст. 14). Итакъ, изъ словъ Христовыхъ и апостольскихъ совершенно ясно, что ереси и расколы, начинавшіеся при Апостолахъ, будутъ продолжаться до кончины міра. Одинаково несправедливо считать девятый вѣкъ началомъ раздѣленія, какъ двадцатый концемъ его. Раздѣленіе было съ самаго начала и будетъ до конца, или, лучше сказать, раздѣленія церквей не было и быть не можетъ, а были и будутъ отпаденія: сперва отпали гностики, потомъ аріане, потомъ монофизиты, далѣе иконоборцы, потомъ католики, затѣмъ жидовствующіе, далѣе уніаты, затѣмъ раскольники, теперь штундисты, а будутъ еще ереси злѣйшія; хотя евангеліе и будетъ проповѣдываться по всей вселенной, но вѣроятно безъ большого успѣха, а только во свидѣтельство народовъ (Мѳ. 24, 14) т е. для обличенія ихъ на послѣднемъ судѣ (ср. Іоан. 3, 19. 20, 15, 22 и 16, 8—10), такъ что „*Сынъ Человѣческій пришедши найдетъ-ли вѣру на землѣ*“ (Лук. 18, 8)?

II. Но кто-же будетъ единымъ пастыремъ? спросятъ насъ латины. Конечно не римскій папа, отвѣтимъ мы. Да и всякій, кто прочитаетъ данное зачало, пойметъ, что Господь говоритъ лично о Себѣ, а не о комъ другомъ. Онъ Себя, лично противопоставляетъ лжепастырямъ фарисеямъ „*Азъ есмь Пастырь добрый и знаю Моя и знаютъ Мя моя: якоже знаетъ Мя Отецъ и Азъ знаю Отца и душу Мою полагаю за овцы. И ины овцы имамъ, яже не суть отъ двора сего, и тыя Ми подобаетъ привести и будетъ едино стадо и единъ Пастырь*“ (Іоан. 10, 14—17), тотъ пастырь Давидъ, или отрасль Давида, о которомъ, какъ о *единомъ* истинномъ пастырѣ предсказывали пророки (Іезек 34, 23—24, Іер. 23, 5 и др.), противопоставляя Его пастырямъ человѣкамъ; тотъ Пастырь Великій, вѣчнаго завѣта, Котораго Богъ возвелъ изъ мертвыхъ, по глаголу св. Павла (Евр. 13, 20), къ Которому возвратились, по благовѣстію св. Петра, всѣ заблудшія овцы (I П. 2, 25) и Который явится въ послѣдній день, какъ Пастыреначальникъ, дабы воздать вѣнцы славы тѣмъ сработникамъ Своимъ (1 Кор. 3, 8), что будутъ пасти ввѣренное

стадо, не обладая наслѣдіемъ Божіимъ, т. е. не какъ паписты, но подавая примѣръ стаду (1 Петр. 5, 4).

III. Но почему же здѣсь нельзя разумѣть земного замѣстителя Христова?

Во первыхъ по связи рѣчи. Въ томъ и торжество нашего Господа, что полагая душу за овецъ Своихъ, Онъ не оскудѣваетъ въ своей пастырской власти и силѣ, но лично Самъ остается Пастыремъ Своего неоскудѣвающаго стада, ибо только лично Онъ даетъ овцамъ *„жизнь вѣчную и не погибнутъ вовѣкъ; и ни кто не можетъ похитити ихъ изъ руки“* Его, ибо Онъ и Отецъ одно (Іоан. 10, 28—31). Итакъ, если есть у Него намѣстникъ, то пусть онъ говоритъ, что онъ одно съ Отцемъ небеснымъ. Но эта нечестивая мысль о намѣстникѣ въ самый корень противорѣчитъ словамъ Христовымъ, постоянно убѣждающимъ насъ въ томъ, что вознесшись плотію на небо, Господь не лишилъ насъ Своего личнаго пребыванія съ нами и управленія Церковью. Кромѣ приведенныхъ словъ насъ въ этомъ убѣждаетъ и Его обѣтованіе предъ вознесеніемъ, воспѣваемое Церковью въ слѣдующемъ распространеніи: „вознеслся еси во славѣ, Христе Боже, никакоже отлучаяся, но пребывая неотступно и вопія любящимъ Тя: Азъ есмь съ вами и никтоже на вы“. Онъ всегда тамъ, гдѣ два или три соберутся во имя Его, гдѣ совѣщаются о всякой вещи для Его дѣла (Мѳ. 18, 19). Разставаясь съ учениками, Онъ сказалъ, что пребудетъ въ нихъ (Іоан. 17, 26), какъ и они въ Немъ; еслиже не пребудутъ на лозѣ, то высохнутъ, а если пребудутъ въ Немъ, то принесутъ много плода (Іоан. 15, 4—5). Онъ Самъ, а не намѣстникъ, является Павлу и укрѣпляетъ Его надежду (Дѣян. 23, 11). Онъ самъ, а не намѣстникъ, диктуетъ посланія Іоанну къ семи церквамъ и устраняетъ всякую мысль о какомъ либо удаленіи Своемъ отъ Церкви: *„Я есмь первый и я послѣдній, и живый, и былъ мертвъ, и се живъ во вѣки вѣковъ, аминь. И имѣю ключи ада и смерти“* (Ап. 1, 17. 18).

Не чрезъ посредство одного человѣка и не чрезъ прави-

тельственныя только власти церковныя управляетъ Господь Своею церковью. Перваго рода правленіе было бы подобно правленію земного царя, живущаго въ своихъ вѣрныхъ наслѣдникахъ, да и второе было бы слишкомъ недостаточно для Пастыря—Бога. Господь правитъ Церковью Своею, какъ стяжавшій всякую власть на небѣ и на землѣ (Мѳ. 28, 18), но власть не въ жалкомъ человѣческомъ смыслѣ [1]), а въ смыслѣ господства надъ всею природой, надъ землею и небомъ, то осѣняемымъ знаменіемъ креста для Константина, то заключаемымъ въ бездождіи для беззаконниковъ. Господь есть единый истинный Пастырь Добрый въ томъ смыслѣ, что для спасенія избранныхъ Своихъ Онъ устроилъ міръ съ такими именно свойствами и законами, чтобы все служило единой Его цѣли. Не сей ли Пастырь устроялъ торжество истины на Соборахъ, когда всѣ сильные міра, и въ томъ числѣ иногда и самозванные намѣстники, склонялись къ ереси аріанъ, монофизитовъ и иконоборцевъ? Намѣстники-ли Либерій и Онорій были единымъ Пастыремъ, или Господь, ихъ обличавшій? Папы-ли вдохновили преп Максима Исповѣдника защищать св. иконы противъ всѣхъ началъ міра, или Христосъ, Котораго онъ полюбилъ? они-ли препнули входъ Арію въ церковь, или Господь расторгнувшій его утробу? Не самъ-ли Господь отъялъ жизнь отъ Ананіи и Сапфиры и тѣмъ водворилъ въ новоначальномъ братствѣ послушаніе, потому-что великій страхъ объялъ Церковь? (Дѣян. 5, 1—11).—Правда, Господь чрезъ законную іерархію управляетъ Церковью, но не чрезъ нее только, а чрезъ все устроеніе своего Промысла и Домостроительства. Онъ, какъ истинный Педагогъ, ведетъ за руку каждаго вѣрнаго въ его жизни и поселяется въ сердцѣ того, кто Ему отворяетъ. Сего величайшаго дѣла не можетъ исполнить въ отношеніи къ каждому наилучшій пастырь-человѣкъ, а въ этомъ благодатномъ и таинственномъ руко-

---

[1]) Влад. Серг Соловьевъ совершенно произвольно толкуетъ эту власть какъ священническую, царскую и авторско-издательскую (!).

водствѣ самимъ Промыслителемъ, какъ отдѣльныхъ душъ, такъ и духовной настроенности цѣлыхъ церквей, главное значеніе жизни христіанства на землѣ. Если Господь остается къ намъ столь близко по Своемъ вознесеніи, то значитъ, что ни въ какомъ всемірномъ намѣстникѣ не нуждается. Въ томъ исключительная высота и величіе Церкви, какъ общества, что оно не человѣческимъ разумомъ или властью управляется, но таинственнымъ проникновеніемъ Христа во всѣ сочлененія сего великаго тѣла Его, Которому Онъ служитъ главой. Подобно тому, какъ мысли и желанія, возникающія въ головѣ человѣка, таинственно проникаютъ во всѣ члены его тѣла, такимъ же образомъ и Христова воля самолично содержитъ и направляетъ Церковь и части ея, куда Господу угодно. Нѣтъ намѣстника Христу въ Церкви, какъ нѣтъ для главы ея замѣстителя въ тѣлѣ Онъ, лично Онъ, и никто другой есть единый Пастырь единаго стада и конечно въ Немъ лично и въ Отцѣ, а не въ папахъ всѣ будутъ едино. И если латиняне любятъ соотносить эти два изреченія, то пусть устыдятся хотя бы послѣдняго и не включаютъ своихъ первосвященниковъ во Святую Троицу.

IV. Но кто-же единое стадо, и о какомъ единствѣ говорится во св. Евангеліи: *„да и тіи въ насъ едино будутъ“* (Іоан. 17, 21)? Сколько нужно извращенія мысли, или легковѣрія, чтобы принимать эти слова за единство вѣроисповѣданія! Ужели его можно хотя отчасти уподобить блаженному единству Отца и Сына? Или не знаемъ мы изъ св. Евангелія, что на полѣ Церкви будутъ расти плевела купно со пшеницею, что на вечерю Домовладыки войдутъ нѣкоторые не въ брачной одеждѣ, что гумно и неводъ Божій будутъ очищены отъ негодныхъ вещей и пять дѣвъ изъ десяти, вышедшихъ во срѣтеніе Жениха, будутъ лишены общенія Его трапезы? Это-ли то совершенное единство, о которомъ молится Господь? Это-ли то совершеннѣйшее пребываніе въ Немъ учениковъ, пребываніе въ Его любви, коей достигнутъ лишь исполнители заповѣдей (Іоан. 15, 10)? Это-ли то единеніе въ

Его стадѣ, отъ котораго никто не можетъ отторгнуть овецъ (10, 28), пасомыхъ единымъ пастыремъ? Такое единство не многимъ превышаетъ единство народное или семейное: его-ли уподоблялъ Господь единству Св. Троицы? Оно не умиляло бы насъ и въ томъ случаѣ, еслибъ охватило всѣхъ людей, цѣлой вселенной, да оно конечно охватитъ и ихъ, и даже трепещущихъ и вѣрующихъ бѣсовъ (Іоан. 2 19), когда *„о имени Гисусовѣ всяко колѣно поклонится небесныхъ, и земныхъ, и преисподнихъ* (Фил. 2, 10), ибо многіе поклонятся съ проклятіемъ, какъ повиновавшіеся Христу изгоняемые бѣсы, или воины, падшіе на землю и омертвѣвшіе отъ ужаса при воскресеніи Его изъ мертвыхъ.

Еще менѣе можетъ насъ удовлетворить общее единовластіе въ ту или иную непродолжительную эпоху, единовластіе ничего не доказывающее и совершенно безцѣльное и безсмысленное, какъ ученіе еретиковъ о хиліазмѣ и раціоналистовъ о нравственномъ прогрессѣ и имѣющемъ наступить нѣкогда на нѣкоторое время общемъ совершенствѣ. Не всѣ-ли люди и не всѣ-ли поколѣнія равно дороги Богу и друзьямъ Его? Не подобенъ ли міръ проходной комнатѣ, въ которой лишь на малое время останавливается каждое поколѣніе, идущее на судъ къ престолу Божію и затѣмъ въ свой вѣчный домъ? что же за смыслъ въ томъ, если утромъ по этой комнатѣ проходитъ вмѣстѣ много поколѣній съ злыми и добрыми, а къ вечеру проходятъ одни добрые? Вѣдь все равно исполнится къ ночи число осужденныхъ и число оправданныхъ.

Еще меньше смысла въ томъ, чтобы къ вечеру сего великаго дня прошло нѣсколько поколѣній, объединенныхъ единствомъ вѣроисповѣданія и власти. Сведеніе высшихъ церковныхъ упованій къ такой малой идеѣ происходитъ у западныхъ христіанъ вслѣдствіе ихъ глубокаго омірщенія, забвенія того, что *„наше житіе на небесѣхъ есть“* (Фил. 3, 20); не тамъ сокровище ихъ, но *„на землѣ, гдѣ моль и ржа потребляетъ и гдѣ воры подкапываютъ и крадутъ“* (Мѳ.

6, 19), а, „*гдѣ сокровище ваше, тамъ будетъ и сердце ваше*“.. „*Итакъ, если свѣтъ, который въ тебѣ, тьма, то какова же тьма?*“ (21, 23). Такъ практическое омірщеніе и властолюбіе вліяетъ на искаженіе вѣры или потемнѣніе свѣта, а сіе потемнѣніе въ свою очередь ввергаетъ людей въ еще низшую степень омірщенія. Еслибъ внѣшнее единовластіе было конечною цѣлью Домостроителя нашего спасенія, то наилучшимъ средствомъ къ тому было бы исполнить искушенія діавола въ пустынѣ или призвать два легіона ангелъ въ день преданія: тогда бы вся вселенная покорилась Христу такъ, какъ того желаютъ латиняне, т. е. въ смыслѣ признанія Его власти надъ собою. Великій Инквизиторъ въ поэмѣ Достоевскаго весьма послѣдовательно съ этой точки зрѣнія упрекаетъ Господа за то, что Онъ не поддался голосу искусителя: тогда бы наступило внѣшнее единеніе всѣхъ народовъ, а не только „немногихъ“ избранныхъ между званными (Мѳ, 22, 14), тѣхъ „немногихъ“, которые идутъ узкимъ путемъ, ведущимъ во спасеніе (Матѳ. 7, 14) и никогда не будутъ составлять на землѣ всемірнаго, но только „*малое стадо*“ (Лук. 12, 32).

На вопросъ: кто есть пастырь? мы отвѣчали—единый Господь Іисусъ Христосъ; на вопросъ: какое единеніе? отвѣчаемъ: не вѣроисповѣдное, а высшее, внутреннее, наступающее въ царствѣ небесномъ, а здѣсь лишь изрѣдка предощущаемое и притомъ единеніе отнюдь не между живущими на землѣ только, но именно между всѣми; послѣднее выяснится для насъ точнѣе при отвѣтѣ на третій вопросъ: изъ кого составится единое стадо и кто сіи *вси*, которые нѣкогда будутъ *едино?*

V. Стадо есть то конечно, которому сказано: „*не бойся малое стадо, ибо Отецъ вашъ благоволилъ дать вамъ царство*“ (Лук. 12, 32). Ясно, что здѣсь обозначается не собраніе вѣрующихъ той или иной эпохи, а всѣ лишь тѣ изъ вошедшихъ въ церковь во всѣ времена, которые получаютъ царство небесное. Въ притчѣ о Добромъ Пастырѣ заключительныя слова указываютъ на конечный исходъ Домостроительства, на

увѣнчаніе будущей жизни Церкви, подвергающейся различнымъ перемѣнамъ и притомъ по большей части скорбнымъ, исполненнымъ гоненій отъ волковъ и татей. Этимъ перемѣнамъ противопоставляется вѣчное единеніе Пастыря со стадомъ, собиравшимся постепенно изъ своихъ и иныхъ, т. е. отнюдь не изъ одного или нѣсколькихъ поколѣній, но изъ всѣхъ поколѣній до всеобщаго воздаянія. Этихъ овецъ никто не отторгнетъ отъ руки Пастыря, но Онъ собираетъ ихъ до конца временъ. Онъ оставляетъ девяносто девять въ грѣхахъ и обрѣтаетъ сотую заблудшую и радуется объ обращающихся грѣшникахъ болѣе чѣмъ о праведникахъ, *дондеже исполненіе языковъ внидетъ*" (Римл. 11, 25).

Эти-то языки и суть иныя овцы, т. е. не всѣ языки, но именно избранные люди изъ нихъ; никакъ не еретики, о которыхъ не было смысла говорить іудеямъ, но именно спасающіеся изъ язычниковъ, о чемъ Господь говорилъ іудеямъ постоянно во всѣхъ почти притчахъ: и въ притчѣ о злыхъ виноградаряхъ, и о милосердомъ самарянинѣ, и о блудномъ сынѣ, и о двухъ сынахъ отца, посланныхъ въ виноградникъ, наконецъ говорилъ и безъ притчи и всѣмъ іудеямъ, и Апостоламъ. Въ этомъ именно смыслѣ только и можетъ понять приведенное изреченіе всякій, не отказывающійся отъ своего здраваго смысла. „Что самое (скажемъ словами св. Іоанна Златоуста) и Павелъ паки изъяснилъ сими словами: *да оба созиждетъ собою во единаго новаго человѣка*" (Ефес. 2, 15).

Но если такъ, скажутъ латины и уніаты, то почему сіе стадо называется единымъ? Ради того святого и вожделѣннаго единенія живыхъ и мертвыхъ, отвѣтимъ мы, которое столь несравненно возвышаетъ христіанина надъ всякою земною силою и познаніемъ, что не только обѣщаетъ ему на небѣ блаженное единство со всѣми, возлюбившими Господа, но и здѣсь на землѣ вводитъ его въ общеніе съ умершими по утѣшительному слову Павлову: „*нѣсте странни и пришельцы, но сожителе святымъ и присніи Богу, наздани бывше на основаніи апостолъ и пророкъ, сущу краеугольну самому Іи-*

сусу Христу, о Немъ же [1]) *всяко созданіе составляемо растетъ въ Церковь святую о Господѣ*" (Ibid. 2, 20). Видишь-ли, что иныя овцы собираются въ такое единое стадо, которое не заключается въ одномъ поколѣніи, но включаетъ въ себя апостоловъ и пророковъ и слѣдовательно не тѣмъ славится, чтобы наполнить собою всю землю на нѣсколько столѣтій, но о томъ, чтобы наполнить небо на цѣлую вѣчность.

Въ этомъ ты окончательно убѣдишься, если перечитаешь всю прощальную молитву Господа, которую уніаты хотятъ такъ грубо извратить. Кто эти всѣ, о которыхъ тамъ говорится, и съ кѣмъ они будутъ *едино? Всѣ* означаетъ обобщеніе предыдущаго, но о комъ говорится выше? Вотъ слова Христовы: *не о нихъ-же только молю, но и о вѣрующихъ въ Меня по слову ихъ. Да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино, да увѣруетъ міръ, что Ты меня послалъ* (Іоан. 17, 20—22). Ясно, что Господь говоритъ только о спасающихся, объ увѣровавшихъ уже по слову апостольскому, и *всѣхъ ихъ* противопоставляетъ невѣрующему, но не безнадежному для вѣры міру: очевидно, что не весь міръ въ лицѣ того или иного поколѣнія разумѣется подъ этими *всѣми*, а только Его послѣдователи: и никакъ не объ ихъ обращеніи молится Господь, но объ укрѣпленіи духовнаго единства между ними, *апостолами*, и Имъ самимъ. „Да будутъ едино въ Насъ не только двѣнадцать учениковъ, но и увѣровавшіе въ Меня по слову ихъ; да будутъ всѣ едино, и тѣ, и другіе". Ясно, что рѣчь идетъ не о поколѣніи, не объ исторической эпохѣ, но о единствѣ послѣдователей Христовыхъ всѣхъ временъ, о томъ единствѣ, которое въ своемъ зачаткѣ входитъ въ сознаніе сыновъ Церкви воинствующей и составляетъ содержаніе ея священныхъ пѣснопѣній годичнаго круга, но въ совершенствѣ осуществится только по исполненіи временъ и кончинѣ міра, когда исполнятся слова Откровенія: „*се скинія Бога съ человѣками, и*

---

[1]) А не о намѣстникѣ

Онъ будетъ обитать съ ними; они будутъ Его народомъ и Самъ Богъ будетъ съ ними Богомъ ихъ (Апок. 21, 3)..... *Агнецъ, который среди престола, будетъ пасти ихъ и водить на живые источники водъ, и отретъ Богъ всякую слезу съ очей ихъ* (7, 17). Городъ будетъ поистинѣ единымъ, единымъ не внѣшне, но по степени единодушія, почему и называется строющимся *зданіемъ* на краеугольномъ камнѣ (Ефес. 2, 21), единымъ выростающимъ *тѣломъ*, неотторжимымъ отъ главы (2, 16; ср. 1 Кор. 12, 12—26), и наконецъ *женою, невѣстою Агнца* (Апок. 21, 9). Объ этомъ блаженномъ царствѣ, а не о временахъ земного прогресса пророчествовалъ св. Исаія утѣшая угнетенныхъ на землѣ праведниковъ обѣщаніемъ вѣчной радости, чуждой печали и воздыханія (гл. 11-ая и 35-ая).

VI. Здѣсь кажется слѣдуетъ окончить приведеніе словъ Писанія, убѣждающихъ насъ въ совершенной ложности уніатскихъ обольщеній. Пора положить конецъ ихъ извращеніямъ священныхъ словъ. Пусть они находятъ другія приманки, а не слова Писанія; ибо если убѣдились мы, что Писаніе говоритъ противъ нихъ, то на дальнѣйшія убѣжденія отвѣтимъ разъясненіемъ св. Златоуста на притчу о Добромъ Пастырѣ. „*Не входяй дверьми во дворъ овчій, но прелазяй инудѣ, той тать есть и разбойникъ*“. Зри признаки разбойника. Первое, яко не явѣ входитъ; второе, яко не по Писанію, сіе бо значитъ: не дверьми... Якоже бо нѣкая дверь утвержденная, тако Писаніе заключаетъ еретикамъ входъ, устрояющи насъ во всякой безопасности и не оставляющи заблуждати. И ежели сами не раззоримъ оную, то не будемъ удобоемлемы отъ враговъ. Чрезъ нее и пастырей всѣхъ и не пастырей познаемъ“. (Изд. 1793-го года). Впрочемъ неужели такъ заманчиво лживое упованіе уніатовъ? Мы видѣли, что при вѣрѣ въ жизнь загробную оно есть безсмысленный призракъ. Но быть можетъ загробная жизнь слишкомъ духовна, чтобы стать побудительнымъ упованіемъ для вѣрующихъ, вдохновляющимъ ихъ на подвигъ? Да, омірщившихся западныхъ христіанъ только постоянныя напоминанія проповѣдни-

ковъ о тѣлесныхъ мукахъ въ аду могутъ нѣсколько волновать, а надежда на райскія утѣшенія остается на долю подвижниковъ Востока; но смотрите на лучшія времена христіанства: изъ Дѣяній, Посланій и Апокалипсиса вы скоро усмотрите, что пришествіе Христово и судъ Его были предметомъ самыхъ горячихъ и напряженныхъ ожиданій Востока и Запада; для сего достаточно прочесть конецъ Апокалипсиса. Въ этихъ же ожиданіяхъ почерпали мужество истинные насадители сѣмянъ церковныхъ—св. мученики и притомъ не только Новаго Завѣта, но и ветхозавѣтные Маккавеи. Да и средніе благочестивые люди всѣхъ временъ и народовъ не о вѣчной ли жизни всегда помышляютъ и не сею-ли надеждою утѣшаютъ себя въ скорбяхъ? Мечтанія о будущихъ исходахъ жизни земной они оставляютъ на долю праздныхъ мечтателей, не идущихъ далѣе фразъ и словъ, а дѣлами своими служащихъ стихіямъ міра

VII. И напрасно эти послѣдніе надѣются на обильные плоды своей лихорадочной дѣятельности: опытъ ясно говоритъ намъ, что возбуждать сильныя религіозныя движенія и собирать полки послѣдователей суждено не религіознымъ политикамъ, но искателямъ царства небеснаго. Одинъ Великій Аѳанасій противостоялъ цѣлой вселенной и увлекъ ее за собой, и не льстецы толпы народной, а уединенные собесѣдники съ Богомъ уносили ее за собой въ пустыню. Да и въ самомъ латинствѣ развѣ Гильдебрантъ или Лойола были владыками сердецъ, а не Бернардъ Клервосскій, Іоанна d'Аркъ и Саванаролла? Даже іудейскій мудрецъ понималъ по опыту собственной жизни, что успѣхъ религіознаго ученія зависитъ не отъ искусственныхъ прельщеній, но отъ силы Божіей: онъ помнилъ, что Ѳевда и Іуда Галилеянинъ, увлекшіе довольно народа, погибли и всѣ слушавшіе ихъ разсыпались и если какое *„предпріятіе отъ человѣковъ, то оно разрушится, а если отъ Бога, то вы не можете разрушить его“* (Дѣян. 5, 36—39). Съ сими словами соглашаются и Іоанновы, сказанныя по поводу столь быстраго прославленія

Крещеннаго имъ Іисуса Христа: *„не можетъ человѣкъ ничего принимать на себя, если не будетъ дано ему съ неба“* (Іоан. 3, 27). Условіемъ же распространенія проповѣди евангельской Господь и Апостолы указали не обольщеніе слушателей и не земное могущество учителей, но ихъ мученическій подвигъ и незаслуженный позоръ: *„аще Мене изгнаша и васъ изженутъ; аще слово Мое соблюдоша, и ваше содлюдутъ“* (Іо. 15, 20). Ему вторитъ и св. Апостолъ Павелъ: *„присно бо мы живіи въ смерть предаемся Іисуса ради; тѣмъ же смерть убо въ насъ дѣйствуетъ, а животъ въ васъ“* (2 Кор. 4, 11—12). Но паписты, отторгшіеся отъ Церкви, потеряли пониманіе сего таинственнаго единства со Христомъ и Церковью и, запутываясь въ понятіяхъ римскаго права, создали себѣ идею безусловно раздѣленныхъ личностей, коихъ единеніе можетъ быть лишь въ единствѣ закона и единствѣ общей власти. Будущая жизнь по нимъ есть лишь внѣшняя мзда, наслажденіе за принятыя на землѣ лишенія и дѣятельные подвиги. Ученіе о добродѣтели является у нихъ, какъ ученіе о необходимомъ количествѣ добрыхъ дѣлъ, а не о постепенномъ совлеченіи ветхаго человѣка, тлѣющаго въ обольстительныхъ похотяхъ, и въ обновленіи духомъ ума и облеченіи *„въ новаго человѣка, созданнаго по Богу въ праведности и святости истины“* (Еф. 4. 22—25). Посему ихъ религіозная жизнь не только не освобождала отъ самолюбія, но вмѣсто истиннаго единенія съ ближними разобщала съ ними, ограничивая взаимныя отношенія людей исполненіемъ сухого долга. Вмѣсто того, чтобы взирать на блаженное единство Отца, и Сына, и Святаго Духа, они мечтали возсоздать единство древнеримскаго единовластія надъ вселенной. Естественно, что умы, выбившіеся изъ оковъ ихъ схоластическаго богословія, возненавидѣли не только искаженіе священныхъ догматовъ, но и самые догматы. Они ошибочно слили первое съ послѣдними и рѣшивъ, что источникъ взаимнаго охлажденія людей въ ихъ надеждѣ на вѣчную жизнь личности, создали вымыслы о сліяніи всѣхъ въ одно безличное небытіе, назвали источниками зла идею

личности, вѣру въ личнаго Бога и личнаго Искупителя и отпали отъ ложнаго христіанства въ злѣйшую тьму языческихъ суевѣрій будизма. Но они имѣли дерзость привязывать къ нимъ священныя изреченія евангелія; такъ и поступаютъ необуддисты, пантеисты—гегельянцы и толстовцы.

Соглашаясь съ папистами и толстовцами въ томъ, что молитва Христова объ общемъ единеніи всѣхъ въ Богѣ указываетъ на высшую цѣль христіанства, мы опровергли то внѣшне-юридическое пониманіе этого единства, которое предлагается латинствомъ, своеобразно примыкающимъ къ ученію современнаго раціонализма о безусловномъ прогрессѣ.

Противоположную крайность въ пониманіи евангельской идеи представляетъ собою толстовское ученіе, увлекшееся борьбой съ крайнимъ индивидуализмомъ схоластическаго Запада.—Вмѣстѣ съ германскимъ пантеизмомъ и европейскимъ необуддизмомъ оно высказываетъ свои воззрѣнія на занимающій насъ предметъ въ слѣдующихъ положеніяхъ необуддійской сказки, переведенной гр. Толстымъ съ англійскаго языка на страницахъ „Сѣвернаго Вѣстника“.

1. Считать себя отдѣльнымъ существомъ есть обманъ, и тотъ, кто направляетъ свой умъ на то, чтобы исполнять волю этого отдѣльнаго существа, слѣдуетъ за ложнымъ свѣтомъ, который приведетъ его въ бездну грѣха... Для того, чье зрѣніе охвачено покрываломъ Майи, весь міръ кажется разрѣзаннымъ на безчисленныя личности. И такой человѣкъ не можетъ понимать значенія всеобъемлющей любви ко всему живому (353—354).

2. Нирвана (блаженное будущее) есть жизнь общая (357).

3. Тотъ, кто вредитъ другимъ, дѣлаетъ зло себѣ. Тотъ, кто помогаетъ другимъ, дѣлаетъ добро себѣ (354).

Послѣ такого пантеистическаго міровоззрѣнія слѣдуютъ иные афоризмы, повидимому основанные на совершенно противоположныхъ индивидуалистическихъ понятіяхъ и ни въ чемъ иномъ не соглашающіеся съ пантеистическимъ буддизмомъ, какъ только въ ихъ обоюдномъ отрицаніи нашего искупленія Богочеловѣкомъ Іисусомъ Христомъ. Вотъ эти афоризмы:

4. „Чистота и нечистота принадлежатъ личности: никто не можетъ очистить другого“ (357). Человѣкъ самъ долженъ сдѣлать усиліе, Будды только проповѣдники... Лѣкарство отъ нашихъ бѣдъ въ насъ самихъ (658).

5. Моя дѣятельность есть утроба, которая носитъ меня, есть наслѣдство, которое достается мнѣ, есть проклятіе моихъ злыхъ дѣлъ и благословеніе моей праведности“ (358).

Какъ ни мудрено слить эти два послѣднія положенія съ тремя первыми, но по смыслу сказки ихъ нужно соединить въ слѣдующій краткій символъ, къ которому переводчикъ желалъ бы приблизить молитву Христову о единствѣ Своихъ послѣдователей: освобождаясь какъ отъ прирожденнаго, такъ и отъ вновь пріобрѣтеннаго зла путемъ собственныхъ личныхъ усилій въ принесеніи добра ближнимъ, каждый человѣкъ и въ этой жизни будетъ вознаграждаемъ ихъ взаимною любовію и услугами, и по смерти совершенно освободится отъ бѣдствій жизни личной, ибо сольется въ одно общее безличное бытіе со всѣми, во исполненіе евангельскихъ словъ о будущемъ подобіи всеобщаго единства людей тому единству, въ которомъ пребывалъ Іисусъ Христосъ со Своимъ небеснымъ Отцемъ.

Въ этомъ воззрѣніи постоянно раскрывавшемся, какъ въ богословско-философскихъ, такъ и въ художественныхъ произведеніяхъ Л. Н. Толстаго, кончая его „Хозяиномъ и Работникомъ“, указывается, во-первыхъ, условіе для выполненія, а во-вторыхъ будущее послѣдствіе принятія извѣстнаго руководственнаго правила или принципа жизни. По приведенному нами сопоставленію этого принципа съ панизмомъ и съ непонятымъ въ томъ и другомъ изреченіемъ Евангелія, намъ

было бы достаточно разсмотрѣть, насколько непримиримымъ оказывается ученіе послѣдняго о будущемъ прославленіи праведниковъ съ мыслью приведенной сказки, но такое противопоставленіе будетъ не полно, если мы не вникнемъ и въ тѣ понятія о личности и о добродѣтели, которыя предпосылаются необуддійской и толстовской эсхатологіи.

I. Однако, согласно намѣченной сначала задачѣ, начнемъ съ истолкованія словъ Христовыхъ: нельзя-ли ихъ понимать въ смыслѣ общаго сліянія и потери личнаго сознанія въ единой всеобъемлющей Нирванѣ? „Благо людей только въ ихъ единеніи съ Богомъ и чрезъ Бога между собою: *„какъ Ты во мнѣ и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино“* (Іо. 18, 21). Вотъ какую мысль выводитъ изъ сказки Карма ея переводчикъ.

Итакъ, онъ находитъ возможнымъ отожествлять Нирвану и это единство. Дозволяетъ-ли такъ дѣлать хотя-бы буква Писанія, не говоря уже о его духѣ?

Слова господни представляютъ по отношенію къ христіанамъ *желательнымъ* такое состояніе, какое или каковому подобное состояніе въ Его-то собственной жизни есть самая дѣйствительность, Имъ переживаемая. Если Толстой и единомыслящіе съ нимъ теологи-пантеисты согласились бы признавать единство Бога Отца и Господа Іисуса Христа не только нравственнымъ, но и метафизическимъ, т. е. такимъ, какого или какому подобнаго они ожидаютъ для всѣхъ въ своей Нирванѣ: то они должны или отрицать во Іисусѣ Христѣ личное начало и самосознаніе, должны считать его не за человѣка, а за призракъ,—или они должны признать то, что исповѣдуетъ Церковь, понимающая это единство Отца и Сына, не какъ нравственное только, но какъ единство по существу, сохраняющееся при различіи Лицъ; но такое единство требуетъ, чтобы во Іисусѣ Христѣ признать Божеское естество, единое со Отцемъ, противъ чего они богохульно борются.

Но можетъ быть толстовцы и ихъ Тюбингенскіе учители скажутъ, что Іисусъ Христосъ, будучи простымъ, намъ подобнымъ человѣкомъ, могъ говорить лишь о единствѣ или

подчиненіи воли Своей волѣ Отца, о Своемъ полномъ освобожденіи отъ личнаго себялюбія; но вѣдь если такое настроеніе во всемъ своемъ совершенствѣ доступно человѣку, напр., Самому Спасителю, въ формѣ его земного личнаго существованія, то какое право имѣютъ толкователи находить здѣсь указаніе на метафизическое единство людей, возстановляемое съ потерей ихъ сознательной жизни, съ уничтоженіемъ личности? Молитва Спасителя въ подобномъ, но послѣдовательно проведенномъ, толкованіи могла бы имѣть лишь такой смыслъ: какъ Я въ Тебѣ живу Своею исполненною постояннаго самоотреченія жизнью, такою же жизнью пусть и они прославляютъ Тебя на землѣ,—для чего? въ отвѣтъ на это намъ стоило бы только продолжить слова приведеннаго Толстымъ евангельскаго изреченія, чтобы совершенно уничтожить всякую попытку мыслить здѣсь о загробной Нирванѣ:—„*такъ и они да будутъ въ Насъ едино, да увѣруетъ міръ, что Ты послалъ Меня*“. Ясно, что здѣсь рѣчь о жизни на землѣ. Правда, дальше говорится и о загробномъ единеніи вѣрующихъ со Христомъ и съ Богомъ, но именно въ такихъ выраженіяхъ, которыя для всякихъ Нирванъ и пантеизмовъ то-же, что огонь для сухой соломы: „*Отче, которыхъ Ты далъ Мнѣ, хочу, чтобы тамъ, гдѣ Я, и они были со Мною, да видятъ славу Мою, которую Ты далъ Мнѣ*“ (ст. 24). Это слово *видятъ* указываетъ съ безспорною очевидностью на загробную жизнь личную и сознательную. О томъ же говорятъ и заключительныя слова молитвы: „*да любовь, которою Ты возлюбилъ Меня, въ нихъ будетъ и Я въ нихъ*“ (ст. 25). Сами пантеисты соглашаются съ тою безспорною истиной, что любовь возможна только между личностями и притомъ дотолѣ, доколѣ онѣ сохраняютъ свою именно личную жизнь. Въ этомъ-то смыслѣ вѣчной жизни личностей выражается и Апостолъ Павелъ: „*любовь никогда не перестаетъ*“, когда знаніе упразднится (1 Кор 13, 8). Если Богъ любитъ Іисуса Христа, значитъ и Богъ есть личный, и Іисусъ Христосъ есть личность, а если сей любви суждено во вѣки пребывать въ людяхъ, то и они во вѣки сохранятъ свою жизнь въ качествѣ

самостоятельныхъ личностей. Да возможно-ли и возражать противъ такого пониманія евангельскаго ученія, со всею ясностью раскрывающаго намъ картины жизни загробной, какъ именно жизни личностей? вспомнимъ притчу о богатомъ и Лазарѣ, вспомнимъ совершенно неприкровенную рѣчь Господню о Своемъ второмъ пришествіи, о воскресеніи мертвыхъ, о послѣднемъ приговорѣ для праведныхъ и для грѣшныхъ, и ихъ вѣчной участи, столь разительно противоположной.

II. Остается только недоумѣвать, какъ могли люди, сохраняющіе хоть каплю здраваго смысла, искать подтвержденія своимъ воззрѣніямъ въ такой книгѣ, которая вся проникнута отрицаніемъ такихъ воззрѣній и утвержденіемъ воззрѣній противоположныхъ. Единственный возможный и, думается, вполнѣ справедливый отвѣтъ на подобный вопросъ, обращенный въ частности къ толстовцу, можно будетъ найти, возвратясь отъ его эсхатологическихъ идей къ нравственнымъ и психологическимъ воззрѣніямъ его основателя, такъ какъ по отношенію къ послѣднимъ буддійская эсхатологія нашего писателя является дѣйствительно неизбѣжнымъ выводомъ, который ему и приходится примирять съ Евангеліемъ всѣми неправдами, разъ онъ вообразилъ, будто его мораль совпадаетъ съ заповѣдями Спасителя.

„Считать себя отдѣльнымъ существомъ есть обманъ. Исполнять волю этого отдѣльнаго существа значитъ идти въ бездну грѣха“. Но если моя воля есть святость и любовь ко всѣмъ? Этого авторъ не считаетъ возможнымъ. *И въ этомъ-то, а не въ другомъ чемъ, заключается существенная разность его жалкой морали съ христіанской.* Христіанство зоветъ личность къ борьбѣ со зломъ ей присущимъ и къ оживленію въ себѣ „новаго человѣка“ (Кол. 3, 10), а Толстой и его Тюбингенскіе и необуддійскіе единомышленники, *оставляютъ человѣку его ветхое стремленіе къ наслажденію и счастью, его эгоизмъ, стараясь лишь измѣнить направленіе обнаруженій послѣдняго*, предполагая, что дѣйствительное освобожденіе отъ себялюбія невозможно. Воля каждаго существа, гласитъ ихъ философія,—есть воля себялюбивая, стрем-

леніе къ наслажденіямъ. Поэтому, пока любое существо будетъ себя считать отдѣльнымъ, оно будетъ, подобно разбойнику Кандатѣ, искать только своего отдѣльнаго счастья въ ущербъ счастью другихъ. И если „міръ ему кажется разрѣзаннымъ на отдѣльныя личности“, то онъ не можетъ и благотворить другимъ. Задача учителей мудрости въ томъ только и состоитъ, чтобы убѣдить человѣка въ призрачномъ значеніи личности, въ пантеизмѣ, въ ученіи о переселеніи душъ, о временной посылкѣ каждаго человѣка въ форму его теперешней личности. Всѣ эти идеи и проповѣдуетъ намъ писатель въ своихъ философскихъ и литературныхъ произведеніяхъ, повторяя свое нелѣпое, но излюбленное выраженіе: „я посланъ въ жизнь“, которое онъ святотатственной рукой похитилъ изъ ученія Господа Іисуса Христа о Своемъ предвѣчномъ и личномъ пребываніи со Отцемъ, Уготовавшимъ Ему славу прежде, чѣмъ явился міръ.

Не себѣ только, а даже и русскому мужику, умирающему на морозѣ, авторъ влагаетъ въ уста это нелѣпое для обыкновеннаго смертнаго выраженіе вмѣстѣ съ фаталистическимъ равнодушіемъ къ содѣяннымъ въ жизни грѣхамъ, равнодушіемъ столь невѣроятнымъ въ сознаніи даже наихудшаго представителя русскаго народа, живущаго и даже можно сказать дышащаго скорбнымъ покаяніемъ.

Но возвратимся къ различію себялюбія отъ самоотреченія по Толстому. Мы видимъ, что воля всякаго существа есть воля себялюбивая: разница между темнымъ грѣшникомъ и истиннымъ философомъ заключается лишь въ томъ, кого считать своимъ я,—этою де единственно возможною цѣлью своихъ стремленій и своихъ наслажденій: себя-ли взятаго отдѣльно, или то невѣдомое пантеистическое цѣлое, котораго частью оно служитъ? Въ первомъ случаѣ появится враждебность ко всему, во второмъ—толстовско-буддійская добродѣтель. Итакъ переходъ отъ одного способа жизни къ другому не есть нравственный подъемъ, не есть то дѣйствительное, евангельское отверженіе отъ себя, о которомъ столь не кстати для себя вспомнилъ переводчикъ Кармы въ своемъ преди-

словіи, нѣтъ—это есть чисто теоретическій актъ, совершенно подобный тому, какъ если неумѣренный сластолюбецъ, замѣчая въ состояніи своего здоровья пагубныя слѣды страстныхъ излишествъ, начинаетъ предаваться порочнымъ удовольствіямъ съ болѣе осторожною расчетливостью, нисколько однако не поправляя своихъ преступныхъ склонностей, а только предпочитая ихъ продолжительность въ своей жизни слишкомъ частому повторенію порочныхъ наслажденій. Такъ и обращеніе себялюбца къ толстовской и буддійской святости не есть *перемѣна настроенія*, это тотъ-же эгоизмъ, но расширенный въ силу теоретическаго расчета. Понятно теперь, почему евангельскій призывъ „*Покайтеся*", нашъ писатель въ своемъ „Недѣланіи", передѣлалъ въ „*одумайтесь*", разъясняя при этомъ, что вся задача человѣка въ этомъ теоретическомъ проникновеніи пантеизмомъ, плодами чего будетъ *необходимая* перемѣна его поведенія изъ враждебнаго ко всѣмъ въ дружественное. Это то исключительно теоретическое различіе между понятіемъ о порочномъ и добродѣтельномъ человѣкѣ и было соединено въ первыхъ богословско-философскихъ произведеніяхъ автора съ тѣмъ заблужденіемъ, будто человѣческая воля есть непремѣнная выразительница идей его разсудка, во всемъ повинующаяся послѣднему, что добродѣтель есть знаніе, а зло—незнаніе или ложное знаніе. Отсюда его отрицаніе свободы воли и понятіе о святости, какъ необходимомъ слѣдствіи правильнаго міровоззрѣнія. Совершенно такъ же разсуждаютъ и Тюбингенцы-гегельянцы. По этому воззрѣнію энергія воли можетъ стремиться только къ одному—къ исканію своего счастья, разница между наилучшимъ и наихудшимъ человѣкомъ только въ томъ, какъ понимать свое счастье, т. е. собственно самое—то *свое, свое я*. Іисусъ Христосъ—по ихъ ученію понялъ Свое тожество съ пантеистическимъ божествомъ, съ міровымъ цѣлымъ, и вотъ, тѣ-же мотивы, которые неразумнаго грѣшника понуждаютъ грабить встрѣтившагося на пути купца, съ такою же неизбѣжною необходимостью понудили Его идти на смерть за свое ученіе.

Самое ученіе Христово въ томъ будто-бы и состояло, чтобы научить людей фиктивному значенію ихъ личности и истинности пантеизма. Тщетно вы бы стали дополнять приведенныя изреченія Господни о будущей жизни напоминаніемъ другихъ Его изреченій о совершенно свободномъ, личномъ Его рѣшеніи идти на спасительную—и притомъ только тридневную смерть, столь ясно раскрытымъ въ словахъ: *потому любитъ Меня Отецъ, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимаетъ ея у Меня; но Я Самъ отдаю ее. Имѣю власть отдать ее, и власть имѣю опять принять ее*". (Іоан. 10, 17—19). Это ли рѣчь о Нирванѣ, о безличномъ исчезновеніи въ цѣломъ, объ исканіи своего блага во благѣ всѣхъ? Не подобны-ли сему изреченію въ смыслѣ нашего ниспроверженія Толстовскаго необуддизма и всѣ тѣ многочисленныя рѣчи, въ которыхъ Христосъ Спаситель говоритъ о Себѣ, о Своемъ Лицѣ, какъ Спасителѣ міра и людей всѣхъ поколѣній, о пребываніи въ Немъ всѣхъ хотящихъ жить и творить плодъ въ сей жизни (Іоан. 6 и 15), о томъ наконецъ, что и самая смерть Его не будетъ прекращеніемъ Его жизни, какъ жизни личной, но напротивъ причиной привлеченія къ Нему всѣхъ живущихъ Но можно-ли убѣдить псевдораціоналистовъ евангельскими изреченіями, когда они спокойно отказываются вѣрить въ ихъ подлинность, лишь только вамъ удастся убѣдить ихъ въ совершенной несообразности тѣхъ перетолкованій слова Божія, какими они старались дотолѣ прикрыть свои измышленія?

III. Итакъ, если они отрекаются отъ Евангелія, обратимся къ ихъ непосредственному нравственному сознанію. Неужели невозможно самоотверженіе и всякаго рода добродѣтель для человѣка, считающаго себя свободною и вѣчною личностью? Или недостаточно ясно показано, что Спаситель, Апостолъ Павелъ (см. 2 Кор.), и всѣ столпы христіанской добродѣтели считали себя такими? Неужели совѣсть наша не соглашается съ божественными словами Павла: „*если и раздамъ все имѣніе и отдамъ тѣло на сожженіе, а любви не*

имѣю, нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы". (1 Кор. 13, 3)? Итакъ видишь ли, что не степенью самоотверженія, хотя бы даже и свободною, а степенью чувства любви измѣряется добродѣтель? А если въ любви, а не въ теоретическомъ расширеніи своего отвлеченнаго я, заключается положительное содержаніе добродѣтели, то согласись и съ тѣмъ неотразимымъ психологическимъ фактомъ, что любовь, какъ живое чувство, возможна лишь до тѣхъ поръ, пока я и себя, и любимыхъ противопоставляю взаимно, какъ самостоятельныхъ личностей. И еслибъ мнѣ показали человѣка, чуждаго страсти и все дѣлающаго для блага ближнихъ, но не по свободному проникновенію любовію, а вслѣдствіе необходимаго подчиненія его воли теоретическому, ясно сознанному предпочтенію общечеловѣческаго эгоизма своему индивидуальному (хотя повторяю такого человѣка нѣтъ и быть не можетъ), то я бы ничего кромѣ негодованія и сожалѣнія не испыталъ при видѣ его. Самый послѣдній злодѣй, но хотя однажды испытавшій *чувство* свободной любви при ясномъ *противопоставленіи* себя своему ближнему, былъ бы выше такого себялюбца: пора понять ту простую истину, что себялюбіе отъ братолюбія различается не столько по предмету (объекту) симпатіи, сколько по сопровождающему настроенію, совершенно противоположному въ братолюбіи сравнительно съ эгоизмомъ, хотя бы расширенномъ на весь міръ. Первое настроеніе нѣжности, второе холоднаго сухаго разсчета, гдѣ цѣль дѣятельности бываетъ лишь доставленіе наслажденій и борьба со страданіями, какъ это и выходитъ по сказкѣ Карма, которой принципъ: „служить каждому человѣку такъ же, какъ вы желали бы, чтобъ вамъ служили" (353), вовсе не обѣщаетъ просвѣтлѣнія человѣчества ни чистотою, ни вообще нравственнымъ одухотворяющимъ содержаніемъ, а въ своемъ примѣненіи въ седьмой заповѣди приведетъ къ самымъ нежелательнымъ послѣдствіямъ. Иное дѣло подобныя же слова Евангелія, гдѣ цѣлью братолюбія является не наслажденіе, а нравственное благо, чистота, истина (Матѳ. 10, 34—39).

Таковъ первый отличительный признакъ для нравственной оцѣнки, второй же заключается въ свободѣ человѣческихъ настроеній, безъ которой самый героическій подвижникъ въ нашихъ глазахъ ничѣмъ бы не отличался отъ манекена воспроизводящаго движенія самоотверженнаго Аристида или Іоанны д' Аркъ.—Но вы спросите: неужели же для пантеистовъ и прочихъ отрицателей свободы, чувство любви невозможно? На это отвѣчу: конечно невозможно, но прибавлю, что послѣдовательный пантеизмъ самъ по себѣ невозможенъ для человѣческаго духа, почему и на практикѣ теоретическій пантеизмъ и всѣ эти мечтательныя Нирваны не оказываютъ на жизнь своихъ европейскихъ послѣдователей никакого вліянія, нисколько не выводя ихъ изъ самолюбивой замкнутости и той „отъединенности", на которую всегда указывалъ Достоевскій въ типахъ современныхъ теоретиковъ—искателей „объединенія". И если буддизмъ могъ вызывать аскетическую энергію у своихъ азіатскихъ послѣдователей, то лишь въ томъ смыслѣ чтобы эгоизмъ чувственный замѣнять эгоизмомъ духовнымъ, т. е. сатанинскою гордостью, которая еще болѣе чужда любви, нежели чувственность плотскаго человѣка. Къ счастью въ своей Январской статьѣ (Противорѣчіе эмпирической нравственности) и самъ Толстой сознается, что самоотверженіе буддизма есть лишь расширенный эгоизмъ. Эту фразу мы радостно привѣтствуемъ, находя въ ней новое доказательство тому, что искренность еще на столько сохранена нашимъ писателемъ, что понуждаетъ его говорить противъ своихъ прежде проповѣданныхъ идей.

Но представимъ себѣ хоть на минуту психологическую осуществимость послѣднихъ, представимъ себѣ, что любимый мною другъ или прощенный и затѣмъ возлюбленный мною мой прежній врагъ есть мой двойникъ, мой alter ego, минутный лишь призракъ того неопредѣленнаго космическаго цѣлаго, которое и во мнѣ проявляется, какъ въ своей части: не согласитесь-ли вы, что проникнувшись такимъ представленіемъ, я тотчасъ бы потерялъ то святое возвышающее чув-

ство безкорыстнаго расположенія къ ближнему и моя прежняя симпатія къ нему сразу же стала бы для меня противной, какъ видъ человѣка ласкающаго свое отображеніе въ зеркалѣ или цѣлующаго свою собственную руку? Расположеніе къ ближнимъ для послѣдовательнаго пантеиста невозможно, и если авторъ въ прежнихъ произведеніяхъ говорилъ или о быстромъ исчезновеніи всякаго себялюбія у человѣка, проникавшагося сознаніемъ призрачности своей личности, или о такой же необходимо появляющейся у пантеиста преданности братолюбію, какая существуетъ у порочнаго себялюбца по отношенію къ своимъ порокамъ,—то ему слѣдуетъ возразить, что въ первомъ случаѣ его воображаемый возрожденный силенъ именно своею непослѣдовательностью, поскольку предавшись любви и *полному* забвенію себя сталъ на сторону отрицателей любви къ себѣ, а не видоизмѣнителей только себялюбія, каковъ Толстой и всѣ пантеисты; а во второмъ случаѣ жизнь скоро покажетъ и давно уже показываетъ, что желательный метаморфозы даже во внѣшнемъ-то поведеніи все-таки не будетъ. Человѣческій эгоизмъ есть настроеніе очень опредѣленное, безъ всякой помощи со стороны метафизики научающее себялюбца, въ чемъ именно онъ долженъ искать своихъ наслажденій, и всегда находящее ихъ въ тѣхъ или иныхъ страстяхъ плоти или духа. Или убивай въ себѣ эгоизмъ и замѣняй его свободною любовію къ личному Богу и противопоставленнымъ тебѣ личностямъ ближнихъ, или удовлетворяй твой эгоизмъ въ служеніи чувственности либо гордынѣ: третьяго исхода не дается.

IV. Къ счастью переводчикъ Кармы повидимому понялъ, что воля человѣческая вовсе не стоитъ въ томъ необходимомъ подчиненіи его теоретическимъ убѣжденіямъ, какое онъ старался провести въ своихъ прежнихъ сочиненіяхъ, и вотъ онъ не только соглашается, но и прямо восхваляетъ въ своемъ предисловіи ту мысль переведенной имъ сказки, которая изложена въ ея пятомъ положеніи, что содѣянные грѣхи въ моей жизни и до нея (т. е. по нашему-то просто грѣховная порча, уна-

слѣдованная нами отъ прародителей) являются какъ бы „утробой, которая носитъ меня“, проклятымъ наслѣдствомъ, или Кармой, для избавленія отъ которой мало того, чтобы одуматься теоретически, а „должно дѣлать усилія“, т. е. необходимо свободное напряженіе воли Эта мысль сказки, раздѣляемая авторомъ, есть новый драгоцѣнный лучъ истины, одинъ изъ тѣхъ радостныхъ для насъ озареній, которыя посѣщаютъ нашего автора все чаще и чаще въ его послѣднихъ произведеніяхъ, но отъ которыхъ онъ по большей части какъ бы нарочно зажмуриваетъ глаза, точно боясь, что въ этихъ лучахъ истины онъ противъ воли, подобно Савлу, узнаетъ Того, Который сказалъ: „*что ты гонишь Меня? Я Іисусъ, Котораго ты гонишь. Трудно тебѣ идти противъ рожна*“. (Дѣян. 15, 4. 5).

Въ такомъ-то повидимому опасеніи нашъ писатель спѣшитъ повторить за переведеннымъ имъ авторомъ—необуддистомъ, что „никто не можетъ спасти другаго“ (положеніе 4-ое), каковое изреченіе и подчеркиваетъ въ своемъ предисловіи въ смыслѣ, направленномъ противъ христіанскаго ученія объ искупленіи, которое впрочемъ онъ знаетъ лишь въ его протестантскомъ искаженіи, какъ это намъ приходилось указывать въ другомъ случаѣ [1]).

Между тѣмъ, если принять во вниманіе фатализмъ и пантеизмъ автора, то его теперешняя смѣлая надежда на собственныя силы человѣка въ его стремленіи къ совершенству представится намъ особенно удивительною. Природа моя отравлена грѣхомъ, воля предана себялюбію: откуда мнѣ ждать обновленія? могу ли изъ собственнаго мутнаго источника почерпнуть чистую воду жизни? Кажется сама логика вещей должна обратить вниманіе грѣшника къ тому, чтобы искать нѣкоего Иного Утѣшителя, нѣкоего иного Святаго, Который бы могъ при добромъ моемъ желаніи и усиліи, удѣлить мнѣ благодат-

---

[1]) См наше «Превосходство православнаго пониманія 1) евангелія и 2) ученія о жизни сравнит. съ ученіемъ Толстаго».

ныя силы своей не испорченной грѣхомъ природы, дать пить воду своего чистаго источника (Іо. 7, 37, 38), быть для меня той спасительной лозой, къ которой прилѣпившись, я получалъ бы всегда живительный сокъ духовной жизни и духовнаго плодотворенія, ибо чувствую, что самъ отъ себя я не могу творить ничего (Іо. 15, 1—6).

V. Не будемъ продолжать развитіе этой совершенно-ясной логики, которая приводитъ къ ученію о Спасителѣ и притомъ Богочеловѣкѣ [1]), но возвратимся опять къ погрѣшающему противъ логики Толстому. Логика вещей привела его отъ прежняго фатализма къ требованію „усилія", т. е. самостоятельнаго свободнаго акта воли. Но гдѣ онъ достанетъ силы для этой испорченной грѣхомъ воли? Въ конечныхъ упованіяхъ необуддизма, въ его Нирванѣ? Но видно ея практическое безсиліе уже испытано. И вотъ авторъ Кармы и ея переводчикъ ищутъ *мотивовъ* для доброй воли человѣка уже сверхъ прежнихъ утвержденій о всесильномъ вліяніи пантеистическаго міропоминанія. Но гдѣ же искать ихъ? въ Богѣ? но Его почти нѣтъ въ буддизмѣ, во Христѣ? въ судѣ Его? Это воспрещается у учениковъ язычества. Остается имъ обратиться снова къ отрицаемой личности самого человѣка, а такъ какъ личность у нихъ отожествляется съ себялюбіемъ, то въ этой то именно мрачной храминѣ грѣха ищутъ они свѣта. Въ чемъ-же находятъ? въ грубомъ неоправдываемомъ дѣйствительностью, своекорыстномъ утилитаризмѣ и въ индѣйскомъ суевѣріи о переселеніи души изъ одного тѣла въ другое, пока не достигнуто будетъ ею буддійское совершенство. Вѣроятно авторъ съ переводчикомъ и сознаютъ, что суевѣріе это немножко и постыдно для образованнаго человѣка, но отчего же ему не привиться тамъ, гдѣ широко господствуютъ шантажъ, спиритизмъ, наглые вымыслы Радда-Бай и всякая другая безсмысленная ложь, позорная даже въ умахъ глупыхъ ребятъ, но всегда могущая разсчитывать на принятіе въ нашемъ обще-

---

[1]) О семъ см. «Нравственное оправданіе важнѣйшаго догмата» Богосл. Вѣстникъ» за Февраль 1894 года.

ствѣ, гдѣ заботятся только о томъ, чтобы удалить свою мысль отъ богооткровенной истины, хотя цѣною самыхъ позорныхъ заблужденій. И вотъ надъ такими людьми сбывается слово Апостола: *якоже не искусиша имѣти Бога въ разумѣ, сего ради предаде ихъ Богъ въ неискусенъ умъ творити неподобная* (Рим. 1, 28).

Дѣйствительно, можно-ли хотя бы подрастающихъ дѣтей убѣдить въ томъ, что всякое самоотреченіе вознаграждается такимъ же неожиданнымъ обогащеніемъ, что слуга богатаго себялюбца, наказывавшій его враговъ, непремѣнно его же ограбитъ въ свое время, а затѣмъ будетъ умерщвленъ своими товарищами по душегубству? И еслибъ было такъ, еслибъ жизнь, подобно справедливому купцу такъ скоро расплачивалась съ добрыми деньгами за деньги, ранами за раны, и притомъ все въ области внѣшняго благополучія, то тѣ же страсти алчности и гордыни, которыя нынѣ обнаруживаются въ злодѣяніяхъ, достигали бы своего въ благодѣяніяхъ внѣшнихъ и наконецъ стали бы постояннымъ душенастроеніемъ всѣхъ кажущихся филантроповъ, и жизнь была бы всеобщимъ сплошнымъ лицемѣріемъ. Слава Богу, что этого нѣтъ и никогда не будетъ: *мудрый умираетъ наравнѣ съ глупымъ* (Эккл. 2, 16), *а и всѣ желающіе жить благочестиво во Христѣ Іисусѣ будутъ гонимы; злые-же люди и обманщики будутъ преуспѣвать во злѣ, вводя въ заблужденіе и заблуждаясь* (2 Тим. 3, 12. 13). Но будемъ приводить тѣхъ предсказаній, коими Господь предупреждалъ Своихъ послѣдователей относительно ожидающаго ихъ пути скорби и мученичества (Іо. 15 и 16), ни признаній Апостоловъ о точномъ исполненіи этихъ пророчествъ (2 Кор. 11); довольно сказать и того, что этотъ безкорыстно переносимый крестъ несравненно привлекательнѣе той продажной добродѣтели Кармы, которая почти никогда не находитъ подтвержденія въ дѣйствительной жизни.

VI. Еще болѣе привлекательно истинное изъясненіе Христовой молитвы о будущемъ единствѣ Его учениковъ срав-

нительно съ номизмомъ папистовъ и пантеизмомъ толстовства. По ученію Христову рѣзкая разрозненность личностей, явившаяся плодомъ грѣхопаденія, исчезнетъ, но личности сохранятся, не нарушая сего чуднаго единства, какъ сохраняется троичность Лицъ въ Богѣ при единствѣ Его Существа. Правда, по толкованію св. Аѳанасія Александрійскаго и св Іоанна Златоустаго, это уподобленіе есть не полное отожествленіе, поскольку естество Божеское превыше человѣческаго, но тѣ же отцы и съ ними другіе [1]) утверждаютъ, что естество человѣческое тоже едино, а не только взаимоподобно, что въ этомъ его единствѣ, ослабленномъ чрезъ грѣхопаденіе и возставляемомъ чрезъ искупленіе, заключается то спасительное условіе, въ силу котораго мы почерпаемъ въ свою опороченную грѣхомъ природу источникъ святой и чистой жизни, усвояемой намъ отъ Богочеловѣка Іисуса Христа [2]). Содержаніе этой жизни или этого единства будетъ выражаться не въ безсознательномъ сліяніи всѣхъ, но въ пламенной взаимной любви. Сказавъ о будущемъ единствѣ Господь нашъ, именно такъ поясняетъ его содержаніе. *Какъ возлюбилъ Меня Отецъ, и Я возлюбилъ васъ; пребудете въ любви Моей* (Іо. 15, 9). Любовь основываетъ единство нравственное и затѣмъ возсоздаетъ чрезъ Новаго Адама поколебленное единство естества нашего, единство существенное, не нарушая однако свободы личностей. Это единство „*новаго человѣка*“ (Ефес. 2, 14—17), собраннаго изъ эллиновъ іудеевъ, будетъ сознаваться и предначинательно сознается праведнымъ въ постоянной духовной *радости*: „*Сіе сказалъ Я вамъ, да радость Моя въ васъ пребудетъ и радость ваша будетъ совершенна*“ (Іо. 15, 11). Средствомъ къ возгрѣванію любви и къ совершенному отрѣшенію отъ себялюбія является исполненіе заповѣдей и всей церковной дисциплины, которая вся направлена къ этой

---

[1]) См. свят. Григорія Нисскаго: «Къ Авлалію о томъ, что не три Бога», Іоанна Дамаскина «Точное изложеніе» и мн др

[2]) См «Нравств. идею догмата Пресв. Троицы» Богосл Вѣстн, Ноябрь 1892 г.

единой цѣли, чего не хотѣлъ уразумѣть нашъ новый проповѣдникъ по горделивому ослѣпленію. Вотъ слова Господни о значеніи заповѣдей: *„если заповѣди Моя соблюдете, пребудете въ любви Моей, какъ и Я соблюлъ заповѣди Отца Моего и пребываю въ Его любви“* (ст. 10).

И если бъ гр. Толстой вникъ въ церковную жизнь и въ церковные догматы, то увидѣлъ бы, что они не только совершенно свободны отъ взводимыхъ на нихъ обвиненій, но напротивъ содержатъ въ себѣ и собою обосновываютъ то единственно правильное нравственное міровоззрѣніе, о которомъ Господь сказалъ: *„се же есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе, единаго истиннаго Бога и его же послалъ еси Іисусъ Христа“* (Іо. 17, 3).

«Поддѣлки» Вл. С. Соловьева [1]).

Въ симпатичномъ (по крайней мѣрѣ лично для насъ) новомъ журналѣ: *Вопросы Философіи и Психологіи*, появилась весьма несимпатичная статья названнаго автора, служащая новымъ проводникомъ его послѣднихъ воззрѣній, обнаружившихся въ нѣсколькихъ заграничныхъ твореніяхъ его пера.

Нашъ авторъ обвиняетъ какихъ-то современныхъ мыслителей или писателей въ поддѣлкахъ христіанскаго міровоззрѣнія и старается возстановить вкратцѣ настоящій существенный смыслъ послѣдняго.

Однако намъ представляется, что онъ возстановляетъ лишь свои излюбленныя фантазіи и первый подпадаетъ собственному осужденію, являясь поддѣлывателемъ истиннаго богословія.

I.

Сказавъ нѣсколько общихъ фразъ о томъ, что его невѣдомые противники, опредѣляя сущность христіанской религіи, пользуются случайными, частными изреченіями Св. Писанія, авторъ берется указать въ послѣднемъ его основную идею и находитъ ее въ понятіи „царствія Божія“, опредѣляя его, какъ

---

[1]) Въ первый разъ был. напеч въ газетѣ «Московскія Вѣдомости» 1891 г. № 210.

несомнѣнно центральную идею Евангелія (стр. 153), но вовсе не удостоивая читателя раскрытіемъ тѣхъ научныхъ основаній, почему онъ пришелъ къ такому выводу.

Правда, авторъ собираетъ въ сноскѣ болѣе 80-ти цитатъ Четвероевангелія, содержащихъ въ себѣ выраженіе: *царствіе Божіе, царствіе небесное*, но если-бы мы пожелали узнать, почему онъ предпочитаетъ значеніе этой идеи другимъ, не менѣе часто повторяющимся въ Библіи, какъ напримѣръ, *вѣра, исполненіе воли Божіей, благодать*, то на такой вопросъ мы не найдемъ въ данной статьѣ отвѣта.

Кромѣ того, мы знаемъ въ Св. Писаніи другія идеи, не повторяющіяся такъ часто въ своемъ терминологическомъ обозначеніи, но прямо опредѣляемыя, какъ главнѣйшія въ христіанскомъ законѣ, какъ исполненіе всего закона.

Не о *любви* ли сказано, что она есть первая и бо̀льшая заповѣдь (Матѳ. 22, 38), что *любящій* исполнитъ законъ (Римл. 13, 8), что всѣ заповѣди заключаются въ томъ, чтобы *любить* (Римл. 13, 9)? Не сказано ли въ другомъ мѣстѣ, что вѣчная жизнь заключается въ *познаніи* единаго истиннаго Бога и посланнаго имъ Іисуса Христа? Не съ тою ли же силою повторяется эта мысль въ словахъ: всякій *вѣрующій*, что Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога рожденъ (Іо. 5,1)?

Извѣстны ли всѣ эти изреченія В. С. Соловьеву? Конечно да, но онъ не предполагаетъ ихъ извѣстными для читателей и потому переходитъ къ разъясненію своего пониманія съ такою безоглядочною рѣшимостью, которая ожидала бы болѣе достойнаго приложенія.

Впрочемъ, уступимъ ему почву; помиримся на мысли о царствіи Божіемъ, какъ главнѣйшей въ системѣ христіанства. Каковъ же ея конкретный смыслъ?

Здѣсь то мы и начинаемъ наталкиваться на поддѣлки, исполненныя грубаго произвола.

Не будемъ, подобно рецензенту послѣдней книжки *Вѣры и Разумъ*, обличать либерально политическія идеи автора— это не наше дѣло (Лук. 12, 14), провѣримъ только, насколько

согласуется его теперешнее ученіе о царствіи Божіемъ съ прямымъ смысломъ приведенныхъ 80 цитатъ Новаго Завѣта и еще 40 слишкомъ не приведенныхъ у нашего автора.

Авторъ, очевидно, не допуская мысли о такой провѣркѣ, беретъ на себя смѣлость утверждать, будто „изъ совокупности относящихся сюда текстовъ видно, что царствіе Божіе есть полнота естественной человѣческой жизни, соединяемой чрезъ Христа съ полнотой Божества“ (53—154).

Для незнакомаго съ послѣдними произведеніями В. С. Соловьева ни въ этихъ темныхъ словахъ, ни въ его туманныхъ сочетаніяхъ Божества съ прошедшимъ, настоящимъ и будущимъ человѣчествомъ (155) не представится ничего кромѣ тумана, но если этотъ туманъ начнетъ проясняться хотя бы чрезъ выше пророненную фразу, что „истинное и неподдѣльное христіанство не есть ни догматъ, ни іерархія, ни богослуженіе, ни мораль, а животворящій духъ Христовъ... духъ, воплощенный въ религіозныхъ *формахъ и учрежденіяхъ*, образующихъ земную церковь“ (151.), то читатель, усвоитъ себѣ по крайней мѣрѣ ту мысль, что, по Соловьеву, царствіе Божіе есть какое-то формальное, организаціонно юридическое начало, противопоставляемое на всякомъ шагу началамъ личной нравственности, или моральному индивидуализму, какъ это далѣе авторомъ и подтверждается (161).

До сихъ поръ читатель цѣнилъ Евангеліе, какъ ученіе высшей правды, какъ слово „духа и жизни“ (Іо. 6,63), и вдругъ оно низводится въ разрядъ обычныхъ, чисто условныхъ системъ общественно-государственной организаціи! Заводится рѣчь о какой-то *христіанской политикѣ* (161) и мысль о совершенной непримѣнимости къ христіанству неизбѣжныхъ компромиссовъ всякаго рода политики опредѣляется, какъ „явный абсурдъ“ (ibid.).

Читатель сильно смущенъ: онъ помнитъ, что сердце его ухватывалось за мысль о „царствіи Божіемъ“, какъ о чемъ то совершенно противоположномъ всѣмъ этимъ, чисто іезуитскимъ поддѣлкамъ, но прежде чѣмъ взяться за Новый Завѣтъ,

онъ пересматриваетъ статейку, старается выслѣдить, какъ это авторъ ухитрился перешагнуть отъ Молитвы Господней („да пріидетъ царствіе Твое, да будетъ воля Твоя“) къ *политикѣ*, но прослѣдить это отказывается невозможнымъ: авторъ по обыкновенію разгораживаетъ тексты отъ пародоксальныхъ выводовъ различными „реализаціями божественнаго въ природно-человѣческомъ“, (154), „идеальными предвареніями сочетаній (того и другого) въ будущемъ“ (155), „Божественными фактами“ (158) и т. д., то-есть, какъ говорятъ по просту: „пускаемъ въ темненькую“, пополняетъ промежуточную рѣчь массой двусмысленныхъ терминовъ, а затѣмъ изъ этой мутной воды выуживаетъ себѣ такую рыбку, какую желаетъ.

Теперь ему весьма желательно показать, что все христіанство заключается въ извѣстной церковно-государственной организаціи, и вотъ онъ выкраиваетъ эту идейку изъ библейскаго понятія „царствія Божія“, лишая ее уже и той части чисто нравственнаго смысла, которую удѣлялъ ей шесть лѣтъ назадъ. (См. его статью въ *Православномъ Обозрѣніи* 1885 г. сент.).

II.

Но если намъ приходится и здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, съ прискорбіемъ убѣждаться, что мысль В. С Соловьева высылаетъ и схоластизируется съ каждымъ новымъ произведеніемъ, то еще легче убѣдиться чрезъ простое чтеніе слова Божія, что ученіе послѣдняго о царствіи Божіемъ имѣетъ вовсе не юридическій, формальный характеръ, но разумѣетъ въ этомъ понятіи *нравственное содержаніе христіанства*, въ противовѣсъ всякому другому жизненному ученію, и притомъ противопоставляетъ именно въ качествѣ ученія о внутреннемъ строѣ жизни, какъ ея регулирующемъ началѣ, въ противовѣсъ нелѣпымъ надеждамъ автора на то, что будто возможно осуществить назначеніе человѣка путемъ учрежденій внѣшнихъ. Однимъ словомъ, легко увидѣть, что истинный смыслъ этого библейскаго термина *прямо противоположный* тому, который въ него хочетъ вложить нашъ авторъ.

Время земной жизни Христа Спасителя было для Еврейскаго народа эпохой одушевленныхъ надеждъ и стремленій возстановить свою народность и теократическое правительство. Понимая въ такомъ именно узкомъ смыслѣ богооткровенныя пророчества о соединеніи Бога съ праведниками, Іудеи мечтали будто все Промышленіе Господне сводится въ концѣ концовъ къ устроенію земнаго іудейскаго царства съ воинственнымъ Мессіей во главѣ. Словомъ, ихъ религіозно-народные идеалы весьма близко подходили къ тѣмъ, которые возгрѣваетъ духъ Вл. С. Соловьева, вѣроятно потому и неравнодушнаго ко всякимъ еврейскимъ вопросамъ.

Съ другой стороны, всякому читавшему Евангеліе и Дѣянія извѣстно, что Христосъ Спаситель и Апостолы съ особенными усиліями старались преобороть подобныя государственно-религіозныя фантазіи Израиля и что именно эта-то борьба разрѣшилась Голгоѳскою смертью Господа и мученическою кончиной Его Апостоловъ. Въ противовѣсъ тому политическому смыслу, который Іудеи влагали въ библейскія пророчества о царствіи Божіемъ, Господь постоянно употреблялъ это выраженіе, какъ обозначеніе тѣхъ *отличительныхъ свойствъ нравственной жизни* человѣка, которыя доставляютъ ему вѣчное спасеніе. Подъ царствомъ Божіимъ Онъ разумѣлъ *содержаніе внутренней жизни христіанина*, существенно противоположное жизни невозрожденнаго человѣчества или царству міра сего. Съ этой именно точки зрѣнія Спаситель и Его Предтеча и Апостолы называли *царствіемъ Божіимъ*— ученіе истинной вѣры и благочестіе; условіемъ для вступленія въ него они считали *покаяніе*, условіемъ же пребыванія въ немъ—упражненіе въ подвигахъ воздержанія и добрыхъ дѣлъ. Таковы слѣдующія изреченія: Матѳ. 3, 2; 4, 17; 4, 23; 6, 33; 9, 35; 10, 7; 11, 12; 12, 28; 13, 11, 19, 24, 52; 18, 23; 24, 14; Марк. 1, 14, 15; Лук. 4, 43, 8, 1, 10; 9, 2, 11, 60; 16, 16; Дѣян. 1, 3; 8, 12; 19, 8; 20, 25; 28, 23, 31; Римл. 14, 17; Евр. 12, 28.

Въ указанныхъ изреченіяхъ подъ *царствіемъ Божіимъ* разумѣется по преимуществу ученіе христіанское, какъ содержаніе христіанской жизни, усваиваемое чрезъ проповѣдь и затѣмъ осуществляемое ни въ государственной организаціи, ни въ постановленіяхъ внѣшнихъ, а въ строѣ *внутренней* жизни, какъ говоритъ Апостолъ: „*Царствіе Божіе не пища и питіе, но праведность, и міръ, и радость о Святомъ Духѣ*“ (Рим. 14, 17). Усвоенная человѣческою душой христіанская жизнь сама по себѣ становится предметомъ духовной радости и наслажденія и, такимъ образомъ, переноситъ человѣка въ особый міръ, такъ что онъ, живя на землѣ, чувствуетъ себя гостемъ, а отечествомъ своимъ имѣетъ небо, куда и стремится, какъ апостолъ Павелъ, имѣвшій желаніе разрѣшиться отъ тѣла и быть со Христомъ (Фил. 1, 23) и потому почитавшій смерть пріобрѣтеніемъ.

Евангеліе не проводитъ строгаго раздѣленія между вѣчною блаженною жизнью за гробомъ и предвкушеніемъ блаженства на землѣ „здѣсь, среди гоненій“ (Марк. 10, 30), но различаетъ то и другое лишь въ томъ смыслѣ, что полное блаженство во всѣхъ сторонахъ жизни праведники получатъ на небѣ, а блаженство ихъ на землѣ будетъ чисто внутреннее, но не соціально политическое, какъ у В. С. Соловьева: напротивъ, оно непремѣнно будетъ связано съ внѣшними скорбями, потому что „*вси желающіе жити благочестиво во Христѣ Іисусѣ будутъ гонимы. Злые же люди и обманщики будутъ преуспѣвать во злѣ*“ (2 Тим. 3, 1. 13). Всѣ эти мысли содержатся во второй группѣ новозавѣтныхъ изреченій о царствіи Божіемъ или царствіи небесномъ: здѣсь оно относится *то къ будущей, загробной жизни*, когда рѣчь идетъ *о блаженствѣ полномъ*, то и къ будущей жизни и къ настоящей вмѣстѣ, когда рѣчь идетъ о внутреннемъ довольствѣ, о жизни духовной.

Послѣдняго рода опредѣленія заключаются прежде всего въ Заповѣдяхъ Блаженства: „*Блажени нищіи, духомъ*“... „*Блажени изгнанніи правды ради, яко тѣхъ есть царствіе небес-*

ное“ (Матѳ 5, 3, 10). Очевидно и здѣсь рѣчь не о политическомъ царствѣ. Таковъ же смыслъ изреченій Матѳ. 13, 44—45; 18, 1, 4; 19, 14, 23, 24 (о неудобствѣ богатому войти въ царствіе небесное) и 25, 1 (притча о десяти дѣвахъ). Марк. 4, 26, 30; 10, 14, 15, 23; 12, 24 („*не далече еси отъ царствія Божія*“, сказалъ Господь книжнику, разъяснившему первенствующее значеніе заповѣдей *любви*). Лук. 9, 27, 60; 11, 20; 13, 18—20, 18, 16, 17, 24, 25, 29; 21, 31; 22, 29 (здѣсь рѣчь о томъ, что въ царствѣ Божіемъ первые—дѣти, что ради него надо оставить отца и мать и все дорогое въ этой жизни). Іоанн. 3, 3, 5; 18, 36; Дѣян. 14, 22: „*многими скорбями подобаетъ намъ внити въ царствіе Божіе*“. Ср. 2 Петра 1, 11. 1 Кор. 4, 20. Ефес. 5, 5. Кол. 1, 13 (царство любви и прощенія). Апок. 1, 9: „*общникъ въ печали и въ царствіи*“.

Не мало и такихъ изреченій, гдѣ подъ царствомъ Божіимъ разумѣется жизнь будущая, какъ единственное восполненіе вѣчныхъ на землѣ неправдъ, какъ единое утѣшеніе при видѣ послѣднихъ. О ней говорится именно въ противовѣсъ никогда на землѣ неудовлетворяемому страданію праведныхъ и ликованію злыхъ, совершенно вопреки В. С. Соловьеву, мечтающему вмѣстѣ съ іезуитами, но противъ прямаго смысла Писанія, что на землѣ настанетъ тысячелѣтній чувственный рай. Вотъ эти изреченія о царствіи Божіемъ въ смыслѣ *будущей жизни*: Матѳ. 8, 11; 13, 43; 16, 19, 28; 18, 3; 19, 12; 21, 31; 25, 34; 26, 29. Марк. 9,47; 14,25. Лук. 12,32; 13,29; 22,30; 23,42 (молитва благоразумнаго разбойника). 1 Кор. 6,9; 15,50. Гал. 5,21. 2 Сол. 1,5; 2 Тим. 4,1. Апок. 12,10. Здѣсь рѣчь о загробной участи мучениковъ и о Страшномъ Судѣ.

Совершенно справедливо, что каждый человѣкъ угождаетъ Богу и входитъ въ Его царство не отдѣльно, но въ союзѣ любви съ ближними: эта любовь есть лучшее условіе для созиданія въ себѣ царства Божія (Марк. 12. 34); поэтому въ нѣсколькихъ изреченіяхъ подъ царствомъ Божіимъ разумѣется *общество вѣрующихъ или Церковь*, но именно со сто-

роны ея содержанія, какъ общество, противоположное царствамъ мірскимъ, а не какъ одно изъ нихъ по В С. Соловьеву. Въ этихъ изреченіяхъ говорится о вѣчной борьбѣ Церкви и міра и о расширеніи Церкви въ мірѣ, но никакъ *не о ея внутреннемъ усовершеніи*, какъ желаетъ Соловьевъ, ибо послѣднее дано въ самомъ ея основаніи, которое есть Христосъ (1 Кор. 3,11). Таковы притчи о царствіи Божіемъ, какъ зернѣ горушномъ, закваскѣ или неводѣ; къ этому же представленію относится прошеніе: *„да пріидетъ царствіе Твое“* (Матѳ. 6, 10; ср II, 11; 13, 31, 41, 47, 20,1, 22,2; Лук. 7,28).

Особенно достойно вниманія изреченіе Іоан. 18, 36, гдѣ церковь противополагается началу государственному, какъ дѣйствующая совершенно иными средствами и не боящаяся земнаго умерщвленія, но имѣющая отечествомъ небо: *царство Мое нѣсть отъ міра сего, аще отъ міра сего было бы царство Мое, слуги Мои убо подвизалися быша, да не преданъ быхъ былъ Іудеомъ нынѣ же царство Мое нѣсть отсюду“*.

Но неужели нѣтъ въ Св. Писаніи изреченій, благопріятныхъ В. С. Соловьеву? Какъ не быть: таковы всѣ тѣ сужденія о царствіи Божіемъ Іудеевъ, которыя тутъ же были отвергнуты Господомъ. Блаженъ *„иже снѣсть обѣдъ въ царствіи Божіи“*, сказалъ фарисей (Лук. 14,15), и получилъ въ отвѣтъ притчу о званныхъ на вечерю. *„Благословенно грядущее царство!“* (Марк. 11,10) восклицали легкомысленные Іудеи при Входѣ Господнемъ, но Виновникъ торжества отвѣчалъ имъ скорбными слезами. Два раза Апостолы выражали увѣренность въ явленіи Его царства въ мірскомъ смыслѣ (Лук. 19;11. Дѣян. 1,3), но оба раза не были одобрены. На подобный же вопросъ фарисеевъ былъ данъ отвѣтъ: *„царство Божіе внутри васъ“*, (Лук. 17, 21), т.-е. конечно не въ вопрошавшихъ, *какъ желаетъ представить Соловьевъ* (154), но внутри или въ сердцахъ истинныхъ христіанъ.

Мы разсмотрѣли всѣ изреченія о царствіи Божіемъ въ Новомъ Завѣтѣ и показали, что подъ нимъ разумѣется нрав-

ственное содержаніе христіанской жизни прежде всего личной, а потомъ и общественной, но непремѣнно отражающееся *въ личныхъ сознаніяхъ*. Это содержаніе христіанской жизни изъ области сознанія переходитъ во всѣ жизненныя ощущенія лишь въ вѣкѣ грядущемъ, а здѣсь оно непремѣнно сопрягается съ перенесеніемъ скорбей и гоненій. Такъ учитъ Евангеліе и Церковь. Напротивъ міръ и Іудеи и В. С. Соловьевъ не хотятъ смотрѣть на религію, какъ на начало совершенно новой жизни, само изъ себя дающее ей свое содержаніе и вытѣсняющее содержаніе ветхой жизни (2 Кор. 4, 16), а лишь какъ на начало регулирующее эту ветхую, грѣховную жизнь. Царство Божіе, или Церковь, по В. С Соловьеву, должно имѣть всѣ спеціально политическія отправленія и прогрессировать (159—161), то-есть вести кровавыя войны, собирать акцизный сборъ, наказывать и награждать. Вѣроятно въ немъ предполагается и усовершенствованная въ санитарномъ отношеніи проституція, регулированныя лучшимъ способомъ азартныя игры и другіе необходимые спутники соціально-политической культуры?

Мы бы со своей стороны посовѣтовали нашему политику одно: припрятать ради послѣдовательности подальше Св. Писаніе, и какъ можно рѣже о немъ упоминать. Это будетъ послѣдовательно не только для полнаго употребленія милой его сердцу римской іерархіи, но и нѣкоторымъ предохранительнымъ средствомъ отъ того, чтобы читатели не назвали его систему безрелигіозною.

Бесѣды о превосходствѣ православнаго понимания Евангелія сравнительно съ ученіемъ Л. Толстаго[1].

I. Широта вѣры Христовой.

„Всякія кончины видѣхъ конецъ: широка заповѣдь Твоя, Господи, зѣло!“ (Пс. CXVIII, 96). Такъ восклицаетъ Богопросвѣщенный мудрецъ-псалмопѣвецъ Ветхаго Завѣта. Опытъ жизни раскрылъ ему смыслъ всего совершающагося на землѣ со стороны осуществленія воли Божіей въ каждомъ событіи. Но, ставъ на высоту разумѣнія, псалмопѣвецъ видитъ, что мысль Господня превышаетъ свое проявленіе на землѣ, что премудрость Творца простирается еще далѣе—въ область непережитой еще міромъ истины. Стоя предъ нею, псалмопѣвецъ преклоняется предъ величіемъ Божественнаго разума, Божественнаго закона и взываетъ: *„широка заповѣдь Твоя, Господи, зѣло!“*

Итакъ, жизнь осуществляетъ собою не всю истину, но только ту или иную ея сторону. Такъ и истину Христова ученія цѣлыя историческія эпохи, цѣлыя великія народности разработали далеко не во всей ея полнотѣ, но каждая лишь часть ея.

Была вѣковая александрійская школа, или лучше сказать цивилизація; она разработала и уяснила часть ученія христіанства, занималась догматами св. Троицы, внутреннею идеаль-

---

[1]) Въ первый разъ были напечатаны «Церковный Вѣстникъ» 1888 г. №№ 32, 33, 34, 35, 36 и 37.

ной связью книгъ Библіи, и такимъ образомъ *для жизни* дала гармонію въ области религіознаго сознанія, объединяя разностороннее нравственное, историческое и догматическое содержаніе христіанства въ одну систему, и тѣмъ приводя христіанскую жизнь къ сознательному единству. Но съумѣла ли она указать способъ соединенія столь возвышенной христіанской системы съ различными формами общежитія, въ которыя поставляетъ Господь людей? Нѣтъ, пустынничество являлось въ глазахъ людей этого направленія почти единственнымъ *практически* осуществимымъ образомъ слѣдованія евангельскимъ истинамъ.

Вотъ тысячелѣтній народъ древняго Рима, покоритель вселенной, обнялъ подножіе креста Христова и началъ усердно переламывать свои многочисленныя учрежденія всѣхъ отраслей общежитія на христіанскій ладъ. Но законы внутренняго нравственнаго развитія личности съ одной стороны, а съ другой—возвышенная связь истинъ богословія, не вошли въ сознаніе религіозной жизни западнаго христіанскаго міра.

Есть дѣятельность, которая имѣетъ своею задачей сводить во едино и освѣщать сознаніемъ результаты жизни; дѣятельность эта называется наукой, философіей. Понятно, что и наука извѣстнаго времени никогда не бываетъ въ состояніи охватить собою всю широту евангельской истины, а только уясняетъ ту ея сторону, съ которой примыкала къ христіанству самая жизнь, выработавшая то или другое направленіе науки. Поэтому является вполнѣ естественнымъ, если во время преобладанія формальной логики, богословіе сводилось къ одной почти систематизаціи логическихъ опредѣленій христіанства, если въ эпоху развитія мистицизма, религія Христова разсматривалась со стороны личнаго отношенія человѣка къ Богу и постепеннаго съ Нимъ сліянія и т. д.

Въ частности, въ дѣлѣ толкованія евангелія какое только направленіе человѣческой жизни или мысли не постаралось разъяснить законъ Богочеловѣка въ свою пользу! Лѣтъ 50 тому назадъ, во время философіи Гегеля, съ ея ученіемъ о діалек-

тическомъ развитіи понятій, догматъ св. Троицы, смерть и воскресеніе Христа Спасителя и др истины Писанія разсматривались главнымъ образомъ со стороны философскихъ принциповъ о переходѣ одного понятія въ другое, о переходѣ положительнаго содержанія понятія къ своему собственному отрицанію и т. д. Мало помнили люди, что слово Божіе *„не въ препретельныхъ человѣческія мудрости словесѣхъ, но въ явленіи духа и силы“* (1 Кор. II 4), мало помнили они, что логика и метафизика суть весьма второстепенные способы познанія Христа, что познается Онъ по преимуществу дѣятельною любовью. Прошло время гегельянства, наступилъ періодъ матеріализма и фатализма, значеніе человѣческой личности было уничтожено, вся жизнь наша объяснялась чрезъ внѣшнія вліянія окружающей матеріи, въ законахъ которой полагалась причина всего происходящаго подъ солнцемъ. Кажется, чего враждебнѣе подобное ученіе евангельской идеѣ? Но нѣтъ, и оно нашло себѣ соприкосновеніе съ откровеніемъ Божіимъ, а именно въ тѣхъ послѣднихъ словахъ, которыя учатъ о несвободѣ грѣховнаго человѣчества, о томъ, что только благодать Божія можетъ возводить его къ совершенству. Фаталистическій матеріализмъ примѣнилъ къ ученію о благодати свои мысли о міровомъ прогрессѣ, совершающемся не чрезъ человѣческую волю, но чрезъ независящее отъ нея постепенное облагороженіе организмовъ, причиной котораго служатъ основные и абсолютные законы матеріи.

Вложенныя въ человѣка потребности высшей жизни, заставили его однако отнять свое исключительное вниманіе отъ матеріи и связаннаго съ нею удовлетворенія чувственныхъ похотей и поставить предметомъ изученія область жизни общественной. Однако и здѣсь мысль не отрѣшилась отъ матеріалистической точки зрѣнія и усиленно стремилась устроить законы общежитія не на взаимномъ самоотверженіи людей, но на хитромъ сочетаніи ихъ себялюбія, такъ что всякій поступалъ бы добродѣтельно ради собственной пользы. Такъ дѣйствовало ученіе эвдемонизма, въ болѣе благородной своей

формѣ названное утилитаризмомъ. Конечно, оно тоже поставило себѣ цѣлью объяснять въ свою пользу ученіе Христово, и опираясь на тѣ притчи, въ которыхъ Спаситель разъясняетъ, что Его законъ есть, между прочимъ, и законъ высшаго благоразумія, эти ученые толковали все ученіе Новаго Завѣта, какъ ученіе утилитаристическое. Они совершенно просмотрѣли, что внутренній міръ личности, а не внѣшнее устройство общежитія составлялъ главнѣйшій предметъ Божественнаго ученія, значитъ, отсутствіе нравств. прогресса не противорѣчитъ промыслу, цѣль котораго исчерпывается ознаменованіемъ личности, что Господь, правда, признаетъ Свой законъ источникомъ высшаго блага, но лишь въ томъ случаѣ, если его исполнитель отречется отъ эгоистическаго настроенія.

Жизнь, дѣйствительно, показала, что ища своихъ удовольствій и выгодъ, человѣкъ всего болѣе удаляетъ себя отъ истиннаго блаженства. Оно оказалось вовсе недостижимымъ для себялюбивой постановки европейской жизни и вотъ мрачный пессимизмъ, философія отчаянія, замѣнилъ прежнія ученія. Жизнь и міръ признаны были за зло, смерть—за единственное избавленіе отъ него. Гордые своею цивилизаціей и умѣніемъ весело жить, европейцы преклоняются теперь предъ дотолѣ презираемыми ими послѣдователями азіатскаго буддизма, говорятъ съ уваженіемъ о факирахъ, умѣющихъ совершенно отрѣшаться отъ жизни и въ полномъ забвеніи чувствъ стоять на одной ногѣ цѣлыя сутки.

Нужно ли говорить, какимъ образомъ всѣ слова Писанія о томъ, что міръ лежитъ во злѣ, что въ отрѣшеніи отъ прелести міра заключается путь ко спасенію, доставили пессимистамъ возможность все ученіе Христово объявить самымъ чистокровнымъ пессимизмомъ и, на ряду съ утилитаристами, матеріалистами и гегельянцами, возглашать, что именно они поняли Евангеліе?

Въ нашемъ русскомъ обществѣ не столько философія, сколько жизненные идеалы воздѣйствовали на умы. Такъ шестидесятые годы извѣстны возбужденіемъ общественныхъ

стремленій къ уравненію сословій и состояній, къ учрежденію всенароднаго образованія, къ прегражденію насилій и произвола. Понятно, что только извѣстныя стороны евангельскаго ученія принимались во вниманіе людьми этой эпохи. „Когда же поймутъ люди, — говорилъ одинъ изъ ея наиболѣе вліятельныхъ представителей,—что ученіе Христа состоитъ не въ тупомъ смиреніи и терпѣніи, а въ томъ, чтобы помогать и заступаться за меньшую братію?“.

Понимали ли эти дѣятели, какъ далекъ былъ Господь отъ того, чтобы Его ставили дѣлить имущество между людьми? Понимали ли они, что Онъ цѣнилъ развитіе добродѣтельнаго настроенія въ душахъ прежде всего, и только въ качествѣ выраженія его одобрилъ милосердіе къ бѣднымъ, или отреченіе отъ своего положенія и имущества?

Явились въ Россіи иного рода идеалы, стремившіеся къ возвышенію и возсозданію началъ древне-русскаго быта. Естественно, что они должны были, подобно нашимъ предкамъ, поставить себѣ цѣлью не сочинять, а изучать христіанство, Однако, далеко не всѣ послѣдователи этого направленія выдержали принципъ и у многихъ изъ нихъ христіанство смѣшалось съ патріотизмомъ. Догматическіе и нравственные вопросы вѣры они рѣшали съ чисто бытовой точки зрѣнія и также точно объясняли причину отпаденія отъ церкви раскольниковъ, оказывая отечественному русскому расколу едва ли не болѣе сочувствія, нежели евангельской истинѣ

Говорить ли о прочихъ направленіяхъ умственной жизни Россіи: о мистицизмѣ, о спиритизмѣ и др. странныхъ заблужденіяхъ, которыя однако не преминули эксплоатировать въ свою пользу Библію, причемъ спириты, напр., едвали не важнѣйшимъ событіемъ священной исторіи были склонны считать вызовъ умершаго Самуила Аэндорской волшебницей? Говорить ли о множествѣ уже чисто религіозныхъ исповѣданій и сектъ—и пріемлющихъ св. преданіе и отвергающихъ, признающихъ всю Библію, или только новый Завѣтъ, или только Четвероевангеліе, или одно Евангеліе отъ Іоанна? Всѣ они

утверждаютъ, что всѣхъ лучше усвоили небесную истину ученія Спасителя, усвоивъ на самомъ-то дѣлѣ только ту или другую ея сторону.

Спросимъ теперь: неужели ученіе Христово такъ темно и двусмысленно, что всякое ученіе человѣческаго разума можетъ въ немъ находить свое оправданіе? Нѣтъ, не темнота, но широта евангельской истины тому причиной. Никакое ученіе не состоитъ изъ одной лжи, изъ сплошного заблужденія; каждому доступна частичка добра, частичка истины. А такъ какъ божественное откровеніе заключаетъ въ себѣ всю истину въ лицѣ Господа нашего І. Христа, сказавшаго: „*Я есмь путь, и истина, и жизнь*“ (Іоан. XIV, 6), такъ какъ Онъ Самъ и есть тотъ разумъ, то Слово, которое было вначалѣ, чрезъ которое произошло все, что произошло; такъ какъ Онъ есть Свѣтъ человѣкомъ и чрезъ Него подается людямъ благодать и истина: то естественно, что вездѣ, гдѣ только мысль человѣческая сколько-нибудь соприкасается съ истиной, гдѣ стремленія человѣческаго духа сколько-нибудь возвышаются надъ грѣховнымъ себялюбіемъ,—вездѣ тамъ оказывается раскрытая дверь къ Евангелію Въ этомъ-то смыслѣ Господь и говорилъ, что Онъ есть дверь во дворъ спасенія. Но почему же люди начинаютъ думать, что та маленькая частичка истины и добродѣтели, до которой они дошли въ данное время, при данныхъ условіяхъ жизни, есть по преимуществу близкая къ ученію Спасителя? А потому, что „*болій есть Богъ сердца нашего*“ (1 Іоан. III, 20), и та даже малая частичка истины, до которой мы доходимъ съ великимъ трудомъ и борьбою, встрѣчается намъ въ Евангеліи раскрытою съ гораздо большею силою, убѣдительностью и жизненностью. Естественно, люди склоняются думать, что и вся суть Евангелія въ этой частичкѣ истины. Поэтому только враждебное предубѣжденіе людей противъ откровеннаго ученія бываетъ причиной враждебнаго отношенія нѣкоторыхъ ко всему Новому Завѣту; всякая же положительная добрая мысль находитъ въ послѣднемъ подтвержденіе и расширеніе.

Но какъ же предохранить себя отъ подобнаго односторонняго разумѣнія Библіи — не превышающаго собственнаго внутренняго опыта? Гдѣ найти такой, не въ нашей заблуждающейся душѣ лежащій критерій (мѣрило), выясняющій дѣйствительный смыслъ откровенія, независящій отъ направленій эпохъ и цивилизацій, почерпающій источникъ религіозныхъ понятій изъ самыхъ нѣдръ Божественной истины? Если жизнь обществъ и народовъ можетъ воплощать только одну сторону евангельской истины, да притомъ еще съ необходимостью примѣшиваетъ къ ней свои заблужденія, то гдѣ же найти такую жизнь на землѣ, которая бы воплощала эту истину въ ея настоящемъ смыслѣ, могла бы раскрывать ее въ ея совершенной полнотѣ? Гдѣ найти такую жизнь, которая была бы чиста отъ пристрастій народности и эпохи, отъ заблужденій порочнаго сердца?

I. Христосъ, утѣшая своихъ учениковъ предъ разлукой наканунѣ Своей крестной смерти, говорилъ имъ, что, удаляясь отъ нихъ, Онъ дѣлаетъ имъ же лучше, потому что только Его искупительная смерть можетъ даровать имъ Св. Духа, Который наставитъ христіанъ на всякую истину и обличитъ міръ въ его заблужденіяхъ относительно Его — Искупителя (Іоан. XVI, 7—14). О тѣхъ, кому ниспосланъ будетъ Св. Духъ, Господь молился, чтобы они были едино другъ съ другомъ, чтобы они были освящены чрезъ истину Слова Божія, такъ чтобы чрезъ ихъ духовное единство міръ уразумѣлъ, что Богъ Отецъ дѣйствительно послалъ въ міръ Спасителя, дабы Онъ, Спаситель, на вѣки пребывалъ съ ними (Іоан. XVII, 11—26). Итакъ, должна существовать на землѣ жизнь, свободная отъ временныхъ заблужденій, жизнь, раскрывающая не чрезъ одни человѣческія усилія, но при помощи Св. Духа, все говоренное Господомъ въ его истинномъ смыслѣ, жизнь, совершенно чуждая пристрастій и сквернъ человѣческихъ, носящая въ себѣ присутствіе Самого I. Христа. Жизнь эта называется Церковью. Мы пока не будемъ искать, гдѣ есть истинная Церковь, въ какомъ исповѣданіи, или во всѣхъ

вмѣстѣ; слѣдуетъ ли ее понимать, какъ жизнь извѣстнаго опредѣленнаго общества, или она невидима и воплощается въ обществѣ только отчасти, только въ одной сторонѣ его жизни. Но мы убѣждены, что это такая жизнь, которая совершается въ непогрѣшимомъ союзѣ съ Богомъ и Христомъ, была обѣщана Имъ и *должна существовать* на самомъ дѣлѣ, если только христіанство не осуждено на вѣчное и всеобщее недоразумѣніе

Если же существуетъ такая жизнь, если существуетъ въ людяхъ вѣра въ эту жизнь, то, конечно, различныя теченія общественнаго развитія, выясняющія христіанство только съ одной стороны, не только не гибельны, но, напротивъ, содѣйствуютъ къ усвоенію истины во всѣхъ частностяхъ, лишь бы ея уяснители помнили, что у нихъ есть только часть истины, лишь бы они не забывали, что не произволъ ихъ мысли, не субъективное ихъ убѣжденіе должно служить для нихъ окончательнымъ мѣриломъ своихъ выводовъ, но должно свѣрять ихъ съ объективною живою истиной, съ жизнью Церкви.

Итакъ, вѣру въ непогрѣшимую Церковь непремѣнно должно ставить выше своего собственнаго разумѣнія, не ради слѣпотства духовнаго или обскурантизма, но исходя изъ того *разумнаго основанія*, что никто еще не постигалъ ученія Христова въ совершенствѣ по причинѣ пристрастій и ограниченности, а потому слѣдуетъ всегда имѣть при себѣ смиренную мысль: „разумъ и совѣсть открыли мнѣ разумѣніе Евангелія настолько-то, но истина евангельская навѣрно шире моего разума; послушаю, что о ней говоритъ Церковь, которой Господь обѣщалъ разумѣнье“.

И пока было такъ, пока любовь и смиреніе народовъ и сословій превышали характерныя ихъ особенности, до тѣхъ поръ все разнообразіе ихъ типовъ слагалось въ одну стройную и жизненную картину православія. Западъ не стыдился заимствовать у восточныхъ Отцевъ умозрѣніе и аскетику, свѣтила западной церкви изъясняли св. Писаніе по учителямъ Сиріи и Египта, а эти въ свою очередь не считали

униженіемъ для отечества обращаться къ римскимъ святителямъ для практическаго улаженія различныхъ неустройствъ; такъ св. Аѳанасій Великій прибѣгалъ къ заступничеству Запада, и св. Іоаннъ Златоустъ обращался съ жалобой на весь Востокъ къ папѣ Иннокентію. Воистину не было тутъ „еллина и іудея, обрѣзанія и необрѣзанія, варвара и скиѳа, раба и свободнаго, но всѣ, и во всѣхъ Христосъ". Какъ во времена Апостоловъ никто не считалъ ничего своимъ, но все отдавалъ на общую потребу, такъ и въ Церкви всякое отдѣльное общество, сословіе, народъ и эпоха все дарованное имъ отъ Промысла должны влагать въ сокровищницу Церкви, содѣйствуя тѣмъ всестороннему прославленію истины чрезъ усвоеніе всѣми достоинствъ всѣхъ, по слову Апостола: *„всѣ мы духомъ крестились въ одно тѣло, іудеи и еллины, рабы или свободные и всѣ напоены однимъ Духомъ. Тѣло же не изъ одного члена, но изъ многихъ. Богъ расположилъ члены такъ, какъ Ему угодно... членовъ много, а тѣло одно. Не можетъ глазъ сказать рукѣ: ты мнѣ не надобна, или также голова ногамъ: вы мнѣ не нужны... И вы тѣло Христово, а порознь —члены"* (1 Кор. XII, 12—28).

Такъ утверждается истинное, православное разумѣніе дѣла Христова при разнообразіи людей, обществъ, народовъ и временъ, примиряя и объединяя все собою. Эту-то мысль хотѣли выразить наши предки XVI вѣка, написавъ на столбахъ паперти московскаго Благовѣщенскаго собора языческихъ мудрецовъ древней Греціи, какъ бы открывающихъ своими изреченіями входъ въ храмъ истины христіанской. Итакъ, Церковь не раздѣляющее, но соединяющее имѣетъ назначеніе. И если какія толкованія истины не мирятся съ ея ученіемъ и выдѣляются, то не сообразныя условія исторіи тому причиной, а грѣховность воли, которая или по ненависти, или по горделивому небреженію оттолкнулась отъ единства Церкви и поноситъ ее на собственную свою погибель. Церковь и ея истина не могутъ пострадать отъ враждебныхъ ей направленій, напротивъ, какъ не меркнетъ, но еще ярче-

свѣтитъ огонь, окруженный тьмою, какъ засѣянная нива не только не портится, когда весною чрезъ нее устремляется мутный потокъ, но удобряется имъ; такъ и всякаго рода затемнѣнія христіанства не колеблютъ самой-то Церкви, но только содѣйствуютъ утучненію ея ученія, а погибаютъ только тѣ или озлобленные, или легкомысленные люди, которые не пожелали, какъ слѣдуетъ, поискать и поизучать Церковь, а довѣрились безвременно голосу своего еще неусовершеннаго сердца. Но если и они не поддадутся въ своихъ изысканіяхъ полному озлобленію и гордости, если не усыпятъ свою совѣсть, то, конечно, никуда не уйдутъ отъ Церкви и возвратятся въ нее какъ блудные сыны. Поэтому не защита церковной истины, а попеченіе о тѣхъ, которые отступаютъ отъ нея по недоразумѣнію, побуждаетъ насъ говорить о правотѣ Церкви. Итакъ, чѣмъ болѣе хорошаго, искренняго и добраго найдемъ мы въ томъ ученіи объ евангельской исторіи, къ разбору котораго мы приступаемъ, тѣмъ болѣе есть у насъ надежды на его сліяніе съ Церковію. Не опровергать будемъ мы послѣдователей этого ученія, а сравнивать ихъ идеалъ христіанства съ тѣмъ, который находитъ въ немъ православіе.

Опровергать это ученіе посредствомъ уясненія произвольности его отношенія къ тексту свящ. Писанія, посредствомъ защиты исторической подлинности нашихъ евангелій и православнаго характера всей евангельской философіи—это не наша задача, ею занимались другіе. Да еще и гораздо раньше въ русской литературѣ были цѣлые томы, которые доказывали, посредствомъ историческихъ, филологическихъ и другого рода доводовъ, справедливость православнаго разумѣнія евангелій. Таковы сочиненія еп. Михаила, митр. Макарія, свящ. Буткевича, протоіерея Гетте; есть и переводная литература первоклассныхъ ученыхъ Запада подъ общимъ заглавіемъ: „Матеріализмъ, наука и христіанство“. Но съ этимъ новымъ ученіемъ подобнаго рода борьба почти безполезна, ибо его послѣдователи прямо утверждаютъ, что имъ почти все равно—когда и кѣмъ написаны Евангелія, что не на доводы исторіи надѣется

авторъ ихъ передѣланнаго Евангелія, выбирая изъ ученія І. Христа только нѣкоторыя рѣчи и перемѣняя ихъ по своему. Онъ убѣжденъ, что въ передѣланномъ видѣ Христово ученіе съ такою силою покажетъ свое превосходство предъ церковнымъ, чрезъ воздѣйствіе на человѣческій „разумъ и совѣсть", что всякій скажетъ: если Христово ученіе есть истина, то, конечно, оно заключается въ передѣланномъ евангеліи, а не въ старомъ. Наконецъ, всѣмъ извѣстно, что и послѣдователи этого ученія не историческіе критики, а люди, не находившіе прежде нравственнаго удовлетворенія въ жизни, и старающіеся его найти въ новомъ ученіи. Итакъ, не полемика, не указаніе многочисленныхъ противорѣчій послѣдняго, но сравненіе идеаловъ есть наша задача. Истина православія сіяетъ такимъ свѣтомъ, что не нуждается въ охулкѣ на все ей чуждое, въ опороченіи противныхъ ей ученій. Для людей добрыхъ, ищущихъ истины, достаточно только открыть глаза на этотъ ея духовный свѣтъ, чтобы они поняли, гдѣ находится истина.

II. Богъ-Отецъ.

„Я смотрю на христіанство, не какъ на исключительно Божественное Откровеніе и не какъ на историческое явленіе: я смотрю на христіанство, какъ на ученіе, дающее смыслъ жизни", такъ говоритъ авторъ передѣланнаго евангелія. Чистосердечно разсказывая о себялюбивой постановкѣ своей прежней жизни, которая привела его подъ старость къ полному отчаянію, онъ вспоминаетъ, какъ его всегда поражали люди, живущіе не себялюбіемъ, но любовью къ Богу и къ ближнимъ. Сердце говорило автору, что если онъ будетъ подражать имъ, то и его жизнь исполнится содержаніемъ; такъ и сбылось на самомъ дѣлѣ. Отрѣшаясь отъ себялюбія, онъ получалъ внутреннее самоудовлетвореніе и понялъ, что въ этомъ самоотреченіи для другихъ и есть истинный смыслъ жизни. Онъ обратился къ ученію І. Христа и нашелъ, что все оно и заключается въ этой мысли, въ указаніи той исти-

ны, что смыслъ жизни заключается въ пяти заповѣдяхъ нагорной проповѣди.

Итакъ, сущность Евангелій будто-бы заключается не въ установленіи философскихъ принциповъ—догматовъ или обрядоваго культа, но въ уясненіи тѣхъ добродѣтелей, принятіе которыхъ наполняетъ смысломъ нашу жизнь. Эти заповѣди: 1) никого не обижать; 2) не развратничать; 3) не клясться; 4) не судиться, и 5) не дѣлать различія между своимъ отечествомъ и чужимъ.

Насколько правъ авторъ въ подобномъ опредѣленіи сущности христіанства? Несомнѣнно, что Господь приходилъ на землю и для того, чтобы раскрыть людямъ истинный смыслъ жизни, несомнѣнно, что и смыслъ ея Онъ полагалъ въ исполненіи заповѣдей. И церковь не только не отвергаетъ этой истины, но и сдѣлала ее содержаніемъ своихъ ежедневныхъ молитвъ: „*Христе, свѣте истины*“, „*Возсіяй въ сердцахъ нашихъ*“ и мн. др., въ которыхъ ученіе Христа является освѣщающимъ всю нашу жизнь истиннымъ смысломъ, который заключается въ исполненіи заповѣдей. Обратимся ли къ исторіи,—мы найдемъ множество примѣровъ, что учители Церкви принимали христіанство именно какъ ученіе, примиряющее ихъ съ жизнью. Таковы св. Іустинъ Мученикъ, бл. Августинъ и др. И они однако не отдѣлялись отъ церкви. Итакъ, разъясняя ученіе Христово, какъ ученіе, дающее смысль жизни, новое ученіе еще новаго ничего не сказало.

Новое евангеліе утверждаетъ далѣе, что исполненіе заповѣдей нельзя завѣщать ради только послушанія Богу, но слѣдуетъ творить добро во имя добра. Если мы обратимся къ жизни, то увидимъ, что свободное исполненіе какого-либо добраго дѣла всегда цѣнится нами выше, чѣмъ исполненіе его ради слѣпого послушанія. Солдатъ, стоящій на часахъ, не внушаетъ намъ такого уваженія, какъ мать, стерегущая сонъ своего ребенка. Мы всѣ, конечно испытали также настроеніе, когда хочешь любовью обнять весь міръ не потому, что того требуетъ Богъ, но потому, что мы тогда любимъ, мы тогда

имѣемъ разумѣніе жизни. Въ виду этихъ-то фактовъ авторъ новой вѣры все христіанство сводитъ къ исполненію 5 заповѣдей. Въ истинности этихъ заповѣдей будто бы всѣ увѣрены непосредственно, если же не исполняютъ ихъ, то не потому, что не вѣрятъ, но потому, что отвлекаются соблазнами, а кто ихъ исполняетъ, тотъ всегда увѣренъ, что онѣ истинны; мысль эта повторяется много разъ въ передѣланномъ евангеліи (см. къ Лк. XIV, 16—23, Іоан. VII, 17, VIII, 31. X, 1, XIV, 21), Церковное ученіе тоже говоритъ, что любовь лежитъ въ основаніи вѣры и что она свободна; въ этомъ-то смыслѣ Отцы разсуждали, что Богъ все можетъ совершить, но не спасти человѣка противъ его воли; тотъ же смыслъ имѣетъ разсужденіе о недоказуемости истинъ вѣры: должно прежде возлюбить сердцемъ, чтобы увѣровать (Іоан. V, 42—45). Итакъ церковь не внѣшняго только требуетъ послушанія, а свободной безкорыстной любви. Но спрашивается, часто ли человѣкъ можетъ находиться въ такомъ высокомъ настроеніи, чтобы не только чувствовать въ своемъ сердцѣ, но и исполнять требованія добра? Пусть новое ученіе не признаетъ паденія Адама и въ немъ всего человѣчества, но авторъ его не только возражаетъ противъ грѣховной порчи человѣка, но горько, почти съ проклятіями отчаянія, жалуется въ одномъ произведеніи на свою неспособность осуществлять то, что онъ уважаетъ (письмо къ Энгельгардту).

Если такимъ сознаетъ себя человѣкъ, вполнѣ постигшій смыслъ жизни, то можетъ ли положиться на одно внутреннее достоинство заповѣдей юноша? Не самъ ли авторъ исповѣдуется въ томъ, что до 50 лѣтъ онъ, не имѣя вѣры въ Бога, жилъ „запоемъ жизни“, минутными увлеченіями, а самоцѣнное значеніе добра безконечно было далеко отъ того, чтобы воздѣйствовать на его волю.—Но мало того: если я исполняю законъ только потому, что сейчасъ настроенъ благожелательно, то въ силу той же логики я долженъ дѣлать зло тогда, когда я настроенъ злостно. Сегодня я помогаю другу, имѣя въ душѣ любовь, а завтра убиваю врага, имѣя въ душѣ не-

навистъ. Итакъ, не жизненная практика только, но и самое существо дѣла требуетъ, чтобы въ человѣкѣ существовали побужденія къ добродѣтельной жизни не только внутреннія, но и внѣшнія, сильнѣйшія, чѣмъ онъ. За указаніе этихъ-то побужденій новое ученіе и вооружается противъ Православія, но оно и само не обходится безъ нихъ; оно указываетъ такое побужденіе—въ чемъ бы вы думали?—въ выгодѣ. Сочиненіе „Ma réligion“ прямо утверждаетъ, что жизнь любви и самоотверженіе „выгоднѣе“ жизни плотской. Изъясняя 12 и 14 главу отъ Луки, авторъ разсуждаетъ такъ: „всякій человѣкъ, начинающій какое-либо дѣло, прежде разочтетъ: выгодно ли то, что онъ дѣлаетъ и, если выгодно, то дѣлаетъ, а если нѣтъ—бросаетъ. Если хочетъ строить домъ, то прежде разсчитаетъ, хватитъ ли у него денегъ для постройки. Если царь захочетъ воевать противъ другого, то прежде разсчитаетъ, у кого больше войско, и если у него меньше, то поспѣшитъ замириться. Такъ и вы—люди: прежде чѣмъ отдаться плотской жизни, разсчитайте: можете ли кончить то, что начали?“

Не будемъ возражать противъ подобнаго ученія, а спросимъ: въ тѣхъ случаяхъ, когда самоцѣнное значеніе добра не достаточно сильно, чтобы удержать насъ на высотѣ, то какое побужденіе выше: мысль ли о выгодѣ, или мысль о Всеблагомъ Богѣ? Если, напр., ребенокъ, обиженный товарищемъ, сразу потерялъ къ нему прежнюю любовь, и маленькое его сердце пылаетъ злобой, то какою мыслью благороднѣе будетъ ему воздержаться: тою-ли, что ему невыгодно приколотить товарища, ибо пріучась быть злымъ, онъ себѣ надѣлаетъ много печалей, или воспоминаніемъ о томъ, что мать ему не велѣла никого обижать? На этотъ вопросъ, при всей его ясности, надо однако отвѣчать не сразу: отвѣтъ будетъ зависѣть отъ того отношенія, которое имѣетъ ребенокъ къ матери. Если онъ боится ея наказаній, то послушаніе не большая еще добродѣтель; но если онъ удерживается отъ зла ради любви къ ней, ради трудовъ и печалей, которые она для него пере-

несла, если, стало быть, человѣкъ подавляетъ свою злобу или чувственность не изъ страха предъ Богомъ, но ради любви къ небесному Отцу, къ Его единородному Сыну, нашему Господу, Который изъ любви къ намъ принялъ бренную плоть, подвергся ужаснымъ мукамъ, и, воскреснувъ изъ мертвыхъ, всетаки не покинулъ насъ, но живетъ невидимо между нами,— если, такимъ образомъ, не страхъ, а любовь къ Богу будетъ направлять нашу волю и приводить ее къ сознанію внутренняго значенія добра то неужели такое побужденіе мы сочтемъ низшимъ, чѣмъ выгоду? Пусть сравниваетъ каждый нравственное достоинство православнаго и новаго ученія; пусть ознакомится съ первымъ въ подробностяхъ чрезъ чтеніе отеческихъ ученій о „состояніи сыновства", когда люди воздерживаются отъ зла во имя любви къ Богу. Она не подавляетъ, не изгоняетъ сознанія внутренней самоцѣнности добра, но поддерживаетъ ее и возвышаетъ чрезъ раскрытіе той истины, что это добро, этотъ смыслъ жизни, этотъ истинный разумъ, это слово Божіе не есть наше минутное произвольное сознаніе, но что оно было „въ началѣ", что она, эта любовь, не есть отвлеченная идея, но живой Богъ, что Онъ открылъ Себя въ Своемъ Словѣ отъ вѣка, что это Слово не осталось вдали отъ людей, но стало плотью и поселилось между нами, даруя всѣмъ благодать и истину. Вотъ здѣсь-то первое существенное разногласіе между нашимъ Евангеліемъ и передѣланнымъ, что послѣднее отрицаетъ личнаго, живого Бога, думая, будто признаніе Его сдѣлаетъ человѣческую добродѣтель принужденною, внѣшнею. Оказывается, что Церковь, признавая вопреки новому евангелію личнаго Бога—Творца, личный міровой разумъ — Сына Божія, воплотившагося отъ Дѣвы, личнаго возбудителя въ насъ духовной жизни—Св. Духа, признавая Св. Троицу, существующую независимо отъ нашего сознанія, тѣмъ не менѣе признаетъ не внѣшняго Бога, но внутренняго, ибо научаетъ любить Его и говорить о Его любви къ намъ, а любовь есть то начало, которое соединяетъ раздѣльное; она, далѣе, признаетъ не внѣшній законъ, а

внутренній, ибо требуетъ не дѣлъ закона, а любви, исходящей изъ сердца, а не изъ внѣшняго послушанія Богу, которое только эту сердечную любовь осмысливаетъ и утверждаетъ. Напротивъ, новое ученіе желало бы утвердить добрыя дѣла на одномъ только расположеніи души, забывая грѣховность нашу и совершенную случайность нашихъ расположеній. Но не возвышаетъ ли въ концѣ концовъ и самъ авторъ передѣланнаго евангелія начала нравственности надъ случайнымъ настроеніемъ? Возвышаетъ. Его Евангеліе начинается слѣдующими словами: „возвѣщеніе І. Христа замѣнило вѣру во внѣшняго Бога разумѣніемъ жизни. Евангеліе есть возвѣщеніе о томъ, что начало жизни не есть внѣшній Богъ, какъ думаютъ люди, но разумѣніе жизни". Первую главу отъ Іоанна онъ читаетъ: „въ основу и начало всего стало разумѣніе жизни. Разумѣніе жизни стало вмѣсто Бога. Разумѣніе жизни есть Богъ". „Христосъ—это то разумѣніе, которое есть въ насъ"—говорится у него въ другомъ мѣстѣ—къ Мѳ. XXII, 43. Далѣе выясняется, что подобное убѣжденіе достигается чрезъ исполненіе заповѣдей. Обѣтованіе І. Христа ученикамъ о ниспосланіи Св. Духа въ этомъ евангеліи значится такъ: „наставникомъ вашимъ послѣ Меня будетъ ваше знаніе истины. Исполняя Мое ученіе, вы будете всегда чувствовать, что вы въ истинѣ".

Итакъ, по этому ученію, не личный Богъ есть безусловное начало всего, обосновывающее всякую истину, но какое-то разумѣніе жизни. Православіе и всѣ христіанскія исповѣданія учатъ, что, дѣйствительно, разумѣніе жизни было до насъ, что не мы можемъ сочинять жизнь, но истинная жизнь была до насъ. Но они не говорятъ, что это разумѣніе исключаетъ личнаго или, какъ выражается авторъ, внѣшняго Бога. Какой же міровой разумъ: личный или безличный можетъ служить лучшимъ побужденіемъ къ добродѣтели? Личнаго, всеблагого Творца и Искупителя мы любимъ и этою любовью, этой вѣрой въ Него побѣждаемъ зло. Возможно ли любить безличный міровой разумъ, который только въ людяхъ достигаетъ

своего сознанія? Новое евангеліе прямо отвѣчаетъ: нѣтъ Въ объясненіе къ Іоан. IV, 20 написано: „мы любимъ не Бога, котораго нельзя любить, а брата, котораго можно любить. Итакъ, намъ дана заповѣдь любить Бога въ братѣ своемъ" (ср. толк. къ Мѳ. XXII, 37—40). Но если я брата въ данную минуту ненавижу, то какъ же мнѣ любить Бога? Да и возможно ли любить не личнаго Бога, когда любовь, по опредѣленію всѣхъ психологій, есть чувство по преимуществу личное? Личность и любовь связаны въ новѣйшемъ сочиненіи автора. „Что такое „я"?" спрашиваетъ онъ и отвѣчаетъ: „наше „я" познается изъ любви. Свойство больше или меньше любить— и есть особенное „я" человѣка" („Жизнь", стр. 197). Можетъ ли безличный Богъ любить? Въ передѣланномъ евангеліи есть упоминаніе о Его любви къ людямъ, но это есть не чувство любви, а скорѣе самый творческій процессъ, состоящій въ дарованіи намъ духа жизни, жизни духовной, поэтому и любовь Божія въ этомъ смыслѣ распространяется не на всѣхъ безъ различія, а только на живущихъ духовною жизнью: „кто не исполняетъ Моего ученія, говоритъ Іисусъ въ этомъ евангеліи (Іоан. XIV, 24), того не можетъ любить Мой Отецъ". Итакъ, если послѣдователь его согрѣшилъ, но хочетъ побѣдить свою страсть, то онъ не только не можетъ себя укрѣпить мыслью о любви Бога ко всякому грѣшнику, Его милосердіи ко всякому падающему; не только онъ не видитъ своего нѣбеснаго Отца, идущаго на встрѣчу блудному сыну, но онъ знаетъ, что то отвлеченное понятіе о разумѣніи жизни, которое ему замѣнило Бога, что оно теперь отъ него удалилось, стало ему чуждо...

Судите теперь, какое ученіе о Богѣ: православное или новое можетъ скорѣе содѣйствовать добродѣтели? Судите, какой Богъ есть внѣшній для нравственной воли человѣка: Богъ ли личный, всеблагій Искупитель, или Богъ безличный, разумѣніе жизни, сознаваемое въ душѣ человѣка только во время ея просвѣтленнаго благожелательнаго настроенія?

Но спрашивается: неужели это вѣчное, безусловное, хотя

и безличное разумѣніе, совершенно чуждо воздѣйствій на нравственную волю человѣка? Этого нельзя сказать. Оно вноситъ въ нее ту идею, что любовь не есть только наше произвольное настроеніе, но основная идея міровой жизни, что нравственный законъ есть законъ безусловный: въ этомъ заключается и мораль Канта по его „Критикѣ практическаго разума". Эта идея не согрѣваетъ нашего сердца, но возбуждаетъ уваженіе къ добру. Объ этомъ всемірномъ значеніи блага, кромѣ указанныхъ мѣстъ, есть еще много разсужденій во всѣхъ новѣйшихъ сочиненіяхъ нашего автора. Слѣдовательно, онъ признаетъ связь между добродѣтелью и основными началами; слѣдовательно, Церковь тѣмъ фактомъ, что, раскрывая эти начала, учила о нихъ, нисколько не измѣнила нравственному содержанію христіанства; слѣдовательно, догматы необходимы для нравственности, лишь бы они были догматы истинные, обосновывающіе настоящую нравственность, а не ложную, внѣшнюю. Не въ томъ бѣда, что существуютъ догматы—всѣ они суть требованія нравственнаго христіанскаго сознанія, какъ уясняется у всѣхъ отцевъ [1]). Зло въ томъ, если изучать эти догматы внѣ ихъ отношенія къ добродѣтели, какъ простыя логическія формулы. Не удалять ихъ слѣдуетъ отъ добродѣтели, но на нихъ утверждать послѣднюю. Законъ Христовъ—въ любви, но „проявлять любовь", говорится въ новомъ сочиненіи того же автора, „невозможно людямъ, непонимающимъ смысла жизни. Настроеніе любви представляется имъ не сущностью жизни человѣческой, но случайнымъ настроеніемъ" („Жизнь", 146). Вотъ еще подтвержденіе связи нравственности и догматическихъ истинъ.

Отрицая въ Богѣ личность, новое евангеліе, естественно, отрицаетъ и промыслъ Божій, или непрестающее попеченіе небеснаго Отца о чадахъ Своихъ—людяхъ: „Богъ не правитъ нами, читаемъ въ новомъ евангеліи, но какъ сѣятель бросаетъ сѣмена, а самъ и не думаетъ о нихъ"; и дальше: „Богъ,

---

[1]) См также—Бѣляевъ «Любовь Божественная».

пока люди живутъ, не вступается въ ихъ жизнь“ (толков. Мѳ. XIII, 33). Да впрочемъ, какъ же и могла бы дѣйствовать въ жизни безличная идея? Какъ возможно ученіе о промыслѣ при отрицаемой личности въ Богѣ? Итакъ, послѣдователи новаго евангелія суть брошенные на произволъ судьбы люди, которые, пока могутъ имѣть разумѣніе жизни, то живутъ имъ, но когда потеряютъ его, то уже никто и ничто не можетъ помочь имъ. Вѣра въ пострадавшаго за насъ Искупителя, молитва Ему о помощи для нихъ недоступны; напротивъ, они прямо учатъ, что молиться не надо вовсе, а нужно служить Богу добрыми дѣлами.

Но если православное представленіе личнаго Бога дѣйствительно благодѣтельнѣе для нравственной жизни, то, можетъ быть, оно неудобопріемлемо для мысли, можетъ быть послѣдняя только и можетъ примириться съ ученіемъ о безличной, абсолютной идеѣ, о высокомъ разумѣніи жизни, вмѣсто Бога? Личная ли религія Церкви, которая не знаетъ разума безъ Разумѣющаго, любви безъ Любящаго, спасенія безъ Спасителя, возрожденія безъ Духа Освятителя, или ученіе новаго евангелія, исключающаго личность изъ нравственныхъ понятій— болѣе соотвѣтствуетъ истинѣ? Непосредственное наше сознаніе и философія всѣхъ школъ говоритъ, что нравственное тѣмъ и настолько отличается отъ всего, не входящаго въ область морали, что первое тѣснѣйшимъ образомъ связано съ идеей личности. Ни дереву, ни водѣ, ни представленію, ни чувству не могу я приписать никакого нравственнаго или противонравственнаго признака. „Нѣтъ ничего, что бы я могъ назвать добрымъ, говоритъ Кантъ, кромѣ воли личнаго существа“. Только въ личности находится корень нравственности, добра.

Разумѣніе жизни было всегда, но кто былъ разумѣющій? Божество, живущее въ людяхъ. Итакъ, внѣ людей нѣтъ разумѣнія: оно только въ нихъ, и то во время ихъ добраго настроенія. Это ли вѣра въ безусловное значеніе добра, когда его нѣтъ нигдѣ внѣ нашихъ идей? Этотъ полнѣйшій субъек-

тивизмъ (произвольность) религіи простирается такъ далеко, что авторъ считаетъ совершенною нелѣпостью мысль о томъ, чтобы нравственный міропорядокъ отражался и на природѣ матеріальной. Онъ совершенно раздѣляетъ міръ внутренній отъ внѣшняго, признаетъ два совершено отдѣльныхъ рожденія человѣка по плоти и по духу, и, допуская мысль о подчиненіи духа плоти, съ ужасомъ отвертывается отъ тѣхъ разсказовъ Евангелія, въ которыхъ изображается подчиненіе матеріи нравственному началу, т. е. о чудесахъ. Въ этихъ разсказахъ Евангеліе показываетъ, что все подъ солнцемъ подчиняется не физической, но нравственной цѣли, и если послѣдняя того требуетъ, то разверзается глубина моря, останавливаются свѣтила небесныя, звѣзды указываютъ путь къ Солнцу правды, море и вѣтеръ слушаются Его гласа.

Не такъ по передѣланному евангелію: тамъ слѣпая мертвая необходимость царитъ надъ жизнью; плоть и матерія чужды послушанія духа; она, эта плоть, носитъ въ себѣ начало всякаго зла, и только сознающій смыслъ жизни побѣждаетъ зло чрезъ отрѣшеніе отъ жизни плотской. Поэтому, если понизится настроеніе духа человѣка, если закрадется въ его душу сомнѣніе относительно дѣйствительности жизни духа, то ничто его не поддержитъ. Ни въ жизни настоящей, ни въ исторіи не увидитъ онъ дѣйствующей руки Творца внѣ произвольнаго настроенія людей. Только плоть и смерть безъ воскресенія предстанутъ его мысленному взору. Въ минуты нравственнаго просвѣтлѣнія онъ можетъ сознавать, что это добро вѣчно, что хотя онъ, какъ личность, умретъ и исчезнетъ, но присущая ему духовная жизнь сольется со своимъ вѣчнымъ началомъ; а теперь, когда онъ усомнился въ дѣйствительности этой духовной жизни, ему кажется, что если она только существуетъ въ людяхъ, то съ истребленіемъ человѣческой личности истребляется и все доброе въ ней, насколько добро существуетъ только въ личности. Мрачный пессимизмъ и матеріализмъ являются ничѣмъ не опровержимыми для него теоріями и онъ съ ужасомъ видитъ, что и впредь отъ минут-

наго его настроенія будетъ зависѣть, считать ли духъ основой всего, или матерію; послѣдняя всегда предъ нимъ, смерть не отступаетъ отъ его взоровъ, а духъ, и самоотверженіе, и любовь онъ сознаетъ лишь въ минуты просвѣтлѣнія. Нужно ли, напротивъ, подробно объяснять на жизненныхъ примѣрахъ, насколько вѣра въ личное безсмертіе возвышаетъ духъ человѣка надъ искушеніями минуты? Взглянемъ на народъ нашъ, который тверже господъ убѣжденъ въ загробномъ воздаяніи. Не страхъ и не корысть руководитъ имъ при мысли о воздаяніи, но ясное сознаніе призрачности этой жизни и истинности той. Отцы церкви учили, что *рай и адъ начинаются* въ душѣ человѣка *здѣсь на землѣ*, смотря по его настроенію, а смерть только откинетъ потемнѣніе его разума плотью, и нравственный обликъ отразится послѣ смерти съ полною ясностію.

Слѣдовательно, личное безсмертіе, независящее отъ нашего настроенія, есть вѣрное побужденіе къ борьбѣ со зломъ, а безсмертіе безличное, какъ произвольное чувство, не можетъ служить побужденіемъ. Проповѣдуя вѣру въ Бога, въ голосъ нашей совѣсти и вѣчную жизнь и указывая въ этомъ всю цѣль нашего земного существованія, новое ученіе этимъ не разнится отъ Православія, а разнится тѣмъ, что признаетъ всѣ эти три вѣрованія произвольными, безпредметными; отрицая личнаго Бога, личность и свободу человѣка и личное безсмертіе, оно предлагаетъ вѣру въ такія начала, которыя само же уничтожаетъ.

Итакъ, мы сравнили новое евангеліе со старымъ по отношенію къ нравственной жизни въ слѣдующихъ пунктахъ: 1) въ вопросѣ о потребности или ненужности догматовъ; 2) въ вопросѣ о личномъ или безличномъ Богѣ; 3) въ вопросѣ о промыслѣ или физической необходимости, и 4) въ вопросѣ о вѣчности жизни, — или, обобщая три послѣдніе вопроса: въ личномъ или безличномъ характерѣ рожденія, жизни и безсмертія человѣческаго.

III. Христосъ Спаситель.

Прошлый разъ мы изслѣдовали нравственное достоинство вѣрованій Православной Церкви сравнительно съ идеями передѣланнаго евангелія. Мы видѣли, что вѣра въ личнаго Бога, въ Его промыслъ и въ личную вѣчную жизнь человѣка составляетъ необходимое побужденіе человѣку бороться со своею злою волею и покорять свои злыя стремленія добрыми. Мы видѣли, что, признавая вмѣсто Бога безличное разумѣніе жизни, человѣкъ только до тѣхъ поръ можетъ ему подчиняться, пока находится въ добромъ настроеніи, но когда его умъ обуреваютъ плотскія или духовныя страсти, когда разумѣніе жизни ими помрачается, то, не признавая внѣ своего разума никакой самодовлѣющей истины, человѣкъ остается при чистѣйшемъ матеріализмѣ, при неопровержимомъ ничѣмъ нигилизмѣ.

Какъ бы кто ни разсуждалъ о значеніи нравственности, но по общему опыту людей и по признанію какъ старой, такъ и новой вѣры, полное совершенство достигается человѣкомъ съ великимъ трудомъ, посредствомъ многолѣтней борьбы, побѣдителемъ изъ которой выходитъ далеко не всякій. Поэтому главное достоинство всякаго ученія не столько въ томъ состоитъ, чтобы указать совершенство добродѣтели, сколько въ томъ, чтобы дать достаточно сильныхъ побужденій стремиться къ этому совершенству.

Но если передѣланное евангеліе не даетъ такихъ побужденій въ своемъ ученіи о Богѣ и человѣкѣ, то, можетъ быть, его ученіе о личности и искупительномъ дѣлѣ Іисуса Христа изобильно восполняетъ недостатки? Можетъ быть, дѣйствительно въ этихъ пунктахъ оно является возвышеннѣе, чѣмъ православіе?

Заслуга Господа нашего Іисуса Христа, по новому ученію, заключается въ томъ, что Онъ открылъ людямъ разумѣніе жизни. Но если весь смыслъ жизни, согласно этому ученію, написанъ на сердцахъ людей и заключается въ исполненіи

пяти заповѣдей, то что особеннаго сдѣлалъ Іисусъ Христосъ кромѣ того, что, какъ выражается авторъ, выяснилъ наилучшимъ образомъ приложеніе этихъ заповѣдей къ быту человѣческому? И, дѣйствительно, по другому сочиненію автора выходитъ, что Христіанство не въ Христѣ, а въ пяти заповѣдяхъ, независимо отъ ихъ происхожденія. Представьте себѣ добродушнаго семьянина въ сельской жизни, которому не приходится воевать, судиться и присягать, которому всего довольно и онъ никого не обижаетъ—вотъ вамъ и высшій идеалъ христіанства по передѣланному евангелію. Но не заключается ли въ этой его отрѣшенности отъ лица Іисуса Христа и его высшее нравственное достоинство? Такъ и хочетъ представить дѣло авторъ, когда говоритъ, что церковь освободила человѣка отъ обязанности жить добродѣтельно, убѣдивъ его, что всѣ грѣхи за него совершилъ Адамъ, а все освященіе онъ получитъ совершенно независимо отъ своего настроенія, благодаря воплощенію и страданію за него Сына Божія. Итакъ, по новому ученію, то обстоятельство, что Церковь ставитъ подвигъ нашего спасенія въ тѣсную связь съ подвигомъ Іисуса Христа, является какъ бы униженіемъ самого подвига.

Самые догматы грѣхопаденія, воплощенія, искупительной смерти, воскресенія и ниспосланія Св. Духа, являются, по этому ученію, пустыми баснями, выдуманными людьми для освобожденія себя отъ исполненія пяти заповѣдей посредствомъ перенесенія всего на Бога. Но посмотримъ, не признаетъ ли нѣкоторой, хотя относительной, связи между добродѣтелью и страданіями Христовыми и передѣланное евангеліе? Да, признаетъ, и она выяснена въ толкованіи прощальной бесѣды Господа.

По смыслу этого отрывка, „смерть Іисуса“, какъ принятая за засвидѣтельствованіе истины, „нужна для утвержденія истины. Смерть Его, при которой Онъ не отступаетъ отъ истины, утвердитъ учениковъ и они поймутъ: въ чемъ ложь и въ чемъ истина; ложь въ томъ, что люди вѣрятъ плотской

жизни, и не вѣрятъ въ жизнь духа, а истина—въ соединеніи съ Отцемъ, и что изъ этого выходитъ побѣда духа надъ плотью Когда Его не будетъ, то духъ Его будетъ съ учениками“ (къ Іоан. XIV). Итакъ, вольная смерть Іисуса Христа за свое ученіе является необходимымъ условіемъ для того, чтобы духъ этого ученія вселился въ души его учениковъ, чтобы они ясно увидѣли силу истины пяти заповѣдей, увидѣли ихъ жизненное значеніе, а не отвлеченную только правду.

Посмотримъ теперь, чей примѣръ можетъ быть дѣйствительнѣе для подвига добродѣтельной жизни—нашего ли Христа, или новоизмышленнаго. Конечно, нѣкоторое значеніе въ этомъ смыслѣ можетъ Онъ имѣть и по этому новому представленію о Немъ. Мы видѣли выше, что мысли о безличности Бога не могутъ подкрѣпить борющуюся со зломъ волю человѣка, а потому, если она поддерживается примѣромъ праведника, который жизнь свою положилъ за идею и оставался ей вѣренъ во время своего земного существованія, то, конечно, примѣръ этотъ оказываетъ не послѣднюю услугу добродѣтели. То же значеніе имѣетъ, между прочимъ, и православное представленіе подвига Христова, по слову Апостола: „*терпѣніемъ да течемъ на предлежащій намъ подвигъ, взирающе на Начальника вѣры и Совершителя Іисуса, иже вмѣсто предлежащія Ему радости претерпѣ крестъ*“ (Евр. XII, 1—2). Примѣръ подвига Господа Іисуса долженъ воздѣйствовать на послѣдователей и нашего и передѣланнаго евангелія, но на кого сильнѣе? На тѣхъ, кто представляетъ Его подвигъ возвышеннѣе, Его истину свѣтлѣе, Его жизнь безпорочнѣе. По ученію Православія, Господь имѣлъ свободную человѣческую волю, но побѣждалъ всѣ искушенія грѣха, ни на минуту не поддаваясь искушеніямъ; такъ же ли великъ Его подвигъ по передѣланному евангелію? Такъ же ли безпорочно Его ученіе? Посмотримъ. Прежде всего, почему Іисусъ Христосъ исповѣдалъ Себя Сыномъ Божіимъ, по той ли причинѣ, что Онъ и былъ воплотившійся Разумъ, Слово Божіе, истинный Богъ, какъ говорится въ молитвѣ, „не потерпѣвшій видѣть мучи-

маго грѣхомъ рода человѣка и принявшій зракъ раба для того, чтобы насъ освободить отъ рабства",—или по другой причинѣ? По новому ученію, Онъ былъ простой человѣкъ, не знавшій своего отца и привыкшій съ дѣтства называть отцемъ Своимъ Бога. Вотъ изъ какой неприглядной случайности начало сыновства по новому ученію. Затѣмъ, имѣя 30 лѣтъ Іисусъ пришелъ къ Іоанну Крестителю и ему полюбилась проповѣдь его о милосердіи и человѣколюбіи, о побѣдѣ духовной жизни надъ плотскою. Но не сразу, будто бы, понялъ ея сущность Іисусъ. Въ сочиненіи „Ma réligion" говорится, что Онъ сначала представилъ себѣ торжество духа надъ плотью въ томъ, чтобы ничего не ѣсть, и съ этой цѣлью томилъ себя голодомъ, какъ могъ, даже думалъ вовсе уничтожить свое тѣло чрезъ самоубійство; но, размысливъ, Іисусъ понялъ, что надо подчиняться необходимымъ влеченіямъ плоти, потому что такова воля Божія,—и началъ проповѣдывать Свое ученіе. Когда Его рѣшили предать смерти за Его ученіе, когда именно Іуда пошелъ за стражей, чтобы схватить Іисуса, то, по словамъ передѣланнаго евангелія, „на Него напалъ страхъ и онъ съ учениками пошелъ въ садъ, чтобы скрыться". Ученики обѣщали его защитить, на что Онъ отвѣчалъ: „если такъ, то приготовьтесь къ защитѣ, наберите съ собою запасы, потому что придется скрываться, и заберите оружіе, чтобы защищаться. Ученики сказали, что у нихъ есть два ножа. И когда Іисусъ услыхалъ это слово о ножахъ, на него напала тоска".

Когда за идею умираетъ человѣкъ непоколебимый, то онъ этимъ внушаетъ къ себѣ уваженіе, но еще не обусловливаетъ твердости своихъ послѣдователей, потому что имъ часто можетъ придти на мысль: а можетъ быть онъ, при всей своей искренности, заблуждался, какъ многіе изувѣры, терпѣвшіе мученическую смерть за самыя безумныя заблужденія. Но если за идею пошелъ на смерть человѣкъ, встрѣтившійся съ нею случайно, понявшій ее послѣ различныхъ нелѣпыхъ попытокъ самыхъ странныхъ ея приложеній, если онъ, когда пришлось

за нее пострадать, не могъ найти въ себѣ столько твердости, сколько находятъ въ себѣ даже чисто политическіе дѣятели, если онъ изъ страха смерти предъ своими учениками явно отрекается отъ той заповѣди, въ которой полагалъ всю сущность своего ученія — чтобы не противиться зломъ противъ зла, если только случайное упоминаніе о ножахъ заставило его одуматься и искать подкрѣпленія: то скажите, много ли нравственной силы можетъ внушить намъ примѣръ такого человѣка? Вмѣсто бодрости при испытаніяхъ не заставитъ ли онъ думать такъ: если лучшій изъ людей Іисусъ, котораго столько сотъ милліоновъ людей отъ начала вѣка считаютъ Сыномъ Божіимъ, если и Онъ-то совершенно потерялъ присутствіе духа и отрекся было отъ первѣйшей заповѣди Своего ученія, то мнѣ ли бороться съ искушеніями плоти, жертвовать ради пяти заповѣдей своею жизнью, своимъ покоемъ, своими наслажденіями? Видно не много силы имѣетъ ученіе новаго евангелія, если лучшій изъ людей не рѣшался за него умереть, когда многіе готовы умирать безъ страха даже за любыя политическія химеры, за безумныя бредни фантазіи. Если такъ мало могло воодушевить новое евангеліе своего основателя, то дастъ ли воспоминаніе о немъ бодрости для подвига? Дало ли оно ее кому-либо на самомъ дѣлѣ? Нѣтъ, въ новомъ евангеліи хотя Іисусъ и обѣщаетъ ученикамъ Своимъ, что духъ Его ученія послѣ Его смерти вселится въ нихъ, но оказалось, что они проповѣдали не Его ученіе, а какое-то другое: учили о Его Божествѣ, о Его воскресеніи изъ мертвыхъ,—на чемъ основывали всю свою проповѣдь, — учили о паденіи Адама, объ искупленіи всѣхъ страданіями Христовыми, учили о церкви, о благодати и таинствахъ, объ іерархіи. Поэтому авторъ передѣланнаго евангелія отвергаетъ и Дѣянія и Посланія Апостоловъ и представляетъ дѣло такъ, что ученіе Христово 18 вѣковъ оставалось совершенно искаженнымъ и только теперь возстановляется въ первоначальной чистотѣ.

Итакъ, если Іисусъ Христосъ и самъ не былъ достаточно сильно убѣжденъ въ Своемъ ученіи, и апостоловъ не умѣлъ

научить ему, то неужели Его личность можетъ имѣть вдохновляющее значеніе для теперешнихъ людей, неужели можно назвать Его именемъ, именемъ христіанства, исполненіе заповѣдей новаго евангелія?

Обратимся къ разсмотрѣнію того значенія, которое имѣетъ нравственный образъ нашего Господа по православному ученію. Предвѣчное Слово Божіе, единородный Сынъ Отца въ предвѣчномъ совѣтѣ благоволилъ искупить отъ грѣха родъ человѣческій; когда дѣйствительно люди отступили отъ Бога и, предаваясь неистовству страстей, истребляли другъ друга; когда надъ цѣлымъ міромъ тяготѣло зло и заблужденіе, а всѣ высшія стремленія человѣческія оказывались безсильными: еще тогда въ избранномъ народѣ изъ поколѣнія въ поколѣніе передавалось утѣшеніе о томъ, что придетъ Нѣкто, Кто одолѣетъ тяготѣющій надъ міромъ грѣхъ и *осмыслитъ Собою безсильную пока борьбу людей со зломъ*. Это чаяніе высшаго Праведника давало твердость въ скорбяхъ патріархамъ и царямъ іудейскимъ и исполняло ихъ вѣрой, что надъ всею этой мірской грязью, надъ постояннымъ видимымъ торжествомъ неправды и посмѣянія добра, возвышается нѣкій *высшій смыслъ*, управляющій событіями жизни человѣческой, нѣкая Божественная личная Премудрость благословляетъ угнетеннаго праведнаго страдальца и поддерживаетъ ослабѣвающихъ. Эта совѣчная Отцу небесному Премудрость придетъ нѣкогда на землю и соберетъ во едино весь міръ не мечемъ, но проповѣдью. Ея пришествіе не будетъ мгновеннымъ, чуждымъ всему доброму, что было раньше: нѣтъ, ни одно доброе дѣло на землѣ не обходилось безъ нея, но всѣ ею соединялись во едино и соблюдаются ко дню воздаянія. Вотъ что говорится о ней въ Ветхомъ Завѣтѣ: „*она между народами, смѣшанными во единомысліи зла, нашла праведника и соблюла его неукоризненнымъ предъ Богомъ, и сохранила мужественнымъ въ жалости къ сыну. Она во время погибели нечестивыхъ спасла праведнаго, который избѣжалъ огня, нисшедшаго на пять городовъ... Праведнаго, бѣжавшаго отъ братняго гнѣва,*

она поставляла на праведные пути, показала ему царствіе Божіе, и даровала ему познаніе святыхъ, и помогала ему въ огорченіяхъ, и обильно наградила труды, дабы онъ зналъ, что благочестіе всего сильнѣе. Она не оставила проданнаго праведника, но спасла его отъ грѣха; она нисходила съ нимъ въ ровъ и не оставляла его въ узахъ, и даровала ему вѣчную славу. Она освободила святой народъ и непорочное сѣмя отъ народа, угнетавшаго его. Вошла въ душу служителя Божія и противостала страшнымъ царямъ чудесами и знаменіями Она воздала награду святымъ за трудъ и вела ихъ дивнымъ путемъ: и днемъ была имъ покровомъ, а ночью звѣзднымъ свѣтомъ. Она провела ихъ чрезъ Чермное море и провела сквозь большую воду" и т. д. (Прем. Солом. X). Итакъ, еще задолго до пришествія своего, по ученію Православія, Господь проявлялся въ добродѣтели человѣческой и вся *она сводилась ко Христу, осмысливалась Имъ.* Эта-то вѣра въ торжество добра въ лицѣ праведника, въ которомъ воплотилась руководящая міромъ Премудрость, это-то чаяніе Христа, по Апостолу, и укрѣпляло праведниковъ Ветхаго Завѣта. „*Всѣ они* (Евр. XI) *издали видѣли обѣтованія и радовались, и говорили о себѣ, что они странники и пришелицы на землѣ; ибо тѣ, которые такъ говорятъ, показываютъ, что они ищутъ отечества... Они стремились къ лучшему, т. е. небесному... Вѣрою Моисей, пришедши въ возрастъ, отказался называться сыномъ дочери фараоновой, и лучше захотѣлъ страдать съ народомъ Божіимъ, нежели имѣть временное грѣховное наслажденіе, и поношеніе Христово почелъ большимъ для себя богатствомъ, нежели египетскія сокровища... И что еще скажу? Не достанетъ мнѣ время повѣствовать о Гедеонѣ, о Варакѣ, о Сампсонѣ, о Іевфаѣ, о Давидѣ, о Самуилѣ и другихъ пророкахъ, которые вѣрою побѣждали царства, творили правду... Иные испытали поруганія и побои, а также и узы, и темницу; были побиваемы каменіями, перепиливаемы, подвергаемы пыткѣ; умирали отъ меча; скитались въ милотяхъ и козьихъ кожахъ, терпя недостатки, скорби, озлобленія. Тѣ, которыхъ былъ не-*

достоинъ весь міръ, скитались по пустынямъ и горамъ, по пещерамъ и ущельямъ земли". Какъ „*начальникъ и совершитель ихъ вѣры*" и является, по слову Апостола, Іисусъ, „*Который вмѣсто предлежавшія Ему радости претерпѣлъ крестъ, пренебрегши посрамленіе, и возсѣлъ одесную престола Божія*". Если теперь Апостолъ прибавляетъ: „*помыслите о претерпѣвшемъ надъ Собою такое поруганіе отъ грѣшниковъ, чтобы вамъ не изнемочь и не ослабѣть душами вашими*", то понятно, какое дѣйственное значеніе можетъ имѣть это напоминаніе, когда, т. е., подвигъ Христовъ, является не просто примѣромъ геройства послѣ колебаній, не просто образцомъ извѣстной добродѣтели, но дѣйствительнымъ закономъ или идеаломъ всей исторіи человѣчества, когда онъ есть подвигъ не сомнительнаго филантропа, но вѣчнаго личнаго Разума, Сына Божія, чрезъ Котораго управлялась отъ вѣка жизнь и сохранялось все доброе. Въ Его подвигѣ, такимъ образомъ, увѣнчиваются всѣ праведные страдальцы, ибо тогда было показано, что эти-то страданія за правду, эта борьба не есть случайность на землѣ, но что въ этомъ, въ добродѣтели, заключается смыслъ всего мірового разума, что этотъ подвигъ принимаетъ на себя самъ Богъ, сходящій на землю. Нѣтъ мѣста для колебаній въ жизни, нѣтъ искушеній сомнѣваться въ законности и важности добродѣтели, когда ради нея приходится страдать: на то и Богъ явился среди людей, не для того, чтобы захватывать могущество и власть, но чтобы бороться съ искушеніями діавола, чтобы страдать за добро, за истину!

Но такъ какъ въ этомъ добрѣ и истинѣ заключается самая жизнь, въ ней заключается она, а не въ богатствѣ или здоровьѣ, то, по слову Писанія, смерть не могла держать въ своихъ нѣдрахъ воплощеннаго Блага, и Оно воскресло въ третій день. Итакъ, ученіе о Божествѣ Страдальца Христа не отдаляетъ отъ насъ Его подвига, но приближаетъ, ибо возводитъ этотъ подвигъ до степени высшей, вѣчной всемірной правды. Ученіе о воскресеніи, вовсе отвергаемое новымъ

ученіемъ, говоритъ о томъ, что добро и правда не могутъ подавляться физическою смертью, но господствуютъ надъ нею. Вотъ почему писалъ Апостолъ: *„если Христосъ не воскресъ, то суетна наша вѣра, если Христосъ не воскресъ, то вы еще во грѣхахъ. И если мы въ этой только жизни надѣемся на Христа, то мы несчастнѣе всѣхъ человѣковъ“* (1 Кор., 15.) Дѣйствительно, чтобы вѣрить въ подвигъ Христа, какъ въ высшую правду, мало будетъ признать правоту Его ученія, ибо природа наша всегда готова омрачиться страстями и усомниться въ величіи и законности самаго добра. Но если мы будемъ знать, что оно принято было въ жизненный подвигъ не человѣкомъ, а Сыномъ Божіимъ, если будемъ вѣрить, что вѣчный и самодовлѣющій Богъ ради той же любви, которой научаетъ насъ, и Самъ сошелъ на землю и жилъ съ нами, принявъ наши немощи, если Онъ за этотъ законъ добра и смерть принялъ отъ тѣхъ, кого Самъ создалъ изъ пыли земной, если и въ уничиженіи Его добро не только не потемнилось въ Своемъ достоинствѣ, но прославилось, такъ что не злые только люди, но даже самые законы природы оказались безсильными воспрепятствовать жизни Его: то какъ ничтожны, и случайны, и низменны должны казаться намъ, православнымъ, всѣ искушенія плоти и міра! Съ какою радостною готовностью можемъ мы идти на смерть по увѣренности, что подобный Христу въ смерти и въ воскресеніи подобенъ будетъ! Съ какою радостью, съ какимъ нравственнымъ одушевленіемъ поэтому и теперь должны мы воспоминать воскресеніе Христово изъ мертвыхъ! Понятно, почему праздникъ Пасхи такъ умягчаетъ сердца человѣческія, такъ просвѣтляетъ даже и злыхъ-то людей любовью и всепрощеніемъ. И это знаетъ авторъ передѣланнаго евангелія и описываетъ его въ разсказѣ „Свѣчка“, гдѣ праздникъ воскресенія Христова научаетъ человѣка прощать и терпѣть обиду, утѣшая свое сердце пасхальными пѣснопѣніями. *„Воскресенія день и просвѣтимся торжествомъ и другъ друга обымемъ, рцемъ братіе и ненавидящимъ насъ простимъ вся воскресеніемъ!“* поетъ церковь

и разъясняетъ то великое нравственное значеніе, какое имѣетъ догматъ воскресенія Христова для людей, и какого безъ нужды лишаются послѣдователи новаго ученія единственно по неправильному пониманію Православія.

Но если подвигъ добродѣтельной жизни Христа, какъ Сына Божія, превышаетъ его подвигъ, еслибы Онъ былъ только человѣкомъ, превышаетъ потому, что является подвигомъ добровольнымъ; то это превосходство выяснится для насъ съ еще сильнѣйшею убѣдительностью, если мы примемъ во вниманіе, что, по православному пониманію, дѣло Христово далеко не ограничивается тѣмъ, что Онъ далъ намъ примѣръ добродѣтельной жизни *Онъ исповѣдуется церковью, какъ Искупитель.* Говорятъ, что высшая любовь заключается въ самоотверженіи, въ принятіи на себя нуждъ другого. Мы съ уваженіемъ относимся къ человѣку, принимающему на себя или матеріальную нужду ближняго или его нравственное горе, участвующему душою въ его успѣхахъ или неудачахъ. Но это еще не высшая степень любви Если мы помогаемъ бѣдному или утѣшаемъ печальнаго, то все-таки въ нашемъ къ нему участіи побужденіемъ служатъ какія-либо его достоинства. Но бываетъ, что человѣкъ падаетъ въ нравственномъ отношеніи такъ низко, что всѣ отъ него отворачиваются. И тутъ-то остается при немъ одна любовь, любовь матери. И чѣмъ ниже падаетъ человѣкъ, тѣмъ нѣжнѣе любитъ его мать, принимая въ свою душу всѣ его грѣхи и мучась ими день и ночь. Эту-то высшую степень любви къ грѣшному роду человѣческому возымѣлъ Сынъ Божій; *Онъ принялъ въ Свою безгрѣшную душу всѣ беззаконія, всѣ проклятія, которыя покрывали землю отъ грѣха Адама,* отъ убійства Каина, до грѣха Его собственныхъ убійцъ до всякаго прегрѣшенія подъ солнцемъ; принялъ всѣ наши отступленія отъ добра къ Своему чистому сердцу еще крѣпче, чѣмъ мать грѣхи своего сына, и *этимъ-то страданіемъ о грѣхахъ нашихъ,* этою-то пролитою за насъ кровью *омылъ наши беззаконія.* Вотъ какова Христова любовь по ученію Православія. Она еще не уничтожила

нашей грѣховности, не сдѣлала для насъ излишнимъ стремленіе къ добродѣтели, въ чемъ обвиняетъ православную вѣру передѣланное евангеліе, но *въ томъ смыслѣ искупилъ грѣхи наши Господь, что благодаря Его крестному подвигу намъ дарована возможность чрезъ* духовное съ Нимъ *единеніе уничтожить содѣянные нами грѣхи,* избавиться отъ нихъ, какъ бы отъ небывшихъ, и приближаться къ Богу „добродѣтелію и покаяніемъ". Итакъ, кромѣ того, что искупительный подвигъ возвышаетъ безмѣрно любовь Христову, по представленію Православія, надъ Его любовью, по новому ученію, догматъ этотъ имѣетъ для нравственной жизни еще то великое преимущество, что убѣждаетъ всякаго человѣка, борющагося со зломъ, видящаго какъ это зло господствуетъ и въ жизни общественной, и въ его собственной душѣ, убѣждаетъ его въ томъ, что все-таки это видимое торжество зла есть призрачное, что оно побѣждено крестомъ Христовымъ, а „князь міра сего осужденъ есть". Нагляднымъ разъясненіемъ этой мысли служитъ разнородное отношеніе къ міровому и внутреннему злу со стороны людей вѣрующихъ и невѣрующихъ въ Искупителя. Смотрите на человѣка, не знающаго Его: какъ онъ злостно мучится зломъ и въ себѣ, и въ другихъ; смотрите на всѣхъ этихъ Евгеніевъ Онѣгиныхъ, Героевъ нашего времени, Рудиныхъ, Райскихъ, Раскольниковыхъ: они ненавидятъ зло, но не приходятъ къ добру, кончаютъ отчаяніемъ и самоубійствомъ; они предвкушаютъ то состояніе, которое, по ученію церкви, ожидаетъ въ аду грѣшниковъ: мучиться зломъ и не имѣть возможности преобороть его, ибо оно-то и представляется для нихъ основой міра. И что же? Совершенно подобное отчаянное настроеніе обнаруживаетъ и авторъ новаго евангелія въ извѣстномъ письмѣ къ Гильдебранту. Не такъ вѣрующій народъ: „хоть грѣшникъ я—говоритъ онъ—но Божій"; количество зла печалитъ его, но не лишаетъ надежды, ибо добра, онъ знаетъ, еще больше, и съ вѣрою взываетъ не отъ своего лица только, но отъ лица всего міра: *„въ безднѣ грѣховной валяяся, неизслѣдимую милосердія Твоего призываю бездну!"*

IV. Духъ-Освятитель.

Новое евангеліе отрицаетъ и личность Утѣшителя—Духа Святого, и благодать. Оно утверждаетъ, что христіанство выдумало ученіе объ Освятителѣ—Духѣ Святомъ для того же, что и ученіе объ Искупителѣ, т. е. для избавленія людей отъ обязанности исполненія заповѣдей по той мысли, что благодать-де сама все сдѣлаетъ за тебя.—Кто развивалъ ученіе о благодати? Апостолъ Павелъ, постоянно боровшійся противъ зла и ставившій любовь выше вѣры и надежды; бл. Августинъ, всю почти жизнь сражавшійся съ искушеніями грѣховъ и вышедшій славнымъ побѣдителемъ. И еслибъ эти люди, дѣйствительно, даже самовольно изобрѣли какое-либо ученіе, то отнюдь не такое, что могло бы потворствовать злу. Но мы не будемъ изслѣдовать, насколько незаконно отношеніе передѣланнаго евангелія къ словамъ Іисуса Христа о благодати, а посмотримъ, какое значеніе для добродѣтельной жизни имѣетъ ученіе о Духѣ—Святомъ Утѣшителѣ и Его благодатныхъ дарахъ.

Припомнимъ снова, что нравственная жизнь людей не есть моментальное воплощеніе совершенства, но самовоспитаніе, постепенное приближеніе каждаго къ совершенству. Представьте себѣ ребенка, начинающаго ходить. Ребенка зоветъ къ себѣ мать, онъ встаетъ съ пола на свои слабыя ножки; страхъ упасть и разбиться его охватываетъ еще раньше, чѣмъ онъ выпрямится; онъ отъ одного сомнѣнія готовъ упасть, но видитъ, что мать идетъ къ нему на встрѣчу, протягивая руки, и онъ, надѣясь на ея поддержку, съ радостью устремляется впередъ.

Взгляните теперь на жизнь. Вотъ я и вѣрую въ ея суетность, вѣрую въ Бога, и въ Искупителя, примирившаго меня съ Богомъ, вѣрую въ вѣчную жизнь. Но до Бога высоко, до Христа далеко—19 вѣковъ; пусть тверда моя вѣра, но вѣдь эта грязная, грѣховная жизнь еще настойчивѣе заявляетъ о своей дѣйствительности, насмѣшки и презрѣніе подавляютъ

мое настроеніе, страсти плоти и себялюбивая гордость меня душитъ, колеблется даже моя вѣра; но я слышу голосъ „*вотъ Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка. Аминь*“ (Мѳ. XXVIII, 20). Я открываю наше Евангеліе и нахожу указаніе о томъ, что люди ничего не потеряли при удаленіи Іисуса Христа отъ земли на небо, ибо Онъ, удалившись отъ насъ плотью, не оставилъ насъ, но ниспослалъ намъ Св. Духа, Который, какъ всегдашній любвеобильный воспитатель, назираетъ надъ жизнью сердецъ человѣческихъ и тамъ, гдѣ высшія стремленія ихъ однако недостаточно сильны, чтобы удержать ихъ на высотѣ добродѣтели, Самъ, будучи сокровищемъ блага и Подателемъ духовной жизни, восполняетъ недостатки и даетъ силу слабымъ. И вотъ, изъ разсѣянія суетной жизни, возвращаясь къ доброму какому-либо начинанію, я съ вѣрою взываю: „*Царю небесный, Утѣшителю, Душе истинный, приди и вселися въ ны, и очисти ны отъ всякія скверны*“. Итакъ, не замѣненіе добродѣтели обрядами представляетъ собою догматъ о Св. Духѣ и Его благодати, но непосредственное требованіе нашего стремленія къ совершенству. Если Творецъ міра благоволилъ не покинуть міръ сей на собственный его произволъ, но остался и его Промыслителемъ, то и Возстановитель міра между Богомъ и людьми, Устроитель міра христіанскаго не оставилъ его безъ помощи, но послалъ ему Освятителя Св. Духа.

Но неправда ли, что при такомъ тѣсномъ соединеніи съ Господомъ, нашимъ Творцемъ, Искупителемъ и Освятителемъ, Который, по слову псалмопѣвца (CXXXVIII, 5), какъ бы „*сзади и спереди объемлетъ меня и полагаетъ на меня руку Свою*“, я совсѣмъ могу погрузиться въ одно только созерцаніе Бога и забыть ближнихъ своихъ, весь тотъ міръ, въ которомъ я живу, и презирая нужды моихъ братій, размышлять только объ истинахъ Существа Божія и о Его ко мнѣ милосердіи? Нѣтъ ли теперь опасности, что люди совершенно отвергнутся другъ отъ друга, праведные отъ грѣшныхъ, и забывъ послѣднихъ, останутся пребывать въ самодовольномъ

созерцаніи? Премудрость Божія предохранила людей и отъ подобнаго опаснаго искушенія. Она обѣщала даровать Св. Духа съ Его благодатными дарами не отдѣльному человѣку, не личному его настроенію, но подъ условіемъ его полнаго и внутреннѣйшаго общенія со всѣми, а особенно со стремящимися ко благу, ко Христу.

Люди склонны прятать все лучшее въ себѣ, а къ ближнимъ относиться съ холодно-формальной стороны; особенно, если у человѣка существуетъ опредѣленный внутренній центръ, который наполняетъ смысломъ всю его жизнь, то подобный человѣкъ какъ бы совершенно не нуждается въ сердечномъ отношеніи къ ближнимъ. И вотъ, чтобы великое ученіе Христово не увлекло насъ въ область созерцанія до полнаго забвенія ближнихъ, для этого Господь, раскрывая намъ сокровищницу Своихъ благодатныхъ даровъ, соединяясь съ нами даже Своимъ пречистымъ Тѣломъ и Кровью, прибавляетъ: но все это я дамъ тебѣ не отдѣльно, а всѣмъ братіямъ твоимъ вмѣстѣ, будь съ ними едино, люби ихъ и имѣй съ ними общеніе при молитвѣ и при изученіи Моего закона, и на сколько ты будешь отрѣшаться отъ себялюбія и любить другихъ, на столько приблизишься ко Мнѣ Святые отцы представляли эту связь любви къ ближнимъ съ любовію къ Богу на подобіе круга. Центръ круга—Богъ, а люди стоятъ на концахъ его и идутъ къ центру, и на сколько они приближаются къ центру, на столько приближаются другъ къ другу. Какъ въ этомъ подобіи Господь въ срединѣ круга, такъ и на самомъ дѣлѣ Онъ—среди Церкви, внѣ ея нѣтъ приближенія къ Богу, не любя ближнихъ, по слову Апостола, нельзя любить и Бога. Эта-то любовь составляетъ ту заповѣдь, по слову Христову, исполненіе которой производитъ то, что отдѣльные люди соединяются другъ съ другомъ и со Христомъ, какъ вѣтвь на лозѣ виноградной, и живутъ чистымъ сокомъ, исходящимъ изъ ствола, чистымъ, истиннымъ ученіемъ. Та же вѣтвь, которая отпадаетъ отъ другихъ, высыхаетъ, ибо не можетъ уже болѣе никакимъ образомъ присоединиться къ

ствoлу—къ Христу; Его нѣтъ для отдѣльныхъ себялюбивыхъ людей. Онъ раскрывается только всѣмъ вмѣстѣ въ Церкви. Церковь есть общеніе любви людей другъ къ другу и ко Христу; любовь эта творитъ единство, а оскудѣвающіе въ любви при покаяніи восполняются благодатію Св. Духа, даруемаго чрезъ Церковь въ таинствахъ. Впрочемъ прежде, нежели мы перейдемъ къ ученію о таинствахъ и обрядахъ, посмотримъ, чѣмъ замѣняется въ передѣланномъ евангеліи ученіе о Церкви. Церковь отвергается имъ, она признается за понятіе противорелигіозное и безнравственное, а тѣ изреченія Іисуса Христа, которыя мы относимъ къ Церкви, разъясняются въ иномъ смыслѣ. Ученіе Его о лозѣ и вѣтвяхъ толкуется въ томъ значеніи, что жизнь и духъ всѣхъ людей есть единый; люди не имѣютъ самостоятельной, личной и свободной жизни, но всѣ суть проявленія, или вѣточки одной жизни, одного дерева. Потому они и должны любить другъ друга, что они всѣ суть одно и то же, во всѣхъ нихъ живетъ Богъ, Онъ же и Сынъ человѣческій, т. е. одинъ и тотъ же духъ. Бога нѣтъ внѣ людей, Онъ—въ людяхъ; люди—это тотъ же Сынъ человѣческій, Богъ, а каждый человѣкъ—лишь моментъ его жизни; человѣкъ есть отдѣльная личность, пока живетъ, а когда умретъ и уничтожится, то присущія ему частички Божества разойдутся по другимъ людямъ. Итакъ, отдѣльныхъ свободныхъ личностей нѣтъ, а есть одно и то же Божество; поэтому, любя другихъ, человѣкъ собственно любитъ самого себя, и поэтому самая сущность вещей требуетъ, чтобы онъ любилъ своихъ ближнихъ. Итакъ, люди и Церковь едино не потому, что Христова истина, Христовъ крестъ и Христова любовь создали это единство, а потому, что отдѣльныхъ людей и нѣтъ; они едино не настолько, насколько во имя свободной любви отказываются отъ себялюбія и соединяются съ Церковью, а настолько, насколько вовсе лишены Творцемъ всякой самостоятельности.

Теперь судите, какое единство, православное, или это новое, возвышеннѣе и святѣе? Свободное, или необходимое?

Если я люблю ближняго, потому что онъ—тотъ же я, то свята ли моя любовь? Стоитъ ли ради такой себялюбивой любви бороться? Можно ли ею-то воодушевляться? Богъ устроилъ такъ человѣческую природу, что умъ нашъ не можетъ принять и одобрить любви несвободной, любви, исходящей не изъ личнаго самоотверженія, но изъ необходимости, не можетъ одобрить любви къ самому себѣ. Вотъ почему мы хотя одобряемъ любовь семейную, но всегда съ большимъ уваженіемъ относимся къ любви между чужими, потому что здѣсь больше свободы, меньше природы. Поэтому единство людей, которое основано на любви личной, свободной, на свободномъ самоотверженномъ подвигѣ Христа, на свободной любви къ Нему и другъ къ другу людей, на свободномъ и личномъ утвержденіи и скрѣпленіи этой любви благодатью Св. Духа, такое единство, такая Церковь, гдѣ свободно соединяются Богъ и люди, живые и умершіе, духи безплотные и бренные человѣки, высокіе праведники и кающіеся грѣшники, и всѣ устремляются единодушно въ приближеніи къ Богу—это есть истинная Церковь, вѣнецъ всѣхъ истинъ христіанства.

Итакъ, въ Церкви каждый совершаетъ свое спасеніе не отъ своего лица, но поднимаетъ въ душѣ своей къ Богу и всѣхъ братій своихъ. Для того же, чтобы всегда и во всемъ помнить свое самоотреченіе, свою связь съ Церковью, существуютъ *многочисленные обряды* и установленія, которые однако, по общему ученію всѣхъ отцевъ церкви, *не сами по себѣ имѣютъ значеніе заслуги*, а *лишь какъ выраженіе или средство для любви и молитвы* Поэтому напрасно обвиняетъ насъ новое ученіе въ томъ, что мы любовь замѣняемъ таинствами и обрядами. Не всѣмъ ли извѣстно, что недостойно исполненное установленіе не только не считается средствомъ угодить Богу, но прогнѣвляетъ Его: *„ядый бо и піяй—причастіе—недостойно, въ судъ себѣ ястъ и піетъ, и повиненъ бываетъ тѣлу и крови Христовой“*? Таинства и обряды не вытѣсняютъ любовь, но ее-то и выражаютъ, почему и молится

священникъ по освященіи даровъ: „*насъ же всѣхъ отъ единаго хлѣба и чаши причащающихся соедини другъ другу*“, и еще „*Твой мнръ, Твою любовь даруй намъ*“.

Человѣчество—это словесное стадо, принадлежащее пастырю—Христу; однѣ овцы слушаются Его, и Онъ водитъ воспитываетъ ихъ къ добру, а другихъ еще только старается привести въ „*духовный Свой дворъ*“. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ всѣ ищущіе добра потенціально, т. е. въ возможности, принадлежатъ къ Церкви, и всѣхъ ихъ Христу „*подобаетъ привести и гласъ Его услышатъ и будетъ едино стадо и единъ Пастырь*“. Вѣрныя овцы слушаютъ Его гласа и идутъ за Нимъ, но нерѣдко и заблуждаются отъ праваго пути, а потому нуждаются въ воспитательномъ вниманіи, чтобы не разсѣяться на распутіяхъ жизни. Такъ какъ голое ученіе, состоящее изъ однихъ словъ, не можетъ всецѣло наполнить души обыкновеннаго, еще совершенствующагося человѣка, то Господь благоволилъ, чтобы главнѣйшіе моменты развитія нашей нравственной воли были выражаемы въ извѣстныхъ священныхъ дѣйствіяхъ такъ, чтобы содѣйствующая нашему духовному росту сила Божія преподавалась бы въ извѣстномъ чувственномъ языкѣ, хотя непремѣнно подъ условіемъ и должнаго настроенія, ибо иначе она служитъ не во спасеніе, но въ погибель. Это—таинства, а обряды суть лишь молитвенныя обнаруженія любви къ Богу и любви другъ къ другу, т. е. Церкви. Но не была ли бы религія возвышеннѣе, еслибъ и любовь взаимная и благодать были бы отрѣшены отъ внѣшнихъ знаковъ? Посмотримъ, возможна ли передача мысли безъ наглядности. То же новое евангеліе вѣдь не выбрасываетъ ни притчъ, ни сравненій. Почему, вмѣсто притчи о блудномъ сынѣ, не сказать просто: покаяніе приближаетъ человѣка къ Богу? Почему и авторъ новаго евангелія всего убѣдительнѣе является тогда, когда проповѣдуетъ свои идеи въ формѣ разсказовъ? Почему, наконецъ, и Господь Іисусъ Христосъ дозволилъ помазать Себя миромъ, готовясь умереть, почему говорилъ, что Ему надлежитъ пребывать въ домѣ Отца

Своего, т. е. въ храмѣ? Почему Самъ умывалъ ноги ученикамъ, сотворилъ причастную вечерю? Почему передѣланное евангеліе, такъ жестоко осуждая обряды отъ лица Іисуса, однако не выбросило и этихъ событій Его жизни? А потому, что истина можетъ выражаться съ одинаковымъ успѣхомъ и чрезъ логическія разсужденія, и чрезъ образные разсказы, и чрезъ картины, и чрезъ музыкальныя мелодіи, и чрезъ пластическія движенія. И только наша, воспитанная европейской схоластикой, односторонняя сухость является причиной отчужденія отъ обрядовъ, а того больше, отдаленность нашего сердца отъ тѣхъ евангельскихъ идей, которыя въ нихъ выражаются. Но за что же новое евангеліе такъ вооружается противъ Церкви? Оно ее обвиняетъ во всякомъ злѣ: въ насиліи, въ одобреніи убійствъ, въ проклятіи еретиковъ, въ присвоеніи непогрѣшимости людямъ, въ уравненіи съ ученіемъ Христовымъ массы разныхъ катехизисовъ и исповѣданій и постановленій, во всемъ томъ, въ чемъ Господь обвинялъ фарисеевъ.

Въ томъ главное недоразумѣніе и причина печальныхъ заблужденій новаго евангелія, что оно, очевидно, никогда не понимало словъ: вѣрую во единую церковь. Сказано вѣрую, а не признаю, вѣруютъ въ нѣчто невидимое, по слову Апостола (Евр. XI, 1); а потому и та Церковь, которая есть единая, святая, соборная и апостольская, не есть то, что мы прямо видимъ: единство, святость и апостольство принадлежитъ не администраціи церковной, не указамъ, исходящимъ отъ ея властей, а чему-то такому, во что надо *вѣровать*, чего нельзя видѣть. А съ видимымъ опредѣленіемъ Церковь выражалась во всей полнотѣ только семь разъ, въ постановленіяхъ семи вселенскихъ соборовъ, и въ нихъ нѣтъ ровно ничего такого, за что обвиняетъ ее новое евангеліе. Правда, есть еще книги; а именно богослужебныя и нѣкоторыя отеческія, которыя, хотя не были всею Церковью одобрены, но содержатся всѣми ея сынами, но и въ этихъ книгахъ нѣтъ ничего, прогнѣвляющаго автора новаго евангелія.

Но что же Церковь? Гдѣ же она по вашему ученію? спросятъ насъ. Она—въ православномъ обществѣ, но не все, что

въ этомъ обществѣ дѣлается, дѣлается въ Церкви. Общество это имѣетъ много разныхъ сторонъ жизни: государственной, литературной, промышленной, художественной и проч.; но кромѣ того оно еще имѣетъ жизнь любви и вѣры, и вотъ насколько члены этого-то общества входятъ духовно въ этотъ міръ любви и вѣры, настолько они входятъ въ Церковь. Поэтому отдѣльно никто не можетъ быть названъ въ полномъ смыслѣ православнымъ, а лишь принадлежащимъ къ православной Церкви. Существуетъ, положимъ, благотворительное общество, члены его занимаются помощью бѣднымъ; но если они помимо этого обираютъ другихъ, каждый отдѣльно, или группами, если они бываютъ въ своей частной жизни жестоки, да и въ собраніяхъ общества перекоряются другъ съ другомъ, то осудимъ ли мы самую благотворительность? Нѣтъ, мы скажемъ только, что члены общества лишь одной стороной своей души входятъ въ это общество, а не предаются ему всецѣло, что они недостойные носители святой идеи,— а ее мы не унизимъ. Такъ и Церковь. Если члены ея много грѣшатъ, то показываютъ тѣмъ, что они лишь одной стороной своего существа принадлежатъ ей, что та богочеловѣческая жизнь, чуждая всякой нечистоты, „не имуща скверны, или порока“, не всецѣло еще проникла въ жизнь этихъ людей, но охватываетъ ихъ только отчасти. Чѣмъ больше они грѣшатъ, тѣмъ болѣе сторонъ ихъ жизни выходятъ внѣ Церкви, а Церковь, уменьшаясь, такимъ образомъ, въ количествѣ членовъ, всетаки нисколько не теряетъ святости. *Вѣрить въ святость Церкви, значитъ вѣрить въ Св. Духа, живущаго между людьми* по священному обѣтованію. Въ томъ и заключается величіе христіанства, чтобы не только вѣрить въ силу добра съ той стороны, что въ основаніи самоистребляющейся жизни міра лежитъ божественная мысль и любовь, что Господь все сотворилъ добрымъ, но и съ той стороны, что въ этомъ царствѣ всякаго зла, лжи, ненависти и себялюбія, которыя господствуютъ надъ людьми, есть дѣйствующая десница Божія, что тѣ крупицы добра, любви и вѣры, которыя существуютъ

здѣсь въ грѣшной жизни, не только не исчезаютъ даромъ, какъ болотные огоньки, но всѣ объединяются Св. Духомъ, всѣ возводятся ко Христу, что этимъ просвѣчивающимъ искрамъ добра раскрывается и истина ученія евангельскаго, и единство съ Богомъ. Легко вѣровать Богу въ небѣ или въ величественныхъ стихіяхъ природы, но поклоняться Ему распятому, и живущему между грѣшными людьми, борющемуся со зломъ здѣсь, между нами, вѣровать въ Его присутствіе въ жизни—вотъ что значитъ вѣровать не въ фантазіи, но по настоящему, вотъ что значитъ вѣровать въ Церковь.

V. Заповѣди Господни.

Разбирая нравственное ученіе книги „Ma réligion“ (Моя вѣра), русскіе писатели, основываясь на томъ, что въ ней сущность христіанской добродѣтели полагается въ пяти заповѣдяхъ: не ссориться, не развратничать, не божиться, не судиться и не дѣлать различія между отечествомъ и его врагами,—на эти-то пять заповѣдей и направляли свою критику и старались то показать необходимость противленія злу, то оправдать присягу, суды и войну. Съ этой цѣлью они обращались и къ философіи, и къ логикѣ, и къ условіямъ жизни, и къ точному возстановленію и разъясненію словъ Христа Спасителя относительно перечисленныхъ предметовъ Между тѣмъ авторъ и его послѣдователи полагаются вовсе не на доводы науки въ своемъ ученіи, а на его якобы нравственную высоту. Не самая ли обычная фраза въ обществѣ: „мы не говоримъ о богословской и философской сторонѣ сочиненій Толстого, но согласитесь же признать ея высокое нравственное ученіе“? Поэтому, пока критика будетъ только разрушать нравственные идеалы Толстого посредствомъ разсудочныхъ данныхъ,—подобная борьба будетъ казаться послѣдователямъ этого ученія борьбою холоднаго скептицизма съ возвышенною истиною. Не разрушать, но противопоставлять высшіе нравственные идеалы Православія—вотъ что должны

дѣлать пастыри церкви по отношенію къ заблудшимъ овцамъ.

Апостолы, проповѣдуя міру божественную истину, смотрѣли, что есть въ людяхъ добраго, возвышеннаго, чтобы къ этой сторонѣ жизни прикрѣпить ученіе благодати. Такъ апостолъ Павелъ является въ Аѳины съ проповѣдью о Невѣдомомъ Богѣ, Которому поклонялись жители, а евреямъ, приверженнымъ къ іерусалимскому храму, пишетъ посланіе о новой нерукотворенной Скиніи, о Первосвященникѣ по чину Мелхиседекову. Разсмотримъ и мы ту сторону новой вѣры, которая составляетъ излюбленнѣйшую матерію для ея послѣдователей, т. е. ученіе о перетолкованныхъ пяти заповѣдяхъ. Но прежде чѣмъ обратиться къ сравнительному разбору пяти заповѣдей, остановимся на общемъ опредѣленіи въ новой вѣрѣ того подвига жизни, приложеніемъ котораго служатъ пять заповѣдей.

Подвигъ этотъ состоитъ въ любви, въ самоотверженіи; здѣсь новая вѣра совпадаетъ съ Православіемъ. Но не совпадаетъ она съ нимъ въ томъ отношеніи, что самый-то процессъ развитія любви она сводитъ не столько къ постепенному усиленію ея въ себѣ, сколько къ борьбѣ съ чувственностью, съ плотью. Вся жизнь опредѣляется по ученію новой вѣры какъ борьба духа съ плотью: „эта борьба между стремленіями къ жизни животной и жизни разумной лежитъ въ душѣ каждаго человѣка и составляетъ сущность жизни каждаго“. Въ этомъ же сочиненіи (гл XI) выясняется, что плотскія стремленія суть себялюбивыя, эгоистическія, а духовное начало не только прирождено Богомъ, но и есть Сынъ человѣческій, самый безличный Богъ, живущій въ людяхъ, поэтому единый во всѣхъ людяхъ, почему послѣдніе и влекутся другъ къ другу духомъ, любятъ другъ друга. „Единство Сына человѣческаго, любовь людей другъ къ другу, говорится тамъ, не есть, какъ мнѣ казалось прежде, цѣль, къ которой должны стремиться люди,—но ихъ естественное (т. е. наличное) блаженное состояніе, въ которомъ живутъ всѣ люди, пока состояніе это не нарушается обманомъ“. При-

знавъ духъ или разумъ за Божество, раздѣленное между людьми. авторъ новой вѣры, естественно, долженъ былъ все духовное признать добрымъ, а все злое—плотскимъ Въ постепенной побѣдѣ духа надъ плотью и заключается. по его ученію, совершенствованіе жизни.

Церковь тоже молится Богу о содѣйствіи намъ въ подвигѣ жизни, *„да плотскія похоти вся поправше, духовное жительство пройдемъ“*; она тоже учитъ о возвышеніи духа надъ плотью, какъ объ одной изъ существеннѣйшихъ цѣлей жизни, и осуждаетъ чувственные грѣхи, какъ-то: объяденіе, блудъ, роскошь, лѣнь и прочіе грѣхи по молитвѣ пр. Ефрема Сирина. Церковь, затѣмъ, не раздѣляетъ ученія любви Христовой отъ разума, называя напротивъ свое богооткровенное ученіе высшею *„Божьею силою и Божьею премудростью* и воспѣвая въ день своего праздника: *„Рождество Твое, Христе Боже нашъ, возсія мірови свѣтъ разума“*. Но она не ограничивается развитіемъ формальнымъ, развитіемъ разумности и духовности, а прежде всего *заботится о томъ, чтобы наша духовность наполнялась извѣстнымъ содержаніемъ, не злымъ, но добрымъ.* По новой вѣрѣ, зла сознательнаго, духовнаго, быть не можетъ, ибо разумъ есть Божество; зло только въ плотскомъ. А Церковь, кромѣ этого зла, кромѣ паденія по образу звѣрину, предостерегаетъ насъ отъ тягчайшаго зла духовнаго, отъ паденій по образу сатанину, отъ гордости, отъ зависти, отъ честолюбія, отъ лжи, отъ ненависти, отъ наслажденія не плотью, но злобой своей при видѣ мученій другихъ Эти чисто духовные грѣхи, которые невозможно свести на чувственность, описаны мастерски отеческими писателями и выяснены въ жизненныхъ картинахъ Достоевскимъ. Если чувственность есть зло, если любовь къ своей плоти мѣшаетъ христіанскому совершенствованію, то еще болѣе противно ему себялюбіе по отношенію къ своему духовному *я,* поставленіе въ немъ цѣли своей жизни. Сочиненіе „Моя вѣра“ не признаетъ возможнымъ соединенія зла съ разумностью, оно отвергаетъ діавола, какъ духа зла, а признаетъ его за простой голосъ плоти. Но развѣ

не сознательно—духовный характеръ имѣла вражда фарисеевъ противъ Спасителя? Развѣ приточный фарисей не жертвовалъ утѣхами плоти ради гордости? Онъ не былъ хищникомъ и прелюбодѣемъ, подавалъ милостыню и постился, а все-таки пребывалъ въ горделивомъ себялюбіи. Авторъ за высшее проявленіе духовнаго начала признаетъ добровольную смерть; но если въ ней заключается высшая побѣда надъ чувственностью, надъ зломъ, то всякаго рода самоубійства, хотя бы по причинѣ неудовлетвореннаго самолюбія, не являются ли высшимъ совершенствомъ? Къ этой именно нелѣпой мысли и приходитъ по словамъ книги—кто бы вы думали?—самъ Іисусъ Христосъ, будто бы желавшій броситься съ кровли храма, чтобы лишить Себя жизни. Онъ воздержался отъ исполненія своего намѣренія, но по какому побужденію?—по весьма туманному расужденію, что воля Отца жизни заключается въ томъ, чтобы люди жили во плоти. Доводъ этотъ едвали основательный: можетъ быть въ томъ и воля Отца жизни, чтобы мы стряхнули съ себя узы плоти и убивали ее; но какъ бы то ни было, разъ признано, что цѣль совершенствованія заключается въ обладаніи духа надъ плотью, а отдаться на смерть есть высшее проявленіе этого обладанія, то и всякое самоубійство остается высшею добродѣтелью. Если, далѣе, развитіе разума, сознательности и духовности, само по себѣ взятое, есть цѣль жизни, то почему авторъ считаетъ лучшими людьми дѣтей? Въ нихъ вѣдь всего менѣе господства надъ потребностями плоти, всего менѣе сознательности. Не болѣе ли послѣдовательнымъ было бы новой вѣрѣ считать всякаго взрослаго лучше младенца, считать развращеннѣйшую женщину лучшею, чѣмъ когда она была невинной дѣвушкой, считать міроваго злодѣя, изощрившагося въ мученіи ближнихъ, лучшимъ, чѣмъ искренняго простосердечнаго юношу, ибо у первыхъ вѣдь болѣе сознательности, болѣе обладанія надъ инстинктами плоти, чѣмъ у послѣднихъ? Церковь уважаетъ духовность и сознательность, и будучи чужда тому, чисто манихейскому раздѣленію добра и зла, какъ духовнаго и

плотскаго, котораго придерживается новая вѣра, Церковь далека и того крайняго взгляда, который считаетъ разсудокъ, разумъ—за начало всякаго зла. Но она учитъ простирать наше самоотверженіе далѣе подавленія чувственныхъ страстей. Указывая людямъ въ примѣрѣ паденія ангеловъ, какъ далеко можетъ простираться зло въ области духа и сознанія, она показываетъ тѣмъ самымъ, какъ много еще остается нравственной борьбы, а слѣдовательно и развитія добра въ себѣ для человѣка, уже побѣдившаго свою чувственность. Женатый трудовой человѣкъ, который не воюетъ, не судится, не божится и не мститъ людямъ за обиды—вотъ высшій идеалъ добродѣтели по морали Толстого, и такой человѣкъ уже достигъ возможнаго совершенства. Въ этомъ смыслѣ авторъ и утверждаетъ, что христіанское ученіе легко выполнить помимо всякой благодати. Но это ли высота христіанской добродѣтели? Это ли тотъ путь постепеннаго богоуподобленія, который такъ высоко ставили не только Отцы Церкви, но и нехристіанскіе мыслители—сравнительно съ добродѣтелью язычниковъ? Да развѣ подобной святости въ фламандскомъ вкусѣ не найдете вы въ какой угодно религіи? Новая вѣра и не будетъ отвергать этого: напротивъ, она прямо утверждаетъ, что смыслъ жизни, по ученію Христову, не различенъ отъ ученія прежнихъ языческихъ мудрецовъ, но только упрощено его примѣненіе къ житейскому быту, будучи выражено въ пяти заповѣдяхъ, тогда какъ въ Ветхомъ завѣтѣ подобныхъ заповѣдей авторъ откуда-то насчитываетъ 613.

Правда, авторъ указываетъ какъ будто и высшій подвигъ жизни—въ вознесеніи Сына человѣческаго, или, что тоже, въ самоотверженномъ проповѣдываніи міру ученія Христова. Но и эта проповѣдь не есть апостольство, которое, какъ и всякая проповѣдь „на словахъ“, прямо осуждается новой вѣрой, гдѣ говорится: „свидѣтельствовать истину человѣкъ можетъ не иначе, какъ дѣломъ; дѣло же его есть отреченіе отъ войны, присяги и судовъ и дѣланіе добра безъ различія земляковъ и чужеземцевъ“.

Понятно, что и тѣ 5 заповѣдей, которыми такъ кичится новая вѣра надъ православною, упрекая послѣднюю въ ихъ сознательномъ искаженіи, что эти 5 заповѣдей при сведеніи всей добродѣтели на побѣду плотскихъ страстей являются гораздо бѣднѣйшими по содержанію и менѣе возвышенными по смыслу, нежели въ ученіи Церкви. Не будемъ разбирать, дѣйствительно ли Іисусъ Христосъ запрещаетъ присягу, суды и войны, а только сравнимъ заповѣди по существу. По ученію новой вѣры, Іисусъ Христосъ заповѣдалъ любовь къ врагамъ отечества; по ученію Православія, Онъ училъ любить враговъ личныхъ, не просто творить имъ добро, но именно душею любить ихъ, какъ Онъ и выясняетъ вслѣдъ за заповѣдью: „*вы слышали, что сказано древнимъ: возлюби ближняго твоего и ненавидь врага твоего; а Я вамъ говорю: любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ, благотворите ненавидящимъ васъ и молитесь за обижающихъ васъ и гонящихъ васъ*“ (Мѳ. V, 43—45).

Много есть на свѣтѣ космополитовъ, но, право, въ нихъ любви меньше, чѣмъ въ патріотахъ, и во всякомъ случаѣ они не возбуждаютъ того восторженнаго благоговѣнія, какое внушаетъ человѣкъ, обнимающій любовью своихъ личныхъ враговъ. Вотъ Апостолъ Стефанъ, побиваемый каменьями, молится за убійцъ; вотъ Апостолъ Павелъ, гонимый жидами, ревнуетъ о ихъ спасеніи; вотъ безчисленный сонмъ угодниковъ Божіихъ, ублажаемыхъ Церковью, воспѣвающею ихъ незлобіе. Но зачѣмъ намъ ходить за примѣрами въ глубь древности? Обратимся къ теперешней житейской наличности, обратимся къ типамъ мірской литературы. Вотъ въ романѣ Достоевскаго Алеша Карамазовъ, безвинно обиженный отцемъ, братьями и чужими. Его православная душа не возбуждается обратной злобой, въ ней нѣтъ мѣста для послѣдней; не взаимную ненависть вызываютъ въ ней оскорбленія и мученія со стороны близкихъ, но лишь сожалѣніе о ихъ грѣховности; а сожалѣніе пробуждаетъ любовь, и чѣмъ болѣе гонятъ и ненавидятъ христіанина, тѣмъ участливѣе и нѣжнѣе онъ любитъ; будучи

въ униженіи отъ усилившихся враговъ, онъ не о себѣ жалѣетъ, но о нихъ, видя ихъ печальное заблужденіе. Вотъ гдѣ вѣнецъ христіанства! Но онъ сбрасывается съ него новой вѣрой. Она, правда, не отрицаетъ его высоты, но отвергаетъ его возможность, называетъ его „гуманнымъ и отвлеченнымъ любомудріемъ". „Любить враговъ?" спрашиваетъ авторъ (VI гл.): „но это невозможно. Это было бы одно изъ тѣхъ прекрасныхъ выраженій, на которое нельзя смотрѣть иначе, какъ на указаніе недостижимаго нравственнаго идеала. Можно не вредить своему врагу, но любить его нельзя. Не могъ Христосъ предписывать невозможнаго". Да, это невозможно для новой вѣры, но возможно для православной; невозможно для первой, ибо не относится къ подавленію плотскихъ страстей, но возможно для второй, научающей бороться со страстями духовными.

Іисусъ Христосъ далъ заповѣдь не гнѣваться. Заповѣдь эта принимается и новою вѣрою, и Церковью; и совершенно безъ нужды авторъ старается ее обвинить въ вставкѣ слова: *напрасно*, не гнѣваться напрасно, ибо нигдѣ Церковь не одобряетъ никакого гнѣва и ежедневно проситъ Бога объ избавленіи отъ всякаго гнѣва, проситъ о мирѣ со всѣми, о дарованіи намъ ангела мирна, о скончаніи всего житія нашего въ мирѣ, до самой смерти. Но Церковь, заповѣдуя любовь къ врагамъ, а не только воздержаніе отъ нанесенія имъ зла, естественно, и гнѣвъ запрещаетъ не только въ его проявленіяхъ, но и самое чувство гнѣва; повидимому авторъ книги „Моя вѣра" и это считаетъ мало возможнымъ, а формулируетъ свою заповѣдь такъ: „*живи* въ мирѣ со всѣми людьми, никогда своего гнѣва на людей не считай справедливымъ. Ни одного человѣка не считай и не называй пропащимъ", т. е., какъ объясняетъ авторъ въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія, „не считай вполнѣ позволеннымъ обижать простолюдиновъ, лишая ихъ человѣческаго достоинства". Опять тутъ не столько идетъ дѣло о безгнѣвномъ настроеніи души, сколько о различеніи сословій и имуществъ. Хорошо, конечно, поступаетъ тотъ, кто не ругается на своихъ слугъ, но этому безгнѣвію

далеко до той совершенной свободы отъ самаго чувства гнѣва, которой насъ учитъ Церковь, указывая въ лицѣ почти современнаго намъ Святителя Тихона Задонскаго высокій примѣръ безгнѣвности, когда, получивъ за слово правды пощечину отъ какого-то иностранца, онъ бросился къ его ногамъ просить прощенія въ томъ, что не предусмотрѣлъ его раздраженія и не измѣнилъ хода своей рѣчи, но допустилъ его до тяжкаго грѣха.

Заповѣдь противъ нарушенія брака авторомъ безъ дальнихъ околичностей толкуется въ томъ смыслѣ, чтобы человѣкъ считалъ своей женою ту женщину, съ которой сошелся впервые. Побужденіемъ къ цѣломудрію является то соображеніе, что блудъ служитъ причиною раззоренія семей; согрѣшая съ нѣсколькими женщинами, человѣкъ лишаетъ женъ другихъ людей. Бракъ состоитъ въ исполненіи закона природы, заключающагося въ томъ, что человѣкъ не можетъ обойтись безъ жены.

Въ чемъ ученіе о бракѣ по закону церкви? Въ соединеніи пары не для удовлетворенія половой склонности, но для употребленія ея на обоюдное служеніе Церкви; природную взаимную любовь мужчины къ женщинѣ Церковь велитъ употреблять на взаимное назиданіе и возведеніе къ совершенству, на воспитаніе дѣтей въ духѣ Евангелія, такъ что бракъ налагаетъ на людей извѣстныя миссіонерскія обязанности, не возможность наслажденій, но крестъ и трудъ. Уча цѣломудрію, Церковь заботится не о раздѣленіи всѣмъ мужчинамъ по женщинѣ, но о безпрепятственномъ одухотвореніи ума нашего, ибо блудные помыслы лишаютъ его возможности проникаться высшими чувствами: любовью къ Богу, презрѣніемъ себялюбія и т. п.

Не будемъ изслѣдовать далѣе, дозволяются или не дозволяются Іисусомъ Христомъ суды, но если бы они и не дозволялись, то какая заповѣдь выше: запрещеніе ли судить, или запрещеніе внутренняго злостнаго вмѣненія ближнему его грѣха. Я не буду подавать въ судъ жалобъ на ближняго, но буду въ душѣ съ особеннымъ услажденіемъ искать на немъ

пороковъ, со злорадствомъ подмѣчать его слабыя стороны и разглашать всюду о его ошибкахъ: это ли христіанство? Но если я замѣченные грѣхи ближняго буду встрѣчать любовью, снисхожденіемъ и стремленіемъ поправить ихъ, и чрезъ это, по слову Христову, пріобрѣтать себѣ брата моего; если одинъ человѣкъ будетъ относиться къ ошибкамъ другого не со злымъ укоромъ, а такъ, какъ мать къ порокамъ нѣжно любимаго сына; если каждый, строгій къ себѣ, будетъ милостивъ къ другимъ, будетъ страдать за другихъ, а не злорадствовать,— это ли не высокое преимущество православія? „Ей, Господи Царю, даруй ми зрѣти моя прегрѣшенія и не осуждати брата моего“!

Остается заповѣдь о клятвѣ. Ее считаетъ авторъ за грѣхъ, какъ слова, связывающія нашу волю и обязывающія дѣлать зло. Но въ этомъ смыслѣ Церковь, допускающая клятвы, не подлежитъ обвиненію автора, ибо она строго осуждаетъ клятвы о злѣ, клятвы неопредѣленныя, легкомысленныя, какова клятва Ирода; Церковь особенною молитвою разрѣшаетъ всякую клятву, если ея исполненіе является противнымъ нашей совѣсти, грѣховнымъ. *Церковь допускаетъ клятву, какъ связывающую нашу волю, но только волю грѣховную*, какъ связывающую нашу волю, но только для добраго дѣла. Она допускаетъ клятву для помощи человѣку исполнить свои добрыя намѣренія. Въ минуты высшаго одушевленія человѣкъ начертываетъ себѣ путь добра, но зная слабость своей воли, призываетъ Бога быть свидѣтелемъ своего намѣренія, обѣщаетъ Ему, если не себя ради, то ради Его засвидѣтельствованія исполнять доброе. Таковы установленныя Церковью клятвы или обѣты при посвященіи въ священный санъ, при постриженіи въ монашество, при принятіи таинства крещенія, причастія и брака. Клятва имѣетъ значеніе нравственно-воспитательной самопомощи точно также, какъ и въ жизни обѣщаніе одного человѣка другому не дѣлать какого-либо зла, когда, напримѣръ, мужъ женѣ, или сынъ матери обѣщаются впредь не пить вина, не лгать и т. п. Итакъ, клятва въ Церкви не

есть необходимое зло, но добро, воспроизведеніе близкаго единенія съ Богомъ, введеніе Его въ свой подвигъ добродѣтельной жизни. А клятва грѣховная, т. е. или ложная, или пустая божба, или злостная, осуждается Церковью.

VI. Содержаніе нравственнаго закона.

Раньше мы показали, что всѣ пять заповѣдей, по ученію Церкви, имѣютъ болѣе возвышенный, духовный и внутренній характеръ, чѣмъ въ книгѣ: „Моя вѣра„, гдѣ онѣ, будучи отрѣшены отъ настроенія и сведены къ внѣшнимъ поступкамъ, являются не столько религіозными, сколько соціальными правилами. Но если Православіе превосходитъ новую вѣру въ тѣхъ даже пунктахъ, которые считаются красою и вѣнцемъ послѣдней, если и ея общее представленіе добродѣтели, какъ побѣжденія плотскости духомъ, ниже ученія Православія, и въ этомъ отношеніи воспроизводитъ собою давно пережитую ересь манихеевъ, то можетъ ли новая вѣра соревновать Православію, если мы вспомнимъ его высшій идеалъ добра? Не будемъ повторять тѣхъ возвышенныхъ вѣрованій, которыя освѣщаютъ смысломъ жизнь православнаго христіанина, но укажемъ еще на одну добродѣтель въ области внутренняго настроенія нашего, отсутствіе которой въ новой вѣрѣ такъ сильно умаляетъ ея мораль предъ православною.

Если высшее добро заключается, по ученію новой вѣры, въ пожертвованіи плотскимъ себялюбіемъ, то православная вѣра призываетъ насъ къ высшему подвигу, къ пожертвованію себялюбіемъ духовнымъ, къ *смиренію*. Пусть смѣются надъ этою основною добродѣтелью свѣтскіе писатели, пусть говорятъ о какомъ-то благородномъ самолюбіи, о чести: но несомнѣнно, что Церковь, полагая въ основу нашей любви добродѣтель смиренія, не удаляется отъ ученія Христова, Который призывалъ къ Себѣ людей именно подъ знамя этой добродѣтели: „научитеся отъ Мене, яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ“. Но что высшаго даетъ эта добродѣтель для жиз-

ни? На это пусть отвѣчаетъ сама жизнь. Не мало бываетъ людей не себялюбивыхъ въ матеріальномъ отношеніи, честныхъ исполнителей долга, но почему у нихъ не клеятся дѣла? Почему всего труднѣе встрѣтить единеніе и взаимное содѣйствіе именно между тѣми людьми, которые вмѣстѣ поставлены къ какой-либо идейной работѣ? Почему, чѣмъ достойнѣе бываютъ дѣятели по личнымъ качествамъ, тѣмъ менѣе они могутъ ужиться другъ съ другомъ, хотя бы и были свободны отъ корыстолюбія и чувственности? Потому что они не отказываются отъ своей гордости. Люди сталкиваются въ своихъ внѣшнихъ интересахъ и между собою борются; уступка этихъ интересовъ уничтожаетъ половину зла на землѣ. Но существуетъ еще злѣйшая борьба интересовъ себялюбія духовнаго или гордость—и тутъ-то только тотъ можетъ быть не вреднымъ, а полезнымъ членомъ общества, кто поступается ею; только тотъ человѣкъ, который не въ выставленіи своихъ духовныхъ достоинствъ, но въ постоянной уступкѣ ихъ находитъ цѣль жизни, можетъ помогать духовно-страждущему человѣчеству. Вѣдь кромѣ голодныхъ и холодныхъ существуютъ и озлобленные, отчаявшіеся, ненавидящіе, и другіе душевно больные люди, существуютъ они вездѣ во всѣхъ сословіяхъ, существуютъ и между исполнителями пяти заповѣдей, каковъ и извѣстный герой Пушкина, отрекшійся отъ сословія, имущества и народности, и ушедшій къ цыганамъ, но оставшійся „гордымъ человѣкомъ“, а потому и не избавившійся отъ преступныхъ дѣяній и не нашедшій успокоенія сердцу.

Кто же, кто можетъ пособить этимъ духовнымъ страдальцамъ, какъ не тотъ, чья душа не сжимается, какъ улитка, при прикосновеніи всего шероховатаго, не бережетъ себя отъ всякаго грубаго отношенія со стороны ближняго къ проявленному ему участію. Смотрите, какъ любовь, лишенная смиренія, оказывается безсильной для взаимной духовной помощи людей. Посмотрите на семью, лишившуюся любимаго своего члена: эта семья имѣетъ много сострадающихъ ей близкихъ, но рѣдко кто изъ нихъ рѣшится сказать слово утѣшенія пла-

чущимъ. И причиной тому общій ложный стыдъ—открыть свою душу ближнему; причиной тому—боязливое самолюбіе человѣческое. Гордость причиной тому, что люди ставятъ мѣдную доску другъ между другомъ и не могутъ слиться въ одной общей духовной жизни. „Смирись гордый человѣкъ:“ возглашалъ великій писатель въ слухъ цѣлой Россіи ко всѣмъ филантропамъ, искавшимъ разгадки своей неспособности дѣлать добро. Смиреніе, отреченіе отъ своего духовнаго себялюбія есть то начало, къ которому нужно прикрѣпить любовь, чтобы устроеніе единства всѣхъ людей въ Богѣ и во взаимномъ самоотреченіи не нуждалось въ исключеніи самаго понятія личности и свободы, какъ это выходитъ по новой вѣрѣ, чтобы мы не лишались тѣхъ идей, безъ коихъ исчезаетъ самое понятіе нравственно-должнаго. Имѣя смиреніе и любовь, какъ тому учитъ вѣра православная, каждый человѣкъ, оставаясь личнымъ и свободнымъ, будетъ жертвовать своею личностью и подчинять свою свободу любви. Тогда-то „будетъ Богъ всяческая во всѣхъ“, будетъ осуществляться свободный союзъ личнаго Бога со свободными личностями.

На этомъ мы, пока, окончимъ сравнительный разборъ новой вѣры. Но, можетъ быть, вы будете недоумѣвать,—почему ея авторъ, человѣкъ умный, такъ загрязнилъ христіанскія истины? Какъ онъ рѣшился не только порочить, но и открыто объявлять за источникъ всякаго зла все откровеніе благодати и стины? Можетъ быть, ваши сердца наполнятся негодованіемъ на клеветника вѣры и вы не подберете словъ, достаточно сильно выражающихъ преступность исказителя Евангелія? Но не будемъ торопиться на осужденіе, а лучше спросимъ: много ли въ нашу общественную и внутреннюю жизнь вошло тѣхъ священныхъ истинъ Православія, которыя были раскрыты? Лучше спросимъ: можно ли найти слѣды этихъ истинъ въ понятіяхъ общества? Или только себялюбивое равнодушіе, соединенное со страхомъ загробнаго воздаянія выражаетъ наше отношеніе къ Церкви, далеко устраняя сердца наши отъ того, чтобы вникать въ духовную сторону

всѣхъ нашихъ церковныхъ обязательствъ? Когда членамъ русскаго общества напоминаютъ о ихъ обязательствахъ по отношенію къ своей религіи, то они отговариваются такъ: „что же? это не бѣда, что я пренебрегаю обрядами, за то я уважаю духъ религіи“. Но дѣло не въ обрядахъ. Напротивъ. Если у насъ что знаютъ въ православіи. то скорѣе обряды: знаютъ. что митрополиты носятъ бѣлые клобуки, что въ Преображеніе освящаютъ яблоки, что по средамъ и пятницамъ полагается поститься. Но духа-то Православія, духа Церкви, ношенія въ душѣ своей истинъ откровенія о небесномъ домостроительствѣ, вотъ чего мы лишены на столько, что насколько новая вѣра не права въ своихъ обвиненіяхъ противъ Церкви, настолько всѣ, почти, ея обвиненія въ полномъ отрѣшеніи религіи отъ добродѣтели, направленныя противъ русскаго общества, вполнѣ справедливы. Мы рады укорять автора новой вѣры за искаженіе Православія? но показали ли мы ему въ своемъ быту истины Православія? Не себя ли самихъ мы укоряемъ? Не мы ли вмѣсто исповѣданія Церкви, т. е. всемірной любви, обнаруживаемъ только свое житейское самолюбіе и себялюбіе? Нашъ языческій бытъ породилъ хульника нашей вѣры, мы сами охулили ее своею жизнью, вмѣсто того, чтобы быть прославителями имени Божія! Конечно, общество давно кричитъ: „мы тутъ не причемъ: виновато духовенство“. Но позволяло ли общество ему раскрывать духъ Православія своимъ дѣтямъ? Много ли видятъ священника воспитывающіеся? А если видятъ, то не родители ли держатъ священника въ рамкахъ требоисправителя, не пуская его далѣе моленной и столовой? Всякій огонь гаснетъ безъ пищи, а потому и пастырская ревность скоро испаряется, когда священникъ не видитъ, чтобы гдѣ-либо въ обществѣ отъ него ждали чего большаго, чѣмъ панихидъ и молебновъ.

Общество почтительно выпроводило, выкурило духъ Церкви, духъ Православія изъ своего быта, загнало его въ алтарь и на паперть, гдѣ молятся простолюдины, а теперь, когда зловѣщій огонь загорѣлся среди храма, то и кричатъ: „что же

священникъ не тушитъ?“ Не мудрена система передѣланнаго евангелія, ее также просто опровергнуть, какъ и многія другія заблужденія, но всѣ они будутъ страшно заманчивы и заразительны, пока истина, пока Православіе будетъ существовать только въ книгахъ, да въ проповѣдяхъ, а осуществляться лишь въ деревенской глуши, да въ пустыняхъ Валаама или Аѳона.

Итакъ, кто скорбитъ о публичномъ поношеніи Христа и Церкви расколоучителями и отрицателями, пусть не ограничивается воздыханіями, а борется со зломъ. А эта борьба, это миссіонерство не въ словѣ одномъ заключается, а прежде всего въ жизни. Учить православію—это хорошо, а явно его *показать* чрезъ то, чтобы носить въ сердцѣ своемъ и въ общественной жизни обѣтованія Христовы о всеобщемъ единствѣ любви, о Церкви вселенской, соединенной вѣрою и любовію, быть миссіонеромъ не слова только, но и жизни—это еще лучше и къ этому всѣ мы обязаны, пастыри и міряне, по слову Писанія: „вы—царство священниковъ, народъ святой“. И когда Православіе будетъ отражаться на нашей жизни чрезъ любовь и живую вѣру, то не только заблуждающіеся послѣдователи новаго евангелія, но и отдѣлившіеся еретики и раскольники придутъ къ Церкви и будутъ „едиными усты и единымъ сердцемъ славити и воспѣвати пречестное и великолѣпое имя Отца и Сына и Святаго Духа“.

Бесѣды о православномъ пониманіи жизни и о его превосходствѣ надъ ученіемъ Л. Толстого [1]).

I.

Жизнь церкви и жизнь нашего общества.—Причина уклоненія общества отъ началъ церкви.—Значеніе новаго сочиненія Толстого «О жизни» въ исторіи русск. обществ. развитія.

Съ чего начнемъ мы разсужденіе о жизни, какъ не съ дорогихъ для всѣхъ насъ евангельскихъ словъ о Христѣ: „въ немъ была жизнь и жизнь была свѣтъ человѣкамъ, и свѣтъ во тьмѣ свѣтится и тьма не объяла Его“? Точнѣйшее значеніе этихъ своихъ словъ евангелистъ разъясняетъ въ первомъ соборномъ посланіи въ томъ смыслѣ, что Сынъ Божій, сойдя на землю, уничтожилъ „дѣла діавола“, отдавъ Свою жизнь „въ умилостивленіе за грѣхи наши“, и сдѣлалъ насъ „дѣтьми Божіими“, такъ что „мы перешли отъ смерти въ жизнь“. Жизнь же эта сохраняется чрезъ любовь и вообще исполненіе заповѣдей, посредствомъ чего вѣрующій „пребываетъ въ Богѣ“, удостовѣряясь въ этомъ „по духу—по тому восторженному одушевленію—который Онъ далъ намъ“. Но тутъ же евангелистъ предупреждаетъ христіанъ: „не всякому

---

[1]) Въ первый разъ были напечатаны въ журналѣ «Церковный Вѣстникъ 1889 г, №№ 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24 и 25.

духу вѣрьте, но испытывайте духовъ, отъ Бога ли они: потому что много лжепророковъ явилось въ міръ. Духа Божія и духа заблужденія узнавайте такъ: всякій духъ, который исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, есть отъ Бога. А всякій духъ, который не исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, не есть отъ Бога, но это духъ антихриста, о которомъ вы слышали, что онъ придетъ и теперь уже есть въ мірѣ. Дѣти! Вы отъ Бога и побѣдили ихъ, ибо Тотъ, Кто въ васъ, больше того, кто въ мірѣ". Въ этихъ словахъ апостолъ объясняетъ, что горячее одушевленіе ради представляющагося единенія съ Богомъ не есть еще ручательство за свою истинность; иначе—не всякая проснувшаяся духовная жизнь есть истинная, не всякая *жизнь* есть тотъ *свѣтъ*, что принесъ на землю Спаситель, но только та, въ которой исповѣдуется Іисусъ Христосъ, во плоти пришедшій, та жизнь, которую Онъ основалъ, придя на землю съ плотію. Эта-то только жизнь побѣждаетъ міръ и духовъ мірскихъ, и врата адовы ея не одолѣютъ. Это есть жизнь церкви, совершающаяся въ постоянномъ общеніи со Христомъ, Который сильнѣе духа міра сего. Изъ церкви Своей Онъ свѣтитъ во тьмѣ міра и тьма Его не одолѣваетъ. Итакъ жизнь со Христомъ возможна только въ церкви.

Въ недѣлю православія церковь именно торжествуетъ свою всегдашнюю побѣду надъ антихристомъ, побѣду не земного оружія, но силы истины евангельской, и исповѣдуетъ эту истину, призывая каждаго человѣка испытать въ своей совѣсти, принадлежитъ ли онъ къ этой истинѣ, исповѣдуетъ ли Іисуса Христа, во плоти пришедшаго, иначе—*имѣетъ ли* онъ прежде всего эту жизнь въ себѣ, въ своемъ сердцѣ, и имѣетъ ли ее въ чистотѣ, есть ли его жизнь *свѣтъ*, или только кажущійся болотный огонекъ, исчезающій, какъ только начнешь къ нему приближаться? Предъявляя эти запросы нашей совѣсти, церковь, какъ призванная не разлучать, но соединять разсѣянныхъ чадъ Божіихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ и призываетъ молитвенно всѣхъ къ общенію съ собою, къ единому

истинному свѣту и къ единой истинной жизни, согласно предсказаніямъ о ней древнихъ пророковъ. „Будетъ въ послѣдніе дни, гора дома Господня поставлена будетъ во главу горъ и возвысится надъ холмами и потекутъ къ ней народы. И пойдутъ многіе народы и скажутъ: пріидите и взойдемъ на гору Господню и въ домъ Бога Іаковлева и Онъ научитъ насъ путямъ Своимъ и будемъ ходить по стезямъ Его, ибо отъ Сіона выйдетъ законъ и слово Господне изъ Іерусалима".

Итакъ если совѣсть наша обличаетъ нашу отдѣленность отъ церкви, то церковь призываетъ насъ только къ тому, чтобы научиться стезямъ Господнимъ, чтобы выслушать тотъ законъ, то слово, что исходитъ изъ духовнаго Іерусалима. Теперь и спросимъ: какой же отвѣтъ даетъ жизнь русскаго общества на такой призывъ? Не въ укоръ сказать, характеристическою чертою отношеній русской общественной жизни и мысли къ ученію церкви служитъ прежде всего именно не ученическое обращеніе къ ней, не исканіе для себя высшихъ жизненныхъ указаній, но обращеніе какъ къ чему-то низшему, отношеніе или надменно-презрительное, или надменно-снисходительное, но даже не критическое, ибо критика предполагаетъ изученіе предмета, а вотъ этого-то никогда не можетъ добиться церковь отъ интеллигентной части своихъ сыновъ, которые, увлекаясь европейскою нецерковною культурой, только одной ея черты не хотятъ усвоить, а именно: добросовѣстнаго *изученія того, о чемъ толкуешь*, этого издавна извѣстнаго принципа: audiatur et altera pars. Итакъ русская общественная жизнь, чуждаясь не только ученическаго послушанія церкви, но даже какого-либо серьезнаго соотношенія своихъ идей съ ея истинами,—просто, не желая даже спросить себя, исповѣдуетъ ли Христа во плоти пришедшаго, выработываетъ иныя начала жизни, выставляетъ иные идеалы, весьма разнообразные, то менѣе, то болѣе сродные съ духомъ истиннаго христіанства, но схожіе другъ съ другомъ въ одномъ—въ своей крайней неустойчивости, едва переживающей десятилѣтіе господства надъ умами. Вольтеріанство, масонство, піэтизмъ,

раціонализмъ, гегельянство, матеріализмъ, позитивизмъ, мистицизмъ—вотъ рядъ другъ друга исключающихъ ученій, попеременно царившихъ въ жизни высшаго русскаго общества впродолженіи текущаго столѣтія, но съ одинаковою увѣренностью выдававшихъ себя за послѣднее слово истины, призванное побѣдоносно замѣстить отсталое православное христіанство. Бурнымъ потокомъ врывались эти ученія на русскую равнину и, грубобезжалостно заливая собою зрѣющую ниву христіанства, казалось, грозили вовсе затопить Божію пшеницу; но па самомъ дѣлѣ вырывали съ корня только плевелы и вмѣстѣ съ ними устремлялись въ бездну забвенія. „Видѣлъ я"—говоритъ псалмопѣвецъ—„видѣлъ я нечестивца грознаго, расширившагося, подобно укоренившемуся многовѣтвистому дереву, но онъ прошелъ и вотъ нѣтъ его, ищу и не нахожу" (Пс. XXXVI, 35). Но къ сожалѣнію не всѣ настолько благоразумны, чтобы научаться изъ исторіи недавняго прошлаго, а потому и теперь, какъ всегда, многіе, имѣя праздныя сердца, съ жадностью бросаются подъ всякое на минуту воздвигаемое знамя, лишь бы пополнить чѣмъ-нибудь ту ужасную пустоту, въ которую погружается человѣкъ, оторванный отъ жизни церкви, какъ вѣтвь, отломанная отъ истинной лозы. Въ послѣднія 10—15 лѣтъ стремленіе привить свою жизнь къ какому-либо положительному идеалу сказывается въ русскомъ обществѣ все съ большею силою. Все настойчивѣе предъявляются запросы къ такому міровоззрѣнію, которое не только давало бы отвѣтъ на главнѣйшіе философскіе вопросы о причинахъ бытія, но и указывало бы истинное жизненное дѣло каждому, давало бы силы для устроенія своей жизни по этимъ предписаніямъ, для поднятія себя надъ служеніемъ страстямъ, надъ пошлостью празднаго прозябанія. Поэтому теперь-то, при всемъ равнодушіи общества къ христіанской религіи все-таки вопросъ о томъ, есть ли его жизнь истинная, совпадающая съ евангельскою, имѣетъ свое значеніе. Прошло, благодаря Бога, то время, когда запросы жизни не только забывались предъ интересами отвлеченнаго разсудка,

но прямо отрицались, когда мнимое знаніе о вещественной природѣ считалось высшимъ призваніемъ и единственнымъ долгомъ человѣка, а всѣ высшія потребности его духовной природы нарочно предавались поруганію, такъ что культура понималась не какъ облагораживающая всѣ наши общественныя, семейныя и религіозныя отношенія, но какъ призванная предавать ихъ уничтоженію. Теперь уже трудно встрѣтить женщинъ въ мужскихъ нарядахъ, родителей, радующихся цинически грубому обхожденію съ ними дѣтей, и тому подобные плоды наивнаго нигилизма шестидесятыхъ годовъ. Борьба съ высшею человѣческою природою надоѣла русскому обществу настолько, что когда раздался мощный призывъ его къ истинной жизни во Христѣ, и въ церкви, и въ единеніи съ народомъ, призывъ Достоевскаго и Аксакова, то интеллигенція порывисто рванулась было въ эту сторону.

Но—увы—только рванулась. Видно, для усвоенія истинной жизни мало искать ея: надо имѣть и силы ее осуществить. Чтобы жить тою истинною жизнью, къ которой призывали, русскіе умы оказались настолько неподготовлены нравственно, что даже ближайшій ученикъ Достоевскаго, философъ, публично въ рѣчи разъяснившій идеалы почившаго въ томъ смыслѣ, что они заключаются въ освѣщеніи всего своего будничнаго *быта* свѣтомъ Христовой истины и Христовой любви, Влад. Сер. Соловьевъ, авторъ этой самой рѣчи „о нашемъ истинномъ дѣлѣ“, теперь „отыде на страну далече“,—и *наше истинное дѣло* находитъ въ подчиненіи авторитету папской непогрѣшимости; а другой мыслитель, который въ отпечатанныхъ впослѣдствіи письмахъ свидѣтельствовалъ свою любовь къ Достоевскому и величалъ его послѣднее произведеніе „Братья Карамазовы“ *самымъ великимъ въ мірѣ* беллетристическимъ сочиненіемъ, этотъ самый Левъ Николаевичъ Толстой, теперь посвящаетъ труды спеціально тому, чтобы поносить тѣ истины, которыя были главнѣйшими идеалами почившаго писателя, и единомышленниковъ его прямо называетъ лжецами. Невольно припоминается, по поводу такой неустойчивости общества,

богатый юноша евангельскаго повѣствованія, по высотѣ идеаловъ своихъ не удовлетворявшійся простымъ совѣтомъ: „аще хощеши внити въ животъ, соблюди заповѣди“,—но на дѣлѣ оказавшійся болѣе преданнымъ своимъ земнымъ суетнымъ привязанностямъ, чѣмъ искомому высшему призванію. Такъ и теперь тотъ путь жизни, который указывается церковнымъ христіанствомъ, слишкомъ не по силамъ нашему изжившемуся въ праздныхъ фантазіяхъ обществу: оно хочетъ жить по своему, все по новому, чрезъ пять лѣтъ опять по новому, чтобы можно было сочинять, а не подчиняться. Но смущаться ли намъ этимъ блужданіемъ образованныхъ умовъ? Не слишкомъ ли ясны тѣ несущественныя причины, которыя лежатъ въ его основаніи? Вѣдь, конечно, и трудно быть ученикомъ и послушникомъ церкви для того, чей весь бытъ, все воспитаніе сводилось къ ублаженію себя; кого манитъ прельстительная новѣйшимъ комфортомъ жизнь, предлагая любыя утѣхи: роскошь и сладострастіе, почести и власть, всякаго рода удовлетворенія любознательности и любопытства, безмѣрное утонченіе эстетическихъ сторонъ души; все это доступно образованному человѣку, всего этого легче достигнуть, чѣмъ христ. совершенства. Будетъ ли онъ биться ради послѣдняго? Не естественно ли, что онъ предоставляетъ это на долю далекаго отъ мірскихъ утѣхъ народа, а самъ говоритъ слугамъ Божіимъ, зовущимъ его на пиръ Христовъ: „имѣй мя отреченна?“ Такъ что и теперь „нищіе и бѣдные и хромые и слѣпые“ оказываются избранными на вечери. Не даромъ Господь предупреждалъ народъ Свой послѣ бѣдствій пути, вводя его въ обѣтованную землю: „когда будешь ѣсть и насыщаться, и построишь хорошіе дома и будешь жить въ нихъ, и когда у тебя будетъ много крупнаго и мелкаго скота и будетъ много серебра и золота и всего у тебя будетъ много: то смотри, чтобы не надмилось сердце твое и не забылъ ты Господа Бога твоего, который вывелъ тебя изъ земли египетской, изъ дома рабства“ (Втор. VIII, 12—15). Но, какъ тогда не повиновался народъ предостереженію Божію, увлекшись земною

силою, такъ и нынѣ культура, къ сожалѣнію, служитъ намъ не столько въ помощь религіи, сколько въ качествѣ опоры для того, чтобы созидать себѣ начала жизни внѣцерковной, внѣрелигіозной, во оправданіе библейскихъ словъ: „яде Іаковъ и насытися и отвержеся возлюбленный; уты, утолстѣ, разширѣ и остави Бога сотворшаго его и презрѣ твердыню спасенія своего“ (Втор. XXXII, 15).

Такъ всегда для людей, отдѣлившихся изъ среды церковнаго общества и праздныхъ духомъ, будетъ трудно входить въ царствіе Божіе, такъ трудно, какъ верблюду входить въ игольныя уши. Не въ укоръ кому бы то ни было представляємъ мы картину печальныхъ блужданій общественной мысли и не въ осужденіе обнажаемъ ея психическія основанія: но показываемъ суть дѣла въ виду того естественнаго смущенія, съ которымъ пожалуй смотрятъ въ простотѣ сердца вѣрующіе на то явленіе, что даже ищущая истинной жизни часть интеллигенціи удаляется, однако, отъ церкви. Ихъ-то смущаемыхъ хотимъ мы утвердить въ вѣрѣ, объясняя это явленіе, а не осуждать уклоняющихся. Да будетъ ли и церковь судить ихъ? Не самою ли жизнью осуждается заблужденіе? И если церковь отлучаетъ отъ себя невѣрующихъ въ ея догматы, то этимъ лишь заявляетъ о томъ, кто можетъ и кто не можетъ быть ея членомъ. „Если кто слышитъ слова Мои—говоритъ Господь—и не повѣритъ, Я не сужу его, ибо Я пришелъ не судить міръ, но спасти міръ. Отвергающій Меня и не принимающій словъ Моихъ, имѣетъ судію себѣ: слово, которое Я говорилъ, оно будетъ судить его въ послѣдній день“ (Іоан. XXII, 47—48). Тогда обнаружится для всѣхъ, что слово это и есть единая истинная вѣчная жизнь, какъ объясняетъ далѣе Господь, а до тѣхъ поръ постоянно иныя начала жизни будутъ стараться его вытѣснять и замѣнять собою.

Итакъ эти начала существуютъ и теперь, какъ всегда, но нынѣ они достойны замѣчанія именно съ той стороны, что не только не отрицаютъ нѣкоторыхъ изъ тѣхъ сторонъ жизни, что выдвигаются христ. религіей, какъ важнѣйшія, но

напротивъ со всею силою вооружаются противъ ихъ отрицателей, а потому эти начала и подлежатъ разбору ради выясненія истины. Таково и современное новѣйшее сочиненіе Л. Н. Толстого, подъ заглавіемъ: „О жизни“, которое въ выдержкахъ печаталось въ „Недѣлѣ“, а цѣликомъ въ печати разошлось заграницей и въ рукописяхъ въ Россіи. Оно является, прежде всего, какъ одинъ изъ протестовъ противъ новѣйшаго нигилизма, но протестъ не параллельный идеаламъ славянофиловъ, призывавшихъ общество къ единенію съ церковью, а протестъ, возникающій внутри противоцерковнаго раціонализма, а потому одинаково враждебно настроенный и противъ ученія церкви и противъ нигилистовъ. Авторъ отожествляетъ церковное ученіе съ ложнымъ направленіемъ нѣкоторыхъ представителей церковной мысли, и опредѣляя его, какъ обрядовый формализмъ, уподобляетъ постоянно православіе фарисейству, а ученыхъ отрицателей справедливо приравниваетъ къ христоненавистнымъ книжникамъ. Искренно, но весьма ошибочно вѣруя въ согласіе своего ученія съ ученіемъ Христовымъ, авторъ обращается постоянно къ ссылкамъ на слова евангелія, откуда уже само собою слѣдуетъ, что онъ во многомъ безсознательно является повторяющимъ ученіе церкви. Какъ борецъ противъ нигилизма, онъ настойчиво доказываетъ необходимость выставить на свѣтъ тѣ насущнѣйшіе вопросы жизни, которые обходятся внѣшнею наукой,—а какъ борецъ противъ церкви, онъ старается разрѣшить эти вопросы на почвѣ, не только чуждой догматамъ церкви, но основывающейся на прямо противной для церкви системѣ *пантеизма*, отрицающаго личнаго Бога, личность и свободу человѣка, личное безсмертіе души и пр. Авторъ старается вырвать изъ рукъ церкви именно тѣ отвѣты на запросы жизни, которыми она была богата сравнительно съ прежними врагами православія. Такъ онъ старается 1) указать цѣль и мысль духовной жизни человѣка; 2) дать ему средства для борьбы съ плотью и со зломъ; 3) примирить его съ страданіями и 4) утѣшить въ смерти. Онъ начертываетъ ему всю жизнь: но есть ли эта жизнь

свѣтъ, т. е жизнь истинная, носящая сама въ себѣ свое оправданіе? Нѣтъ; цѣлью дальнѣйшей нашей рѣчи и будетъ— показать, что авторъ приближается къ истинному разрѣшенію этихъ вопросовъ лишь настолько, насколько приближается къ ученію церкви, что, расходясь съ нею, онъ каждый разъ впадаетъ въ противорѣчіе съ истиной, что только церковь даетъ ихъ истинное разрѣшеніе.

II.

Критическій элементъ въ сочиненіи Толстого «О жизни» и его ученіе о животной личности.

Приступая къ изложенію новыхъ принциповъ разбираемаго сочиненія, мы однако вовсе не хотимъ представить дѣло такъ, будто всѣ эти рѣшенія происходятъ на почвѣ празднаго мечтанія—лишь бы отдѣлиться отъ церкви: мы эту душевную праздность считаемъ лишь главной причиной тому, что люди вообще отдѣлились отъ церкви и не въ ней искали себѣ руководства. Если же потомъ они, перестрадавшись жизненной пустотой, какъ и самъ о себѣ свидѣтельствуетъ авторъ, стали искать истины въ наукѣ, или въ практической жизни, то разумѣется въ это исканіе они вложили высшія силы своей души и сказали міру много прекрасныхъ, высокихъ наученій точно такъ же, какъ и древніе языческіе философы, не слыхавшіе о Спасителѣ, которыхъ однако нѣкоторые отцы называли дѣтоводителями эллиновъ ко Христу.

Особенно благопріятное для вѣры значеніе имѣетъ та часть разбираемой книги Толстого, которая посвящена критическому разбору свѣтскихъ ученыхъ понятій, внѣшней науки и внѣшняго общежитія. Писатель можетъ быть самъ не подозрѣвалъ какое великое начало философскаго познанія вырабатываетъ онъ въ этой части своей книги, начало, заклю-

чающееся въ томъ, чтобы не высшія потребности и запросы общечеловѣческой природы ставить подъ критику внѣшняго разсудка, но самыя-то указанія этого разсудка постоянно свѣрять съ высшими началами духовной жизни, съ присущимъ намъ благоговѣніемъ предъ добромъ и святостью, съ присущимъ намъ стремленіемъ къ жизни въ Богѣ, къ самоотверженію и пр.. Разбирать это познавательное начало не входитъ въ нашу задачу, а потому отмѣтимъ его лишь нѣсколькими словами. Душевная жизнь человѣка имѣетъ высшія и низшія проявленія; характеристическою чертою европейской науки служитъ именно то, что она эти-то низшія формы душевной жизни, т. е. формально-разсудочныя начала, съ одной стороны, и воспріятія тѣлесныхъ ощущеній, съ другой,—поставила единственными мѣрилами познанія и поэтому не могла выйти или изъ схоластики, или изъ грубаго эмпиризма, оставляя безъ вниманія вложенный въ нашу душу залогъ высшей духовной жизни. Но вотъ самый великій мыслитель западнаго міра, Кантъ, посредствомъ критики этихъ началъ приходитъ къ мысли, что они вовсе не могутъ насъ ввести въ познаніе высшихъ міровыхъ истинъ, которыя доступны-де лишь нашему *нравственному сознанію*. Но Кантъ, вмѣсто яснаго описанія нравственной природы человѣка, опредѣлилъ это нравственное сознаніе такъ отвлеченно, такъ сухо, что какъ будто еще болѣе отдалилъ его отъ насущной жизни. Воззрѣнія Толстого наполняютъ этотъ принципъ жизнью; самую-то жизнь, въ смыслѣ постоянной нравственной гармоніи, готовъ онъ поставить высшимъ мѣриломъ истины. Воззрѣніе это у него не формулировано съ достаточною ясностью и полнотою, не окружено необходимыми предостереженіями отъ абсолютнаго субъективизма, но, конечно, оно имѣетъ великую будущность не только въ жизни, но и въ философской наукѣ,—если попадетъ въ руки мыслителя—спеціалиста, и взятое само по себѣ, въ отдѣльности отъ тѣхъ ложныхъ выводовъ, которые изъ него извлекаетъ авторъ, оно весьма благопріятно для христіанской религіи. Но на этомъ пунктѣ его сочиненія мы

остановились мимоходомъ, а теперь перейдемъ къ разбору его опредѣленій самой то жизни и начнемъ съ его ученія *о жизни животной личности и жизни разумнаго сознанія*, которая заключается, по автору, въ самоотверженной любви или въ подчиненіи истинному разуму нашей животной личности.

Увѣривъ читателя въ томъ, что важнѣйшимъ по существу предметомъ изученія есть именно законъ нашей человѣческой жизни, авторъ опредѣляетъ обыкновенную, общую всей органической природѣ и человѣку жизнь, какъ *стремленіе къ благу*; это стремленіе къ благу есть самый основной всеобщій законъ жизни. Если же личность опредѣляется, прежде всего, какъ стремленіе къ благу, какъ себялюбіе, рѣшаетъ авторъ, то личность есть начало всякаго зла и она должна погибнуть. Такъ прямо онъ и говоритъ въ I й главѣ своего сочиненія: „то, что для человѣка важнѣе всего, и что одно нужно ему, что, ему кажется, одно и живетъ по настоящему, его личность, то гибнетъ, то будетъ—кости, черви—не онъ... Такъ что единственная чувствуемая человѣкомъ жизнь, для которой происходитъ вся его дѣятельность, оказывается чѣмъ-то обманчивымъ и невозможнымъ“. Итакъ, авторъ, отрицая личное безсмертіе, однако соглашается, что личное-то самосознаніе есть для человѣка все. И, дѣйствительно, всѣ естественно привыкли думать, что нравственная жизнь неотъемлема отъ свободнаго личнаго самосознанія и заключается въ томъ, чтобы только дать ему правильное направленіе свободнаго самопожертвованія, ибо идея нашей личности неотъемлема отъ нашей внутренней жизни; послѣдняя безъ этого сознанія является пустымъ призракомъ и трудно даже себѣ представить, какую мораль можно ему проповѣдывать. Авторъ смѣло принимаетъ этотъ выводъ, но не останавливается предъ нимъ; въ главѣ 7-й онъ говоритъ: „то, что человѣкъ называетъ жизнью,—никогда и не существовало. То, что онъ называетъ своею жизнью, т. е. его существованіе отъ рожденія, никогда не было его жизнью; представленіе его о томъ, что онъ жилъ все время отъ рожденія и до настоящей минуты, есть обманъ сознанія, подобный

обману сознанія при сновидѣніяхъ. Спрашивая себя о своемъ разумномъ сознаніи, человѣкъ сознаетъ себя—слитымъ въ одно съ сознаніемъ самыхъ чуждыхъ ему по времени и мѣсту разумныхъ существъ. Въ разумномъ сознаніи человѣкъ не видитъ даже никакого происхожденія себѣ, а сознаетъ свое внѣвременное и внѣпространственное сліяніе съ другими разумными сознаніями, такъ что они входятъ въ него и онъ въ нихъ" (стр. 33, ср. 45). Итакъ, человѣкъ собственно есть призракъ и притомъ злой, а живетъ въ немъ вѣчное начало; задача жизни и заключается въ сознаніи личности своей призрачности проявляющемся чрезъ постоянное самопожертвованіе, ибо личность есть человѣческое себялюбіе. Такъ безапеляціонно и бездоказательно рѣшаетъ авторъ и, мало того, онъ утверждаетъ тожество личности съ себялюбіемъ съ такою силою, что говоритъ, будто мы, признавая различныя существа за отдѣльныя личности или особи, утверждаемъ это лишь потому, что въ каждой изъ нихъ предполагаемъ отношеніе къ своему собственному отдѣльному благу. Мы считаемъ роту солдатъ, или табунъ лошадей не за одно существо, а за многія лишь потому будто бы, что предполагаемъ въ нихъ не одно, но множество отдѣльныхъ другъ отъ друга стремленій къ своему собственному благу.

Авторъ почему-то увѣренъ, что всякій съ нимъ согласится въ этомъ, многократно повторяемомъ имъ положеніи, и на немъ-то строитъ всю свою отрицательную по отношенію къ христіанству мораль. Но правильно ли это опредѣленіе? Неужели же личность, т. е. мое свободное я есть одно только подлежащее уничтоженію зло? Справедливо ли, наконецъ, самое опредѣленіе личности, какъ стремленіе къ благу? Личность ли есть понятіе, выводное изъ представляющагося стремленія къ благу, или наоборотъ—это стремленіе, какъ свободное и сознательное, мы можемъ понять лишь потому, что имѣемъ непосредственное представленіе о „я", о личности? Вѣдь если мы за отдѣльную личность признаемъ лишь отдѣльное стремленіе къ благу, то какъ согласимся мы признать

курицу, устремившую всѣ свои заботы на своихъ дѣтенышей, за отдѣльную особь? Развѣ не очевидно, что у ней вовсе нѣтъ стремленія къ своему отдѣльному благу, но только къ благу своихъ дѣтенышей, ради которыхъ она не только отказываетъ себѣ въ пищѣ, но самоотверженно бросается для защиты ихъ на явную погибель? Каждый сознаетъ себя, по автору, лишь потому, что желаетъ себѣ блага,—да съ чего онъ это взялъ? А между тѣмъ изъ этого-то голословнаго положенія онъ выводитъ весь свой пантеизмъ и фатализмъ. Признавъ личность за эгоизмъ, т. е. за зло, онъ все доброе, все разумное находитъ тамъ, гдѣ исчезаетъ личность, а потому отрицаетъ личнаго Бога и личное начало въ человѣкѣ, цѣль бытія видитъ въ томъ, чтобы все сливалось во едино, терялись бы всѣ самосознающія личности. „Не чувствуетъ въ себѣ человѣкъ желанія блага, онъ и не чувствуетъ себя живущимъ“, продолжаетъ авторъ. Такъ ли это? Нѣтъ, это основное положеніе всей философіи Толстого есть самое несчастное заблужденіе, усвоенное имъ изъ системы Шопенгауера и Гартмана, изжившихся безпринципныхъ себялюбцевъ, утерявшихъ благодаря своей противохристіанской и противоестественной культурѣ даже нормальное самосознаніе. Жить вовсе не значитъ стремиться къ благу. Правда, есть у насъ стремленіе *къ дѣятельности*, а достиженіе поставленной цѣли принимается нашимъ сознаніемъ, какъ благо, но, во-первыхъ, это стремленіе вовсе не есть единственная и даже не первая характеристическая черта личности: первая есть сознаніе своего я, своей самостоятельности, своей свободы и нравственной отвѣтственности, своей возвышенности надъ прямыми требованіями эгоистической природы.

И, дѣйствительно, новѣйшая психологія подтверждаетъ наше положеніе, указывая на то, что даже самые основные пріемы мысли мы почерпаемъ изъ присущей намъ идеи свободной личности; дѣти, напр., всякую вещь считаютъ за самостоятельную личность, да и мы въ массѣ окружающей насъ матеріи приписываемъ разнымъ вещамъ отдѣльность лишь

настолько, насколько въ нихъ находимъ кажущагося сходства со свободною личностью, кажущейся самостоятельности. Поэтому бѣгущій локомотивъ, растущее дерево намъ кажется болѣе отдѣльною вощью, чѣмъ розлитая на полу вода, кусокъ длинной стѣны и пр.. Итакъ, не стремленіе къ благу, а свобода, вмѣняемость—вотъ основная черта нашего самосознанія, нашей жизни. Не думаю, чтобы я сейчасъ пересталъ жить, потерявъ стремленіе къ благу, какъ это хочется автору: но знаю, что безъ сознанія своего „я"—я дѣйствительно никогда не бываю, что безъ сознанія своей свободы—я дѣйствительно не могъ бы двинуться. Итакъ, стремленіе къ благу даже не всеобщій и ужъ никакъ не главнѣйшій признакъ личности. Говорить, будто жизнь есть стремленіе къ благу—это значитъ такъ же опредѣлять предметъ, какъ если бы опредѣлять лошадь, какъ животное, впрягаемое въ экипажъ—признакъ и не всеобщій и не существенный. Но мало того, это понятіе *благо*, что оно означаетъ? Означаетъ только и единственно тождесловное указаніе того, что каждое разумное существо стремится къ цѣлямъ. Сребролюбецъ желаетъ нажить денегъ, ученый—дознать законъ—положимъ — магнетизма, гражданинъ — отдать свою жизнь за спасеніе отечества, мать—чтобы ея дѣти были сыты и веселы, отшельникъ желаетъ распять свою плоть для Христа, мученикъ—отдать свое тѣло на сожженіе, одинъ голодный—насытиться, а другой голодный—еще голодать. Можно о всѣхъ нихъ, конечно, *сказать*, что каждый желаетъ своего блага, но до чего разнородныя значенія разумѣются подъ каждымъ изъ этихъ *благъ*!—Значенія взаимно исключающія другъ друга; сказать, что каждый желаетъ своего блага, рѣшительно тутъ не болѣе означаетъ, чѣмъ сказать: каждый *вообще желаетъ*. Вы говорите, что мученикъ желаетъ своего блага въ страданіи за Христа; но вѣдь *страдать онъ будетъ* и чувство страданій будетъ въ немъ гораздо сильнѣе, чѣмъ отвлеченная мысль объ исполненіи своего призванія; а если даже слабѣе—то все же онъ будетъ страдать. Какое же это благо? Не правѣе ли я буду, сказавъ, что онъ *не желаетъ* своего блага, что Іосифъ

отвергъ искушеніе блуда не потому, чтобы былъ психически не способенъ чувствовать плотского вожделѣнія, чтобы не боялся темницы, а потому именно, что онъ *блага*, какъ блага вовсе *не желалъ*, что онъ желалъ лучше горечи узъ, чѣмъ сладости грѣха. Именно тѣмъ и отличается личность отъ всего не личнаго, природнаго, что только личность способна желать не того, что есть ея благо, но что есть ея свободный, не доставляющій утѣхи *долгъ*. Все, что мы получаемъ отъ природы, какъ отъ природы тѣлесной, такъ и отъ духовной, которую авторъ, кажется, и называетъ разумнымъ сознаніемъ, —вотъ это все, т. е. инстинкты и позывы, дѣйствительно сами то по себѣ нравственной цѣны не имѣютъ; не только тѣлесные, какъ то—инстинкты питанія, дыханія и пр., но и духовные, какъ семейный, стадный или народный; только одно вложенное въ насъ стремленіе возводитъ насъ въ область высшую, чѣмъ міръ страстей и привычекъ,—это стремленіе къ добру, но и то лишь когда оно свободно перейдетъ изъ *стремленія природнаго* въ сознательное и свободное *желаніе личности*, а пока оно остается достояніемъ темперамента или общественныхъ вліяній, мы вовсе мало придаемъ ему значенія. Это-то самое стремленіе и есть тотъ самый нравственный *законъ*, о которомъ говорится въ эпиграфѣ разбираемаго сочиненія, почерпнутомъ нашимъ авторомъ изъ „Критики практическаго разума“ Канта: „Двѣ вещи“—говоритъ Кантъ—„двѣ вещи наполняютъ мое сознаніе всегда новымъ и всегда возрастающимъ удивленіемъ и благоговѣніемъ: звѣздное небо надо мною и нравственной законъ во мнѣ“. Отчего авторъ не выписалъ изъ Канта и другой, можетъ быть, еще болѣе краснорѣчивой тирады о томъ же нравственномъ законѣ или долгѣ, какъ его опредѣлялъ германскій философъ? „О, долгъ, великое, высокое имя!“—восклицаетъ Кантъ:—„гдѣ корень твоего благороднаго происхожденія, отказывающагося отъ всякаго родства со склонностями природы? Это есть не что иное“—продолжаетъ онъ—„*какъ личность*, т. е. свобода и независимость отъ механизма природы“.

Итакъ, личное начало вовсе не есть начало эгоизма, начало зла, оно является такимъ лишь въ эгоистахъ, лишь въ праздныхъ душою, отрѣшившихся отъ народа или церкви резонерахъ: а въ людяхъ нормальныхъ личность и есть то начало, которымъ они возвышаются надъ міромъ вещей, переносясь въ міръ нравственнаго порядка. И только тогда нашъ умъ можетъ признать дѣйствіе святымъ и нравственнымъ, когда признаетъ его исходящимъ изъ свободной личности, а не изъ какого-то внѣшняго для моей личности разумнаго сознанія, подъ которымъ авторъ собственно понимаетъ вселяющееся въ человѣка *міровое божество*, что онъ въ другихъ сочиненіяхъ, вопреки всякой экзегетикѣ называетъ *сыномъ человѣческимъ*.

Итакъ, мы отрицаемъ на основаніи данныхъ нашего естественнаго разумнаго сознанія, отрицаемъ основное положеніе автора, будто жизнь есть стремленіе къ благу, отрицаемъ, что личность есть эгоистическое начало, но признаемъ ее за источникъ свободнаго нравственнаго совершенствованія и отвергаемъ возможность послѣдняго внѣ личности вслѣдъ за Кантомъ, справедливо говорящимъ: „нѣтъ ничего, что я назвать могъ бы добрымъ, кромѣ свободной т. е. личной воли“.

III.

«Разумное сознаніе» Толстого и его истинное значеніе.

Если авторъ отвергаетъ жизнь въ смыслѣ совершенствованія личности, то въ чемъ же онъ находитъ ея смыслъ? Онъ утверждаетъ, что кромѣ физическаго рожденія и *физической* или *личной* жизни (смѣшеніе вопреки всякой логикѣ) есть еще иная жизнь *разумнаго сознанія*, заключающаяся въ самоотверженіи личности ради любви, основывающемся, какъ мы видѣли, на отожествленіи себя съ міромъ существъ. Это будто

бы есть то рожденіе отъ Бога, о которомъ говоритъ апостолъ Іоаннъ въ посланіи, то рожденіе свыше, что разъясняетъ Господь Никодиму. „Истинная жизнь человѣка“,—говоритъ авторъ (стр. 38),—„проявляющаяся въ отношеніи разумнаго сознанія къ его животной личности, начинается только тогда, когда начинается отрицаніе блага его животной личности. Отрицаніе же блага животной личности начинается тогда, когда пробуждается разумное сознаніе. Что же это за разумное сознаніе?“ Но прежде чѣмъ привести отвѣтъ автора, остановимся на объясненіи этого кажущагося тождесловія.

Онъ хочетъ собственно сказать, что отрицать свое животное благо человѣкъ не можетъ свободно, но лишь тогда, когда имъ овладѣетъ это разумное сознаніе, т. е. когда онъ постигнетъ истину вещей: только тогда онъ можетъ руководиться не себялюбіемъ, а любовію. Вотъ почему авторъ отрицаетъ возможность послѣдовательной любви у людей, не понимающихъ смысла своей жизни, не имѣющихъ этого разумнаго сознанія. На долю такихъ людей, т. е. не пантеистовъ, а христіанъ, по автору, остается только фантазировать о будущей, по его мнѣнію, вовсе не существующей, загробной жизни и научать людей обрядамъ, посредствомъ которыхъ она якобы достигается. Авторъ прямо утверждаетъ въ 5-й главѣ, что ученіе фарисеевъ (т. е. церкви), объясняющее тайны загробнаго существованія, не даетъ никакого руководства поступковъ человѣческой жизни. —Итакъ, для проявленія дѣятельной любви нужно имѣть это недоставшееся еще христіанской жизни разумное сознаніе, которое, по автору, открываетъ доступъ къ добродѣтели, какъ слово волшебника, отпирающее недоступныя пещеры съ сокровищами. Нужно любить, нужно отрекаться самого себя, въ этомъ заключается смыслъ жизни, будто бы утерянный церковью; но чѣмъ поддерживается и мотивируется такой поступокъ? Разумнымъ сознаніемъ. А что есть разумное сознаніе? Теперь отвѣтимъ на вопросъ словами автора, на которыхъ мы было остановились: „Евангеліе Іоанна—говоритъ онъ—начинается тѣмъ, что Слово или Разумъ есть начало, и что въ Немъ

все и отъ Него все, и что потому Разумъ—то, что опредѣляетъ все остальное,—ничѣмъ *не можетъ быть опредѣляемъ.* Да намъ и не зачѣмъ опредѣлять его"—утѣшаетъ авторъ фраппированныхъ читателей,—„потому что мы всѣ не только знаемъ его, но только разумъ одинъ и знаемъ".—Конечно, мы знаемъ разумъ, какъ законы нашего мышленія, какъ логику, но какимъ же образомъ это можетъ меня побудить къ добродѣтели? Увы, оказывается, что онъ вовсе не побужденіемъ къ ней служитъ, а понужденіемъ, такъ что волей-неволей въ концѣ-концовъ, достигнувъ въ силу необходимаго развитія этого разумѣнія жизни, человѣкъ съ необходимостью подчиняется закону разума, какъ лошадь впряженная въ телѣгу. „Обыкновенно думаютъ и говорятъ, пишетъ авторъ, что отреченіе отъ блага личности есть подвигъ, достоинство человѣка. Но это есть—просто неизбѣжное условіе его жизни (стр. 56). Отреченіе отъ блага личности, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ (58), есть законъ жизни человѣческой. Если онъ не совершается свободно, то онъ совершается въ каждомъ человѣкѣ насильно, при плотской смерти, когда онъ отъ тяжести страданій желаетъ одного: избавиться отъ мучительнаго сознанія погибающей личности и перейти въ другой видъ существованія". Итакъ, вотъ вамъ смыслъ и освѣщеніе жизни по автору. Представьте, я живу въ пучинѣ страстей, хочу бороться съ ними, хочу слѣдовать закону евангелія, но у меня не хватаетъ силъ. Авторъ мнѣ говоритъ: постой, я научу тебя истинной добродѣтели. Я съ жадностью иду его слушать: онъ предупреждаетъ меня, что будетъ меня учить тому, чтобы жить не для себя, а для другихъ. Я восхищаюсь надеждой на то, что онъ мнѣ дастъ силъ свободно жертвовать своею личностью; я съ благоговѣйнымъ восторгомъ заранѣе привѣтствую эту знакомую мнѣ изъ евангелія жизнь, чтобы человѣкъ, которому дана личность и свобода, и возможность множества себялюбивыхъ радостей, всѣмъ этимъ жертвовалъ ради ближнихъ вслѣдъ за Христомъ. Но что же говоритъ мнѣ авторъ? Въ тебѣ нѣтъ свободы, в тебѣ нѣтъ свободной

и сознательной личности; это не твоя личность, не твое свободное *я* можетъ тебя вызывать на самопожертвованіе; нѣтъ, это—когда помимо тебя въ твою душу вселится божество, которое есть разумное сознаніе, открывающееся тебѣ въ томъ, чтобы ты вдругъ понялъ, что въ тебѣ нѣтъ своей личности, что ты только волна всемірнаго океана, только форма, въ которую воплотилось это сознаніе. Тогда, когда ты поймешь, что тебя, какъ свободной личности, собственно не существуетъ, то, конечно, тебѣ не будетъ и резона бороться съ искушеніями себялюбія. Да при этомъ знай, что тутъ ничего возвышеннаго нѣтъ: суть дѣла не въ томъ, что ты будешь дѣлать добро, но что ты потеряешь самоотстойчивость личности, такъ что все равно—будешь ли ты ею жертвовать во имя нѣжной любви къ братьямъ, или пожелаешь отъ нея отрѣшиться по причинѣ страшныхъ страданій, напр., зубной боли, —добра, какъ свободнаго и святого дѣла личности—нѣтъ, есть только разумное сознаніе, сознаніе того, что этой личности не существуетъ, такъ что никакого подвига и не будетъ въ твоемъ самоотреченіи отъ личности; сознавъ ея несуществованіе, ты, конечно, потеряешь къ ней и любовь или личное себялюбіе: не ты будешь любить самъ себя и бороться съ себялюбіемъ, но такимъ же себялюбіемъ будетъ обладать вмѣсто тебя вселившееся въ тебя или замѣнившее тебя разумное сознаніе, которое есть *все*. Не ты, Петръ, будешь любить живущаго въ тебѣ Петра, но это *все* и будетъ любить уже не Петра, а *все* же,—весь міръ: вотъ тебѣ и добродѣтель, которой ты съ такимъ трудомъ домогался чрезъ борьбу самъ съ собою —Но, Боже мой, что же осталось отъ этой добродѣтели! Онѣ, добродѣтель и самоотверженіе именно тѣмъ и были высоки и дороги мнѣ, что я любилъ не себя и не ради себя, а другихъ, а теперь меня увѣряютъ, что *другихъ* и нѣтъ, что весь міръ—одно „я“, и говорятъ: тебѣ нечего бороться: люби самого себя, какъ всякій эгоистъ, только знай, что ты —все. Люби всѣхъ такъ, какъ сумасшедшій, вообразившій себя испанскимъ королемъ, любилъ не себя, но испанскаго

короля. Тутъ исчезаетъ и подвигъ и борьба, а остается одно „разумное сознаніе“, любящее только себя и презирающее ту человѣческую оболочку, въ которую его на время вложили. Любить другихъ я буду тоже не какъ людей, но какъ эту же оболочку разумнаго сознанія, любить не всякаго изъ людей въ отдѣльности, но въ каждомъ это разумное сознаніе,—отдавать свою жизнь не ради Петра, Ивана и ихъ спасенія, а ради того, что они не суть люди, но ящики, или вмѣстилища этого сознанія, призраки, въ которые оно одѣвается.—Вотъ вамъ ключъ къ добродѣтели, который такъ важно и торжественно обѣщалъ авторъ.

Да, авторъ не добродѣтели меня научилъ, а тому, что ни добра, ни зла нѣтъ, что ни Бога, ни человѣка нѣтъ, а есть только безразличное, всеобщее единство—нирвана. Это ли есть истинная жизнь,—та, что принесъ Христосъ на землю? Если я сталъ бы дѣлать все, что велитъ мораль нашего автора, но съ тѣми мыслями, которыя онъ ей предпосылаетъ, то все таки это никогда бы не было добродѣтелью, не было-бы истинною жизнью человѣка, но его смертью, или дѣятельностью живого болванчика или автомата. Все существованіе наше было бы лишено всякой нравственной цѣны. Напрасно же авторъ такъ высокомѣрно поругался надъ ученіемъ церкви о смыслѣ жизни и побужденіяхъ къ добродѣтели. Мы постараемся напротивъ показать, что это ученіе и возвышеннѣе и доступнѣе для исполненія и гораздо лучше объясняетъ даже тѣ явленія жизни, съ которыми авторъ ставитъ свое ученіе въ особенно тѣсную связь, т. е. земныя страданія людей и смерть. Въ заключеніе скажемъ, что напрасно авторъ опирается въ своихъ пантеистическихъ мысляхъ на I-ю и III-ю главы евангелія отъ Іоанна. Подъ *Словомъ* евангелистъ вовсе не разумѣетъ этого безличнаго разумѣнія жизни, но живого личнаго Сына Божія, Господа Іисуса Христа, потому что онъ прямо говоритъ, что *„Слово стало плотію и обитало между нами, полное благодати и истины... Іоаннъ свидѣтельствуетъ о Немъ и восклицая говоритъ: Сей былъ Тотъ, о Которомъ*

я сказалъ, что идущій за мною, сталъ впереди меня, потому что былъ прежде меня". Итакъ *вначалѣ* было Слово то самое, которое явилось идущимъ за Іоанномъ, т. е. та же личность, явившаяся во Христѣ, вѣчный Сынъ Божій. И въ бесѣдѣ съ Никодимомъ Господь вовсе не говоритъ о духовномъ рожденіи въ смыслѣ потери своей личности, но въ смыслѣ духовнаго, свободнаго исправленія себя при помощи благодати крещенія, что прямо видно изъ сказанныхъ Имъ тутъ же въ объясненіе духовнаго рожденія словъ: „*кто не родится водою и духомъ, не можешъ войти въ царствіе Божіе*" (Іоан. III, 5). Итакъ, напрасно авторъ все дѣло искупленія сводитъ къ разумному сознанію, напрасно отрицается въ этомъ дѣлѣ Іисуса Христа, во плоти пришедшаго, и тѣмъ впадаетъ въ антихристову ложь, куда влечетъ и своихъ послѣдователей.

IV.

Ученіе Церкви о жизни; какія ея задачи были предметомъ обсужденія ветхозавѣтныхъ богопросвѣщенныхъ праведниковъ.

Оставимъ теперь на время мрачную темницу человѣческихъ мечтаній, изъ которыхъ тщетно старается выйти къ свѣту душа, потерявшая зрѣніе христіанскаго Солнца,—и вступимъ въ свѣтлый чертогъ истиннаго исповѣданія. Взявшись опредѣлять искомое понятіе жизни по ученію церкви, мы встрѣчаемъ во св. библіи, въ отеческихъ писаніяхъ и богослужебныхъ книгахъ такое множество данныхъ, такое точное и глубокое указаніе всѣхъ жизненныхъ поступковъ, что затрудняемся даже найтись сразу въ этомъ грандіозномъ богатствѣ жизненныхъ истинъ. Мы видимъ, что о чемъ бы ни повѣдалъ намъ Господь чрезъ библію и чрезъ христіанское преданіе, о прямыхъ ли заповѣдяхъ Своего предвѣчнаго Сына,

о тайнахъ ли нашего искупленія, о тріединствѣ ли Своего бытія, объ ангелахъ ли или пророкахъ, о таинствахъ ли или молитвѣ,—все это имѣетъ ближайшую связь съ однимъ—съ нашей жизнью, съ нашимъ спасеніемъ. „*Все Писаніе*“—говоритъ апостолъ—„*полезно для наученія, для обличенія, для исправленія, для наставленія въ праведности, да будетъ совершенъ Божій человѣкъ, ко всякому доброму дѣлу приготовленъ*“ (2 Тим. III, 16). „Двѣ только цѣли преслѣдовалъ Духъ Божій, говоритъ бл. Августинъ, когда онъ далъ намъ свящ. библію: чтобы мы научились правильно любить Бога и ближняго“. И замѣчательное дѣло: между разнородными по выраженію, но согласными всегда по духу библейскими опредѣленіями жизни, и опредѣленіями ея у Толстого существуетъ повидимому тѣсная связь, но связь собственно по внѣшней формѣ при глубокомъ и существенномъ различіи по смыслу. Однако такое ихъ взаимоотношеніе даетъ намъ тѣмъ легчайшій доступъ къ ихъ постоянному сравненію по пунктамъ.

Итакъ, въ чемъ заключается задача жизни по смыслу божественнаго откровенія? Много отвѣтовъ можно найти на такой вопросъ. Господь говоритъ, что вѣчная жизнь заключается въ знаніи единаго истиннаго Бога и посланнаго Имъ Іисуса Христа; говоритъ, что жизнь—это Его слова, Его ученіе. Евангелистъ сказалъ, что жизнь была въ Іисусѣ Христѣ, предвѣчномъ Словѣ Божіемъ. Соломонъ говоритъ, что жизнь въ Премудрости и познаніи путей ея и т. п.. Но мы не будемъ излагать все это богатство опредѣленій жизни библіей со всѣхъ точекъ зрѣнія, а возьмемъ ту изъ нихъ, съ которой опредѣляется она у Толстого, и постараемся показать, что даже въ этой-то частной области библія безконечно выше его. Поэтому изслѣдуемъ богооткровенное ученіе о жизни *съ точки зрѣнія понятія о человѣкѣ*, какъ это дѣлается въ ученіи Толстого.

„Сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію Нашему“, говоритъ Господь... И сотворилъ Богъ человѣка по образу Своему съ тѣмъ, чтобы онъ самъ стремился къ

уподобленію Богу, какъ учатъ св. отцы, какъ и въ самомъ законѣ Моисеевомъ постоянно повторяется: святы будьте, какъ Я святъ, Господь Богъ вашъ. И вотъ теперь предъ нами христіанское назначеніе человѣка: стремиться къ живому, всеблагому Богу чрезъ развитіе въ себѣ тѣхъ совершенствъ Божіихъ, которыя намъ доступны,—Его праведности, благости, долготерпѣнія, милосердія, снисхожденія; стремиться къ этимъ высокимъ совершенствамъ изъ ничтожества нашего земного бытія; стремиться къ Тому, Кто близокъ намъ, какъ Отецъ, Кто какъ бы руками Своими образовалъ существо наше, по слову псалмопѣвца: „*Ты устроилъ внутренности мои и соткалъ меня въ утробѣ матери моей*“ (CXXXVIII, 13). Итакъ, не уничтожать свою личность, не терять своего отдѣльнаго индивидуальнаго сознанія, но усовершать, очищать, возносить его къ всесовершенному. Первообразу, не къ отвлеченной, чуждой мнѣ безличной всеміровой идеѣ, но къ живому и любящему Отцу,—это ли не жизненная, высоко одушевляющая идея?

Но вотъ, въ нашей личной жизни люди находятъ на первомъ планѣ себялюбіе. Можетъ быть на самомъ дѣлѣ поставленный идеалъ былъ бы дѣйственнъ въ моемъ духѣ, еслибъ духъ этотъ былъ свободенъ отъ всякихъ злокачественныхъ элементовъ? Не самая ли дѣйствительность свидѣтельствуетъ объ удобопреклонности человѣка ко злу? Итакъ, вмѣсто высокихъ заоблачныхъ идеаловъ—можетъ быть, такъ скажетъ намъ авторъ—не лучше ли научить человѣка, какъ бороться съ себялюбіемъ? Но христіанство ли остановится предъ этимъ запросомъ? Не оно ли напротивъ даетъ единственное удовлетворяющее нашу совѣсть объясненіе міровому злу? Не во всѣхъ ли нравственныхъ предписаніяхъ нашей религіи имѣется въ виду не нормальная жизнь чистаго образа Божія, но образа, помраченнаго грѣхами? Призванный осуществлять добро не по принужденію, не какъ автоматъ, но свободно, человѣкъ могъ подчиняться и не подчиняться своему призванію,—онъ самъ и помрачилъ образъ Божій. Поэтому и дальнѣйшая

христіанская мораль преслѣдуетъ уже двѣ цѣли: возстановленіе въ себѣ образа Божія и затѣмъ уже достиженіе подобія съ Нимъ. Подобное психологическое раскрытіе той непримиримой самимъ человѣкомъ дисгармоніи жизни, которая внесена въ нее грѣхомъ, раскрываютъ собою учительныя книги ветхаго завѣта, начиная съ Іова. Остановимся вкратцѣ на этихъ свящ. книгахъ, чтобы выяснить, какой характеръ отношенія къ жизненному злу заключаетъ въ себѣ церковное ученіе, и при этомъ будемъ обращаться къ явленіямъ жизни современной, параллельнымъ библейской.

Вотъ, праведный Іовъ, не согрѣшающій предъ Господомъ ни единымъ тяжкимъ грѣхомъ, вдругъ подвергается ужаснѣйшей карѣ Божьей. Изумленный, убитый нравственно, обращаетъ онъ взоръ на окружающую жизнь и начинаетъ углубляться въ ея смыслъ. Онъ всегда исполнялъ волю Божію, жилъ въ согласіи съ Тѣмъ, Кто управляетъ міромъ, къ Кому устремляется всякая жизнь: и что же? Жизнь земная, повидимому, вовсе не находится въ гармоніи съ божественною (см. Іова XXI, 5—21). „*Посмотрите на меня и ужаснитесь, и положите перстъ на уста. Лишь только я вспомню, содрагаюсь, и трепетъ объемлетъ тѣло мое. Почему беззаконные живутъ, достигаютъ старости, да и силами крѣпки? Дѣти ихъ съ ними предъ лицемъ ихъ, и внуки ихъ предъ глазами ихъ. Домы ихъ безопасны отъ страха, и нѣтъ жезла Божія на нихъ. Волъ ихъ оплодотворяетъ и не извергаетъ; корова ихъ зачинаетъ и не выкидываетъ. Какъ стадо, выпускаютъ они малютокъ своихъ, и дѣти ихъ прыгаютъ. Восклицаютъ подъ голосъ тимпана и цитры, и веселятся при звукахъ свирѣли. Проводятъ дни свои въ счастьѣ и мгновенно сходятъ въ преисподнюю. А между тѣмъ они говорятъ Богу: отойди отъ насъ; не хотимъ мы знать путей Твоихъ; что Вседержитель, чтобы намъ служить Ему, и что пользы прибѣгать къ Нему? Видишь, счастіе ихъ не отъ ихъ рукъ*“.

Какъ теперь объяснилъ бы нашъ авторъ міровое зло, отрицая свободную волю человѣка, его причинившую? Лич-

ныя страданія онъ хотя и не можетъ ни откуда вывести, но настаиваетъ по крайней мѣрѣ на томъ, что страданія наши сами по себѣ служатъ ко благу,—объ этомъ мы будемъ говорить въ другой разъ. Но какъ объяснилъ бы авторъ существованіе зла въ самой жизни? Если по автору цѣль жизни заключается въ томъ, чтобы личность вся цѣликомъ исчезала въ пользу мірового цѣлаго, если, какъ онъ прямо выражается, жить надо для разумнаго сознанія, а это сознаніе есть *все*, есть тотъ законъ, что управляетъ съ необходимостью жизнью, то откуда же можетъ появляться *жизненное* зло? Авторъ говоритъ въ 10-й главѣ своей книги: „разумъ для человѣка—тотъ законъ, по которому совершается его жизнь. И законъ, который знаемъ въ себѣ, какъ законъ нашей жизни, есть тотъ же законъ, по которому совершаются и всѣ внѣшнія явленія міра". Если же законъ разума состоитъ, по автору, именно въ томъ, чтобы жить для всего міра, для блага той жизни, которая не въ моей личности, но внѣ насъ: то какимъ же образомъ можетъ случиться, чтобы господствующимъ началомъ въ жизни оказывалось зло, чтобы вся та жизнь вооружалась на праведника? По автору отреченіе отъ блага животной личности есть соглашеніе своей жизни съ міровой; но дѣйствительность говоритъ о противоположномъ, о совершенной, повидимому, несовмѣстимости такой жизни съ жизнью міра. Вотъ это-то явленіе и ужасаетъ праведнаго Іова. Вся жизнь представляется ему вооружившеюся противъ него и онъ готовъ самого Господа Бога считать своимъ врагомъ (см. XXX, 20—30). *„Я взываю къ Тебѣ и Ты не внимаешь мнѣ,—стою, а Ты только смотришь на меня. Ты сдѣлался жестокимъ ко мнѣ. Крѣпкою рукою враждуешь противъ меня. Ты поднялъ меня и заставилъ носиться по вѣтру, и сокрушаешь меня. Такъ, я знаю, что Ты приведешь меня къ смерти и въ домъ собранія всѣхъ живущихъ Вѣрно Онъ не простретъ руки Своей на домъ костей? Будутъ ли онѣ кричать при своемъ разрушеніи? Не плакалъ ли я о томъ, кто былъ въ горѣ? Не скорбѣла ли душа моя о бѣдныхъ? Когда я чаялъ добра, при-*

шло зло; когда ожидалъ свѣта, пришла тьма. Мои внутренности кипятъ и не перестаютъ, встрѣтили меня дни печали. Я хожу почернѣлый, но не отъ солнца; встаю въ собраніи и кричу. Я сталъ братомъ шакаловъ и другомъ страусовъ. Моя кожа почернѣла на мнѣ и кости мои обгорѣли отъ жара. И цитра моя сдѣлалась унылой и свирѣль моя—голосомъ плачевнымъ". На физическія ли страданія жалуется праведникъ? Нѣтъ, его ужасаетъ видъ міровой жизни, гдѣ добро погибаетъ, а царствуетъ зло. И, конечно, Іовъ, къ сожалѣнію, не есть единственный примѣръ жизненной жертвы. О чемъ томились Исаія, Іеремія и др. служители Божіи и вообще всѣ лучшіе люди, какъ не о томъ, что не разумъ, а злое начало является въ жизни одолѣвающимъ? Аристидъ, Сократъ, Цицеронъ, Колумбъ, Іоаннъ Гусъ, Саваноролла, или изъ литературныхъ типовъ: Гамлетъ, Донъ Карлось, Чацкій и дальнѣйшій рядъ міровыхъ страдальцевъ—вотъ вамъ живыя доказательства тому, что самая-то жизнь въ цѣломъ отражается на душѣ именно несебялюбца вовсе не какъ разумное начало, добра, а какъ зло, ибо „весь міръ въ злѣ лежитъ" (1 Іоан. V, 19), какъ учитъ апостолъ Іоаннъ, на котораго любитъ ссылаться авторъ.

Итакъ нужно имѣть особенныя *внѣмірскія вѣрованія* и надежды, чтобы выдерживать эту борьбу, которую поднимаетъ весь во злѣ лежащій міръ противъ праведниковъ. Скажите: чѣмъ онъ можетъ себя утѣшить и укрѣпить, когда вмѣсто обѣщаннаго разумнаго сознанія онъ замѣчаетъ въ мірѣ господствующими „похоть плоти, похоть очесъ и гордость житейскую?" Неужели отвлеченною мыслью о томъ, что въ мірѣ существуетъ прогрессъ, что чрезъ 300 лѣтъ будетъ лучше? Да, такъ можно утѣшаться, пока приходится о жизни только резонировать; но когда на самомъ дѣлѣ придется выносить жизненную борьбу, то, разумѣется, человѣкъ будетъ имѣть оружіе противъ унынія и отчаянія лишь въ томъ случаѣ, если кругозоръ не будетъ ограниченъ этимъ живущимъ міромъ въ какомъ бы то ни было его опредѣленіи, но если онъ будетъ знать о

существованіи иного внѣмірнаго, въ мірѣ непроявляющагося въ полнотѣ закона, закона исходящаго не отъ міра, но отъ *Святаго и Праведнаго*, осудившаго міровую злобу, какъ въ видѣніи Навуходоносора. И замѣчательно, что именно не иное что, а единственно это вѣрованіе въ премірнаго Бога утѣшаетъ и Іова. Міровая неправда и злоба и скорби его настолько давятъ, что онъ близокъ къ ропоту, но давно созрѣвшая мысль о праведности и величіи Божіемъ его останавливаетъ. „*Живъ Богъ, лишившій меня суда, и Вседержитель, огорчившій душу мою!*“ восклицаетъ Іовъ, выражая въ этихъ словахъ увѣренность, что непостижимое міровое зло, обрушивающееся на него невинно, имѣетъ себѣ такое или иное оправданіе у Бога, Который, какъ близкій его сердцу, Вседержитель міра и Отецъ людей, рано или поздно искупитъ людей отъ господства зла; такъ прямо и говоритъ онъ (въ гл XIX, ст. 21—27). „*Помилуйте, помилуйте меня вы, друзья мои; ибо рука Божія коснулась меня. Зачѣмъ и вы преслѣдуете меня, какъ Богъ, и плотію моею не можете насытиться? О если бы записаны были слова мои. Если бы начертаны были они въ книгѣ рѣзцомъ желѣзнымъ съ словами,—на вѣчное время на камнѣ вырѣзаны были! А я знаю, что Искупитель мой живъ и Онъ въ послѣдній день возставитъ изъ грѣха распадающуюся кожу мою сію. И я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его самъ, мои глаза, не глаза другого увидятъ Его*“.

V.

Божія премудрость въ мірѣ.

Первая задача жизни, которую встрѣтило человѣчество, это разсчетъ съ внесеннымъ въ міръ зломъ, которое возстаетъ на всякаго, желающаго жить по началамъ правды. Это зло не имѣетъ никакого объясненія и оправданія для есте-

ственнаго человѣка, но только твердая, непоколебимая вѣра въ Бога можетъ если не объяснить его, то по крайней мѣрѣ дать надежду на Божію премудрость, что она „ими же вѣсть судьбами“ примиритъ со своимъ промысломъ міровое зло. Даже болѣе, эта вѣра въ личнаго Бога достигаетъ такой твердости, что упованіе на Его имѣющую нѣкогда открыться въ мірѣ премудрость научаетъ среди этого міра скорбей и беззаконія, каковымъ онъ представляется для неискупленнаго человѣка, научаетъ усматривать слѣды дѣйствующаго надъ міромъ пріуготовительнаго промысла Божія. Въ этомъ и заключается содержаніе книги Притчей. Вопреки видимому въ мірѣ господству зла, она выясняетъ ту истину, что 1) зло это не первоначально, что не для его господства Богъ сотворилъ міръ, 2) указываетъ, что если праведникъ въ этой жизни не оправдывается, а долженъ уповать на премірнаго Господа, то во всякомъ случаѣ и нечестивый-то, тотъ, который живетъ за одно съ этой міровою жизнью, тоже не можетъ оставаться при своемъ, ибо зло само себя обличаетъ (см. Прит. I, 10—32). „*Сынъ мой! Если будутъ склонять тебя грѣшники, не соглашайся. Если будутъ говорить: иди съ нами, сдѣлаемъ засаду для убійства, подстережемъ непорочнаго безъ вины, живыхъ проглотимъ ихъ, какъ преисподняя, и цѣлыхъ, какъ нисходящихъ въ могилу... Сынъ мой! Не ходи въ путь съ ними, и удержи ногу твою отъ стези ихъ... Кто алчетъ чужого добра, онъ отнимаетъ жизнь у овладѣвшаго имъ. Премудрость возглашаетъ на улицѣ, на площадяхъ возвышаетъ голосъ свой: доколѣ невѣжды будете любить невѣжество?... Обратитесь къ моему обличенію: вотъ я изолью на васъ духъ мой, возвѣщу вамъ слова мои. Я звала и вы не послушались... За то и я посмѣюсь вашей погибели, порадуюсь, когда придетъ на васъ ужасъ; когда придетъ на васъ ужасъ, какъ буря и вода, какъ вихрь пронесется на васъ... За то, что они возненавидѣли знаніе, и не избрали для себя страха Господня, потому что упорство невѣждъ убьетъ ихъ и безпечность глупцовъ погубитъ ихъ*“.

Пусть же глупцы не вразумляемые собственною погибелью, продолжаютъ предаваться страстямъ и искажать законы жизни; но праведникъ вѣруетъ, что Господь, создавшій весь міръ, не могъ его создать иначе, какъ премудростью, и что ея законы только потемнены, а не вовсе навсегда изринуты изъ жизни (см. Прит. VIII, 22—30). „*Господь имѣлъ меня началомъ пути Своего, прежде созданія Своего искони. Отъ вѣка я помазана, отъ начала, прежде бытія земли Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источниковъ, обильныхъ водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмовъ, когда еще Онъ не сотворилъ ни земли, ни начальныхъ пылинокъ вселенной. Когда Онъ уготовлялъ небеса, я была тамъ. Когда Онъ проводилъ круговую черту по лицу бездны, когда утверждалъ вверху облака, когда укрѣплялъ источники бездны, когда давалъ морю уставъ, что бы воды не переступали предѣловъ его, когда полагалъ основанія земли, тогда я была при Немъ художницей и была радостью всякій день, веселясь предъ лицемъ Его во все время*“.

Такимъ образомъ, отдаляясь отъ мірскихъ похотей, прилѣпляясь ко премірному Богу, чрезъ изученіе Его промысла, человѣкъ исполняетъ свое истинное назначеніе и находитъ бодрость для жизненной борьбы. Не все въ жизни есть зло: можно возвышаться надъ міромъ и находить высшее добро божественной премудрости (см. Прит. VIII, 1—17). „*Не премудрость ли взываетъ? И не разумъ ли возвышаетъ голосъ свой? Она становится на возвышенныхъ мѣстахъ, при дорогѣ на распутіяхъ; она взываетъ у воротъ при входѣ въ городъ, при входѣ въ дверь: „къ вамъ, люди, взываю я и къ сынамъ человѣческимъ голосъ мой! Научитесь, неразумные, благоразумію, а глупые—разуму... Пріимите ученіе мое, а не серебро; лучше знаніе, нежели отборное золото... Страхъ Господень—ненавидѣть зло; гордость и высокомѣріе и злой путь я ненавижу. У меня совѣтъ и правда; я разумъ, у меня сила*“.

Итакъ, если Іовъ научилъ насъ противопоставлять міровому злу вѣру въ премірнаго личнаго Бога, хотя и скрывающагося за видимымъ грѣховнымъ міромъ, но по Своему существу совершенно чуждаго міровому грѣху: то Притчи Соломоновы указываютъ и слѣды божественной премудрости въ мірѣ, показываютъ, что доброе въ мірѣ не случайно, не есть лишь временное и внѣшнее измѣненіе грѣховнаго мірового цѣлаго, но оно исходитъ свыше, и тѣ, которые умѣютъ отрѣшаться отъ міра и возносить свой умъ къ Богу, тѣ найдутъ эту премудрость, хотя и не примирятъ ея еще съ мірскими беззаконіями. Опять же мы видимъ, что даже *добрая сторона этого міра не можетъ имѣть сама въ себѣ объясненія*, но возводитъ нашу мысль, или постулируетъ къ премірной премудрости Божіей. Не такъ дѣлаетъ нашъ авторъ и съ нимъ весь раціонализмъ, который думаетъ здѣсь, въ этомъ мірѣ вещей найти всю правду. Они говорятъ, что если ея нѣтъ теперь, то она будетъ; *прогрессъ* у нихъ замѣняетъ понятіе премірной премудрости. „Не смотря на міровое зло“, говорятъ они, „не поддавайся его вліянію: все, что ты видишь вокругъ тебя, измѣняется къ лучшему; вѣрь, что разумное сознаніе, которое теперь всюду въ жизни попирается, нѣкогда возобладаетъ надъ міромъ и тогда посрамлены будутъ ложь и зло. Это зло есть не существенное, а лишь временная форма разумнаго сознанія, точно такъ же, какъ, напримѣръ, боль у дѣтей при прорѣзываніи зубовъ, или корь, относительно которыхъ нечего вовсе огорчаться, а скорѣе должно радоваться, какъ признаку тѣлеснаго роста“. — Что сказать на такое объясненіе мірового зла?

Мы уже не будетъ ставить подъ сомнѣніе міровой прогрессъ, не будетъ противопоставлять ему мысли о параллельномъ развитіи добра и развитіи зла, въ силу чего прогрессъ заключался бы развѣ въ томъ, какъ говорилъ еще Погодинъ, что Каинъ убилъ Авеля дубиной, а теперь братъ брата убиваетъ утонченнымъ ядомъ или усовершенствованною учеными пулей. Пусть будетъ не такъ, пусть мы вѣримъ, что все

идетъ къ лучшему; но если это лучшее и худое не существенны, а только формальны, по видимости различаются другъ отъ друга: то не злѣйшее ли отчаяніе овладѣетъ праведникомъ, борющимся со зломъ? Вотъ я вижу, какъ гибнутъ человѣческія души, какъ прекрасные свѣтлые юноши становятся честолюбцами или взяточниками, какъ невинныя дѣвушки попадаютъ въ пучину разврата и дѣлаютъ его средствомъ для своей жизни, какъ родители мучатъ и развращаютъ своихъ дѣтей, какъ высокія религіозныя стремленія осмѣиваются обществомъ—и во всемъ этомъ буду ли я утѣшенъ, если мнѣ скажутъ, что бѣдствія эти необходимы для дальнѣйшаго прогресса? Жалкое утѣшеніе! Да развѣ въ этомъ прогрессѣ будутъ участвовать невинно погибшія? Я хочу видѣть ихъ-то гдѣ-либо оправданными, ихъ удовлетворенными, какъ видѣлъ Іоаннъ въ Апокалипсисѣ (VI, 10—12). Что же утѣшитъ меня при видѣ погибающихъ душъ, что избавитъ отъ того „бунта" противъ Творца, который поднялъ было герой Достоевскаго Иванъ Карамазовъ, если не вѣра въ то, что помимо этихъ міровыхъ законовъ существуетъ въ мірѣ иная высшая, открывающаяся премудрость, съ которой я долженъ соглашать свои стези?

Однако жизнь показываетъ мнѣ еще большее, показываетъ, что и этого я не могу думать, что даже вѣра въ премірную премудрость не даетъ сама по себѣ мнѣ жизненнаго удовлетворенія, а только приближаетъ къ нему, ибо оказывается зло не только внѣ меня, но и во мнѣ; тщетно я стремлюсь познавать Бога и Его премудрость—дѣйствительность громко говоритъ о моей, хотя не отъ меня зависящей, отрѣшенности отъ ея путей. Эту горькую истину нашей грѣховности и отдѣленности міра отъ премудрости Божіей свидѣтельствуетъ Экклезіастъ. Премудрость Божія иногда доступна познанію, и, конечно, тѣмъ самымъ возвышаетъ нашъ духъ надъ міромъ, но увы, мы видимъ, что міровая жизнь всетаки съ ней не согласуется, идетъ противъ нее, видимъ, что и сами-то мы не въ силахъ ей слѣдовать, такъ что, по слову

Экклезіаста, „*во многой мудрости много печали, и кто умножаетъ познанія, умножаетъ скорбь*“ (I, 18). „*И обратился я*—говоритъ онъ (см *IV, 1—5*)—*и увидѣлъ всякія угнетенія, какія дѣлаются подъ солнцемъ: и вотъ слезы угнетенныхъ, а утѣшителя у нихъ нѣтъ; и въ рукѣ угнетающихъ ихъ—сила, а утѣшителя у нихъ нѣтъ. И ублажилъ я мертвыхъ, которые давно умерли, болѣе живыхъ, которые живутъ доселѣ. А блаженнѣе ихъ обоихъ тотъ, кто еще не существовалъ, кто не видалъ злыхъ дѣлъ, какія дѣлаются подъ солнцемъ.. И это суета и утомленіе духа*“.

Тщетно трудится мудрый: онъ безсиленъ надъ зломъ жизни (см Эккл. I, 12—18). „*Я Экклезіастъ, былъ царемъ надъ Израилемъ въ Іерусалимѣ. И предалъ я сердце тому, чтобы изслѣдовать и испытать мудростью все, что дѣлается подъ небомъ: это тяжелое занятіе далъ Богъ сынамъ человѣческимъ, чтобы они упражнялись въ немъ. Видѣлъ я всѣ дѣла, какія дѣлаются подъ солнцемъ, и вотъ все суета и утомленіе духа! Кривое не можетъ сдѣлаться прямымъ, и чего нѣтъ, того нельзя считать. Говорилъ я съ сердцемъ моимъ такъ: вотъ я возвеличился и пріобрѣлъ мудрости больше всѣхъ, которые были прежде меня надъ Іерусалимомъ, и сердце мое видѣло много мудрости и знанія. И предалъ я сердце мое тому, чтобы познать мудрость и познать безуміе и глупость; я узналъ, что и это томленіе духа*“.

Гдѣ же разгадка этого всемірнаго горя, этого, повидимому, совершеннаго отсутствія на землѣ правды? Или ея нѣтъ вовсе? Нѣтъ, она есть у Бога: Онъ „*приведетъ на судъ и все тайное, хорошо ли оно, или худо... когда возратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, Который далъ его*“ (гл. XII). Но почему же на землѣ ея нѣтъ? Почему здѣсь она безсильна? „*Только это нашелъ я*—отвѣчаетъ Экклезіастъ,—*что Богъ сотворилъ человѣка правымъ, а люди пустились во многіе помыслы*“. Вотъ гдѣ корень зла—въ нравственномъ безсиліи человѣка (II, 17—19). „*Что толку въ высокихъ чаяніяхъ человѣка, если не*

отъ него зависитъ его жизнь, если онъ — игралище стихій внѣшнихъ и страстей внутреннихъ (см. гл. III, 1—22).

Пусть же научитъ насъ авторъ новаго идеала „жизни" тому, какъ бороться съ присущимъ человѣку зломъ внутреннимъ. Вотъ онъ самъ и его послѣдователи, положимъ, противились *разумнымъ сознаніемъ*, удостовѣрились въ томъ, что истинная жизнь заключается въ міровомъ цѣломъ, что ихъ личности—это призракъ; но что имъ сдѣлать со своею неизгладимою никакими теоріями гордостью, тщеславіемъ, сладострастіемъ? Авторъ не только не даетъ никакихъ жизненныхъ средствъ для борьбы съ грѣховностью нашей природы, но не можетъ ея и объяснить. Если бы онъ и въ этомъ пунктѣ слѣдовалъ излюбленному имъ германскому монизму, то послѣдній присущее человѣческой волѣ зло объясняетъ тоже, какъ неизбѣжную стадію развитія, какъ явленіе столь же естественное, сколь естественно выпаденіе зубовъ у дѣтей и сѣдина у стариковъ. Если мужъ зарѣзалъ жену, сынъ отравилъ отца, то это все лишь доказательства еще невысокой культуры этихъ людей,—и только. Толстой имѣетъ пока еще слишкомъ здравую натуру, чтобы она могла перенести подобныя дикія объясненія, а потому онъ упоминаетъ о сверхсильномъ въ человѣкѣ злѣ, на которое прежде жаловался со страшными проклятіями, указывая на свое и общечеловѣческое нравственное безсиліе (письмо къ Энгельгарду), а теперь видно хотя отчасти съ нимъ примирился подъ вліяніемъ Гартмана, но только отчасти, ибо еще недавно вновь заикнулся о нѣкоей таинственной и необъяснимой силѣ зла. Но если съ этимъ, присущимъ нашей природѣ зломъ мириться, если считать его дѣйствительно присущимъ намъ по существу, естественнымъ закономъ, а не паденіемъ, то къ чему всѣ эти разсужденія о жизни, о возрожденіи?

VI.

Искупленіе.

Зло не въ животной личности, не въ плотскости только человѣка, не въ общественномъ невѣжествѣ, а въ дисгармоніи, внесенной въ нашу природу ея паденіемъ. Вотъ откуда тотъ отчаянный вопль міра, который раздается изъ начала его существованія до нынѣ. Вотъ въ чемъ корень отчаянія и унынія всѣхъ нерелигіозныхъ искателей истины, составляющихъ центральный типъ всей русской классической литературы. Не въ мірѣ внѣшнемъ только, не въ своей чувственной природѣ, но въ себѣ самомъ человѣкъ несетъ корень зла, видитъ это зло рѣшительно во всѣхъ людяхъ и чѣмъ онъ можетъ умирить свою скорбную душу, если не вѣрою опять-таки въ премірнаго, т е. не въ міровомъ цѣломъ происходящаго, который нѣкогда посрамитъ, побѣдитъ это зло не въ будущихъ только людяхъ, а во всѣхъ, которые именно съ нимъ встрѣтятся въ другой, лучшей жизни, упомянутой въ Экклезіастѣ? И вотъ слѣдующая учительная книга „Премудрости Соломоновой“ говоритъ о господствующемъ въ жизни злѣ, о непокорящихся Премудрости Божьей людяхъ, которые звѣрски убиваютъ праведника, но Господь послѣ смерти его вознаграждаетъ, а ихъ посрамляетъ (Прем. 2, 10 — 18). *„Неправо умствующіе говорили: коротка и прискорбна наша жизнь, и нѣтъ человѣку спасенія отъ смерти и не знаетъ, кто бы его освободилъ отъ ада. Будемъ же наслаждаться настоящими благами и спѣшить пользоваться міромъ, какъ юностью. Сила наша да будетъ закономъ намъ, ибо безсиліе оказывается безполезнымъ. Устроимъ ковы праведнику, ибо онъ въ тягость намъ, и противится дѣламъ нашимъ, укоряетъ насъ въ грѣхахъ противъ закона и поноситъ насъ за грѣхи нашего воспитанія, объявляетъ себя имѣющимъ познаніе о Богѣ и называетъ себя сыномъ Господа; онъ предъ нами—обличеніе помысловъ нашихъ. Тяжело намъ и смотрѣть*

на него; ибо жизнь его не похожа на жизнь другихъ, и отличны пути его. Онъ считаетъ насъ мерзостью и удаляется отъ путей нашихъ, какъ отъ нечистотъ: ублажаетъ кончину праведныхъ и тщеславно называетъ отцемъ своимъ Бога. Увидимъ, истинны ли слова его, и испытаемъ, какой будетъ исходъ его; ибо если этотъ праведникъ сынъ Божій, то Богъ защититъ его и избавитъ его отъ руки враговъ. Испытаемъ его оскорбленіемъ и мученіемъ, чтобы узнать смиреніе и видѣть незлобіе его; осудимъ его на безчестную смерть, ибо, по словамъ его, о немъ попеченіе будетъ. Такъ они умствовали и ошиблись, ибо злоба ихъ ослѣпила ихъ. И они не познали тайнъ Божіихъ, не ожидали воздаянія за святость, и не считали достойными награды душъ непорочныхъ. Богъ создалъ человѣка для нетлѣнія и содѣлалъ его образомъ вѣчнаго бытія Своего. Но завистію діавола вошла въ міръ смерть и испытываютъ ее принадлежащіе къ удѣлу его. А души праведныхъ въ рукѣ Божіей и мученіе не коснется ихъ“ и т. д.

Оправдались ли въ дѣйствительности пророчества в. завѣта? Да, Богъ, каравшій Іова, далекій будто бы отъ естества человѣческаго, дѣйствительно сталъ какъ бы самъ предъ Собою его Искупителемъ и человѣки въ плоти узрѣли Бога. Міротворческая Премудрость Божія сошла съ неба на землю; ненавистный грѣшному міру Праведникъ, называвшій Отцомъ Своимъ Бога, дѣйствительно замученъ ими и дѣйствительно Богъ по смерти прославилъ Его и воцарилъ надъ жизнью. Если в. завѣтъ, а въ лицѣ его — самое существо жизни требовало иного внѣмірнаго существованія, требовало, чтобы премірная премудрость вошла и въ этотъ міръ, основала здѣсь иную жизнь, очистила бы и внутреннее естество наше: то христіанство и увѣряетъ насъ, что есть жизнь за гробомъ, гдѣ живетъ правда, что есть эта божественная жизнь и здѣсь на землѣ — это жизнь церкви, что естество наше очищено Христомъ, если только мы пріобщаемся Его жизни. „*Всякій, вѣрующій, что Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога*

рожденъ,—всякій, рожденный отъ Бога, побѣждаетъ міръ, и сія есть побѣда побѣдившая міръ—вѣра наша“ (I Іоан. IV, 1—4) Апостолъ Павелъ объяснялъ, что печальныя послѣдствія грѣховнаго паденія человѣчества вызывали въ немъ жажду искупленія, и дѣйствительно, мы видимъ, что началомъ, двигавшимъ сознаніе ветхо-завѣтной церкви къ Христу и къ надеждѣ на вѣчную жизнь, является постоянная его встрѣча со зломъ природы, зломъ въ себѣ и зломъ общества; эти три начала вызываютъ жажду внѣприродной загробной жизни, внѣприроднаго перерожденія во Христѣ и внѣприроднаго общества—Церкви. Эти три начала волей-неволей встрѣчаются понынѣ сознанію всякаго, стремящагося къ добру человѣка и склоняютъ его войти въ единеніе со Христомъ.

Мы видѣли, что разбираемый нами авторъ при сознательной встрѣчѣ съ этими началами разрѣшаетъ ихъ въ смыслѣ противохристіанскомъ, потому что его философская мысль развивается въ сознательно враждебномъ христіанству направленіи, и не имѣя силы бороться при отсутствіи теоретической подготовки съ царящей теперь въ извѣстной отрасли наукъ системой *монизма*, придаетъ имъ пантеистическую окраску. Но тотъ же авторъ въ тѣхъ твореніяхъ, гдѣ онъ высказывается такъ сказать безсознательно, гдѣ за него говоритъ его художественный геній, тамъ онъ прямо и ясно показываетъ, что именно эти-то три, отвергнутыя въ его послѣднемъ твореніи проблеммы жизни суть неизбѣжные и вѣрнѣйшіе факторы рел. міросозерцанія человѣка, что эти-то истины: 1) вѣчной жизни, 2) Искупителя, и 3) Церкви, эти три рода новой жизни природной, личной и общественной являются необходимымъ предметомъ естественнаго стремленія человѣческаго духа, хотя и недостижимымъ внѣ Церкви, внѣ живаго Христа.

VII.

Литературные типы Толстого о трехъ жизненныхъ истинахъ христіанства.

Не будемъ обстоятельно анализировать типы толстовскихъ романовъ, но окинемъ бѣглымъ взглядомъ хотя нѣкоторые изъ нихъ. Вотъ его первое произведеніе: „Дѣтство, отрочество и юность". Развѣ здѣсь нѣтъ рѣчи о грѣховности всей внѣшней жизни, объ испорченности человѣческой природы? Развѣ высокія мечты проснувшагося сознанія въ героѣ повѣсти не манили его непосредственно къ геройскимъ страданіямъ, не представлялись ему они въ качествѣ подвига праведника и всеобщей къ нему ненависти? Но увы, мечты остаются мечтами, а просыпающееся сознаніе затемняется просыпающимися съ возрастомъ страстями и растущимъ вмѣстѣ съ культурой себялюбіемъ. Это развивающееся въ естественномъ человѣкѣ зло, растущее въ немъ со страшною силою, эта идея зла прирожденнаго намъ, исключаемая философіей Толстого, однако издавна была предметомъ его художественнаго анализа и развивается въ самыхъ раннихъ повѣстяхъ: „Записки маркера", „Казаки", затѣмъ въ „Аннѣ Карениной", въ сказкѣ: „Упустишь огонь— не поймаешь" и наконецъ достигаетъ своего высшаго выясненія въ озаглавленной соотвѣтственно драмѣ: „Власть тьмы". Изъ всѣхъ этихъ твореній, думается, съ достаточною очевидностью явствуетъ, что зло, прирожденное нашей природѣ, есть и активная, и господствующая въ естественной жизни сила. Тщетно стараются побороть ее естественнымъ путемъ герои указанныхъ повѣстей и въ частности главные герои „Анны Карениной".

Но кто все-таки побѣждаетъ эту эгоистическую страстную жизнь? Кто уклоняется отъ этой жизненной взаимной между людьми борьбы? Тѣ, кто свой бытъ прививаютъ къ иной, внѣмірной жизни, соединяющей въ себѣ давно прошедшую священную древность съ будущимъ загробнымъ воздаяніемъ,

не ту вѣчную, но безличную жизнь разумнаго сознанія, о которой теперь толкуетъ авторъ, но жизнь въ живой связи съ живымъ Христомъ, съ древними праведниками и будущимъ судомъ Бога, который и теперь *правду видитъ, да не скоро скажетъ*, какъ объясняетъ Платонъ Каратаевъ,—Бога, Который *себѣ* сохраняетъ *отмщеніе* и воздаяніе, (слова, поставленныя авторомъ въ эпиграфѣ на романѣ „Анна Каренина"). . Это есть жизнь въ Христовой Церкви, которую вела княжна Марія въ „Войнѣ и мирѣ" со своими монашками и странницами и невѣста Левина въ послѣднемъ романѣ, та жизнь Церкви, къ которой послѣ долгихъ мечтаній присоединяются два несходныхъ по характеру, но стремившихся къ истинѣ молодыхъ героя „Войны и мира"; это общеніе съ живымъ Христомъ, и съ Богомъ, къ которой прибѣгаетъ Левинъ во время родовъ жены.

Будетъ ли авторъ въ состояніи замѣнить этого живого Христа идейнымъ? Онъ дѣлаетъ подобную попытку въ своихъ романахъ неоднократно, откуда можно видѣть, что пантеистическое міровоззрѣніе Шопенгауера и его учениковъ еще тогда владѣло авторомъ. Такъ многіе его герои во снѣ или въ горячечномъ бреду теряютъ сознаніе своей личности, и то видятъ себя во образѣ другихъ людей, то представляютъ себя слившимися съ міромъ. Такъ было во снѣ Пети Ростова, Николеньки, сына князя Андрея, Пьера Безухова и пр. Это философія словъ и бреда, не *разумнаго сознанія*, но именно философія безсознательнаго, какъ его справедливо назвалъ такъ много повліявшій на автора Гартманъ. Но въ нѣкоторыхъ случаяхъ Толстой оговариваетъ себя самого, представивъ пантеистическое воззрѣніе нашимъ природнымъ, естественнымъ. Такъ, въ „Войнѣ и мирѣ" при изображеніи смерти кн. Андрея, который хочетъ себя утѣшить пантеистическими идеями, авторъ учитъ, что это выходило отвлеченно, умственно. Въ разсказѣ: „Христосъ въ гостяхъ у мужика"—та же неудача. Здѣсь простолюдинъ, ожидая увидѣть Христа по какому-то мистическому предчувствію, сдѣлалъ нѣсколько добрыхъ дѣлъ, но

Христосъ долго не приходитъ; наконецъ, вдругъ призываетъ крестьянина, и онъ вмѣсто Христа видитъ обтагодѣтельствованныхъ и вспоминаетъ слова: „Я былъ голоденъ и вы накормили Меня“ и пр. Этотъ разсказъ по идеѣ правдивъ, но скажите, имѣлъ ли бы онъ силу, еслибъ Христосъ въ глазахъ крестьянина былъ бы не живущій посреди насъ живой и личный Искупитель и Примиритель, а отвлеченное разумное сознаніе, разлитое въ людяхъ, еслибъ мы благодѣтельствовали не живому Христу, подавая бѣднымъ, не Христу, котораго мы можемъ любить, которымъ можемъ бороться противъ зла, не Христу, а этому безличному сознанію, котораго ни любить, ни ненавидѣть невозможно. Еслибъ Христосъ не воскресъ изъ мертвыхъ, могъ ли бы другой мужикъ подавить тяжкую обиду пѣснями пасхальныхъ пѣсенъ *со свѣчкой* на сохѣ въ полѣ? Итакъ, герои Толстого постулируютъ къ живой церкви, къ живому Христу, чрезъ борьбу съ грѣховнымъ закономъ жизни общественной и жизни личной. Говорить ли о злѣ жизни природной, объ отвратительности для сознанія смерти? Опять не раздѣляются ли у автора по отношенію къ этой идеѣ люди на вѣрующихъ въ безсмертіе и невѣрующихъ, изъ которыхъ послѣдніе, особенно „Иванъ Ильичъ“, рѣшительно не могутъ мириться со смертью, а первые, преимущественно крестьяне, побѣдоносно торжествуютъ надъ нею, оканчивая свои дни? Вспомните разсказъ „Три смерти“ или опять „Войну и миръ“. И вообще вездѣ законы *жизни* понимаетъ въ романахъ Толстого народъ лучше, чѣмъ ученые, а понимаетъ именно потому, что живетъ „по Божьи“, какъ сказано въ Аннѣ Карениной, что живетъ не мірскими, а церковными идеями. И если авторъ въ другихъ произведеніяхъ жалуется, что и народъ ненавидитъ враговъ, то это опять потому, что онъ съ народомъ пустился только резонировать, а по существу на дѣло не посмотрѣлъ, что снова однако удалось ему правильно въ „Войнѣ и мирѣ“, откуда видно, что религіозный народъ далеко возвышенъ надъ международною ненавистью, почему и радуется возможности накормить какой

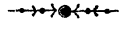
плѣннаго француза. Пусть же бы нашъ авторъ, написавшій прекрасный педагогическій этюдъ *о томъ, намъ ли учить крестьянскихъ дѣтей, или у нихъ учиться*, еще бы поучился народной вѣрѣ и церковнымъ его взглядомъ на жизнь, т. е. на грѣхъ, на общество, на смерть, и вмѣстѣ съ нимъ увѣровалъ въ Христа, въ Церковь и въ загробную жизнь. Можетъ быть тогда бы онъ вышель изъ ряда незаконченныхъ своихъ типовъ, въ родѣ Левина, и тѣ истины, которыя его герои, такъ сказать, предвкушали посредствомъ приближенія къ нимъ путемъ естественнаго нравственнаго развитія, онъ воспринялъ бы чрезъ благодатное общеніе со Христомъ и раскрылъ бы намъ въ образахъ не „Власть тьмы", но *силу свѣта*.

Да, жизнь, а не теорія, жизнь, а не резонированіе, вводитъ насъ во Христову и церковную истину. И тамъ, гдѣ писатели дѣйствительно не философствуютъ по произволу ума, но изображаютъ живую дѣйствительность, тамъ они поневолѣ вѣщаютъ правду Господню. „*Небеса повѣдаютъ славу Божію, творенія же руку Его возвѣщаетъ твердь*". Такъ и всѣ русскіе писатели не могутъ создать положительныхъ въ жизни типовъ, кромѣ типовъ церковныхъ. Даже единственный, нераскаявшійся вполнѣ нецерковный мыслитель Тургеневъ не могъ нарисовать ни одного не христіанскаго добраго характера: „Живыя мощи", „Лиза", „Писаревъ"—вотъ тѣ церковно-религіозные герои, что одви только умѣли разрѣшить правильно задачу жизни, неразрѣшимую для его типовъ нерелигіозныхъ и конечно всего менѣе типа Базарова, въ которомъ высказалось полное безсиліе автора указать добро внѣ Бога и Христа.

Говорить ли о прочихъ великихъ художникахъ жизни? Они всѣ не только въ типахъ изображали жизненную правду и жизненное торжество христіанства, но и сами-то съ такою силою въ немъ убѣждались, что одни, будучи воспитаны внѣ религіозныхъ началъ, приводились къ нимъ наблюденіями надъ жизнью сознательно и свободно, а другіе съ юныхъ лѣтъ сознательно и неизмѣнно проводили ихъ въ жизнь. Таковы и Пушкинъ, и Гоголь, и Достоевскій, и Некрасовъ, и А. Толстой,

и Майковъ, и Писемскій, не говоря уже о всѣхъ славянофилахъ. Въ послѣдніе годы за религіозную идею и ея первенствующее въ жизни значеніе ухватились Евг. Марковъ, Гл. Успенскій, и даже сатирическій старецъ Салтыковъ-Щедринъ. Въ новѣйшихъ очеркахъ, въ родѣ: „Христова невѣста“, онъ прямо указываетъ смыслъ жизни не во внѣшнихъ административныхъ реформахъ, а въ личномъ служеніи ближнимъ и Богу.

Итакъ, та область печатнаго слова, которая представляетъ собою не искусственное резонированіе, а непринужденное, свободное отъ тенденцій изображеніе жизни, т. е. наша художественная литература непроизвольно „едиными усты и единымъ сердцемъ“ отсылаетъ насъ къ христіанскимъ идеаламъ, къ жизни церковной. Прививаясь къ ней, мы сами получаемъ истинную жизнь, мы находимъ разрѣшеніе тѣхъ запросовъ, что ставитъ намъ сама наша природа и смыслъ вещей. Эти вопросы, на коихъ развивались пророчественныя чаянія ветхаго завѣта, вопросы о грѣхѣ и воздаяніи разрѣшены пришествіемъ Христовымъ на землю и разрѣшаются каждымъ человѣкомъ по мѣрѣ того, какъ онъ доразвивается до пришествія Христова не вообще на землю, а въ его сердце. Объ этомъ мы и поведемъ дальнѣйшую рѣчь, остановившись въ частности на объясненіи Толстымъ явленій земныхъ страданій и тѣлесной смерти.



VIII.

Ученіе новаго завѣта о жизни.

Мы сказали, что со времени грѣхопаденія и той дисгармоніи, которую оно внесло въ жизнь личную, общественную и міровую, содержаніе религіозной морали къ своей прежней

цѣли—уподобленія человѣка святѣйшему Первообразу своему, Богу—присоединяетъ еще другую,—педагогическую, или, какъ выражается апостолъ, пѣстунскую, заключающуюся въ томъ, чтобы самого человѣка и самую жизнь очищать отъ внесеннаго грѣхомъ раздѣленія и тьмы. Пришествіе Христово на землю исполнило это дѣло: оно осуществило надежды и чаянія ветхозавѣтныхъ праведниковъ, устранивъ тѣ преграды, которыя имъ противопоставляла жизнь. Смерть не можетъ теперь уже убивать въ насъ стремленія къ праведности и истинѣ, потому что мы знаемъ, что насъ ожидаетъ за гробомъ вѣчная жизнь; господство зла въ общественной жизни и часто замѣчаемый наклонъ какъ бы всей жизни къ злому началу и попраніе добраго—представляется истинному христіанину, какъ только призракъ, какъ миражъ: онъ знаетъ, что князь міра сего изгнанъ вонъ воскресеніемъ Христовымъ и что съ тѣхъ поръ истинная жизнь въ мірѣ, жизнь церкви, совершается въ непоколебимомъ единеніи со Христомъ и въ полной святости, и хотя бы въ нее врывались извнѣ сѣмена злой жизни—плевелы, но они по усмотрѣнію мудраго Господина жатвы никогда не могутъ заглушить жизнь истинной пшеницы. Наконецъ, встрѣчаясь со злыми страстями собственной личной жизни, человѣкъ смѣло можетъ вести съ ними борьбу, зная, что зло убито Христомъ и можетъ быть убиваемо и нами по мѣрѣ того, какъ мы будемъ пріобщаться Его жизни. Онъ знаетъ далѣе, что Господь по Своему милосердію облегчилъ намъ способы этого духовнаго Ему пріобщенія, давъ неложное обѣтованіе при извѣстныхъ священнодѣйствіяхъ, называемыхъ таинствами, входить въ нашу душу и даже тѣлесно соединяться съ нами, что конечно доставляетъ и намъ полную возможность, при вѣрѣ въ это снисхожденіе къ намъ Христа, въ свою очередь широко отворять Ему наше сердце и чрезъ сознаніе нашего съ Нимъ общенія дерзновенно побѣждать мірскія прелести и стремиться къ полному уподобленію съ Нимъ. Вотъ теперь и предстоитъ намъ разрѣшить вопросъ о томъ, въ чемъ же, по ученію нашей вѣры, заключается это *уподобленіе*, эта бого-

подобная *святость*, къ которой призывалъ народъ свой Господь въ ветхомъ завѣтѣ? Для насъ теперь, съ пришествіемъ Христовымъ, расчищено поле для истинной жизни, остается только поднять положенную на немъ драгоцѣнную *жемчужину*, т. е. дѣйствительно ею жить. Намъ данъ теперь во Христѣ *свѣтъ*, видя который, человѣкъ, по слову евангелія, можетъ не спотыкаться: но каковъ же истинный *путь* этого свѣта, въ чемъ та истинная *жизнь*, для которой онъ данъ?

Въ отвѣтъ на это сошлемся на тѣ же самыя слова Спасителя, которыми отвѣчаетъ на подобный вопросъ и разбираемая нами книга. „*Законникъ нѣкій всталъ, и, искушая (Іисуса), сказалъ: Учитель, что мнѣ дѣлать, чтобы наслѣдовать жизнь вѣчную? Онъ же сказалъ ему: въ законѣ что написано? Какъ читаешь? Онъ сказалъ въ отвѣтъ: возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею, и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ, и ближняго твоего, какъ самого себя. Іисусъ сказалъ ему: правильно ты отвѣчалъ; такъ поступай и будешь жить*“. (Лук. X, 25—28). Итакъ, со стороны своего *содержанія*, жизнь заключается въ любви къ Богу и къ ближнему; не къ ближнему только, но и къ Богу. Въ этомъ состоитъ существеннѣйшее различіе содержанія нравственности евангельской отъ той, которую проповѣдуютъ монисты и въ томъ числѣ нашъ авторъ, они не признаютъ возможнымъ любить Бога, ибо Богъ у нихъ—безличное начало, а любить возможно только живую личность. Въ одномъ изъ прежнихъ сочиненій Толстой прямо говоритъ: мы должны любить не Бога, котораго и нельзя любить, но ближняго, котораго можно любить, такъ что намъ данъ законъ любить Бога въ ближнемъ своемъ. Повліявшій на міроззрѣніе Толстого современный философъ Гартманъ въ сочиненіи „Phaenomenologie des sittlichen Bewusstsein“ прямо говоритъ, что Бога, какъ безличное существо, нельзя любить, а можно только Ему сострадать. Между тѣмъ приведенная заповѣдь закона говоритъ о любви къ Богу не въ переносномъ, а въ прямомъ смыслѣ: „всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею, и всею крѣ-

постію твоею, и всею мыслію твоею; сія есть *первая* и наибольшая заповѣдь, прибавляетъ Господь въ другомъ евангеліи (Мѳ. XXII, 38),—*вторая* же, подобная ей", и пр.. Итакъ, если нашъ авторъ отвергаетъ эту первую и большую заповѣдь, то пусть онъ по крайней мѣрѣ не изъявляетъ притязанія на тожество своего нравственнаго ученія съ ученіемъ Христовымъ.

Въ чемъ же заключается сущность этой первой заповѣди, которая *вводитъ въ жизнь?* Любовь человѣка къ Богу есть взаимность того же отношенія любви, которую Онъ имѣетъ къ намъ, какъ отецъ къ дѣтямъ. *Будемъ любить Его, ибо Онъ прежде возлюбилъ насъ*", говоритъ апостолъ (I Іоан. IV, 20). „*Въ томъ любовь, что не мы возлюбили Бога, но Онъ возлюбилъ насъ и послалъ Сына Своего въ умилостивленіе за грѣхи наши*", говоритъ онъ въ той же главѣ (ст. 10). Итакъ, эта любовь имѣетъ тѣснѣйшую связь съ первоначальнымъ назначеніемъ человѣка, съ богоуподобленіемъ, или усвоеніемъ божественной святости. „*Аще Мя любите*, говоритъ Господь, *заповѣди Моя соблюдите*". Любовь выражается въ нашемъ стремленіи къ Богу подобно любви сыновъ къ отцу, но стремленіе это имѣетъ въ виду Бога не какъ только Вседержителя и Творца, но и какъ Святого. Поэтому и наше къ Нему стремленіе, наша любовь, настолько же выше указаннаго Толстымъ стремленія къ разумному сознанію, насколько любовь выше подчиненія, добродѣтель христіанина настолько выше подвиговъ монистовъ, насколько послушаніе любимому отцу выше подчиненія мертвому закону. Представьте себѣ положеніе въ мірѣ того человѣка, который дѣйствительно любитъ Бога и отъ всего сердца вѣруетъ въ Него. Какими глазами долженъ онъ смотрѣть на этотъ міръ? Глазами сочувствія и радостнаго прославленія Творца: онъ чувствуетъ себя всегда въ прекрасномъ храмѣ Создателя, въ дорогомъ родномъ домѣ своего Отца, Который руками своими сдѣлалъ всѣ тѣ предметы, что мы здѣсь встрѣчаемъ, Который невидимо присутствуетъ между нами, своими дѣтьми: „*Смотрите, какую любовь далъ намъ Отецъ, чтобы намъ называться дѣтьми Божіими*", сказалъ апостолъ

(I Іоан. III, 1). Въ чемъ же теперь и будетъ заключаться наша жизненная задача, какъ не въ томъ, чтобы все устроять въ домѣ Отца нашего, какъ это Ему благоугодно, и исправлять все то, что было испортили Его непослушныя дѣти? И мы знаемъ, что этому дѣлу за всѣхъ положилъ начатокъ предвѣчный Сынъ Божій, соравный Отцу, называющій насъ братіями, что Онъ насъ, непослушныхъ дѣтей, примирилъ съ Отцемъ и теперь призываетъ благоустроить наши души по волѣ нашего небеснаго Отца, по примѣру, данному нашимъ Спасителемъ и Господомъ. Давъ намъ образъ житія земного, бывъ начальникъ и совершитель нашей вѣры, Іисусъ Христосъ не только облегчаетъ намъ и подвигъ нашего собственнаго очищенія *отъ мертвыхъ дѣлъ*, научая насъ, по слову апостола, *имѣть тѣ же чувства*, какъ и Онъ: но и помогаетъ намъ любить Бога, Котораго мы теперь знаемъ уже въ человѣческомъ образѣ, какъ близкаго и родственнаго намъ по плоти. „*Богъ изъ боку Твоего пройде*“,—воспѣваемъ мы Его Причистой Матери,—„*яко плотоносецъ явися на земли и съ человѣки поживе*“. Итакъ, христіанская любовь къ Богу есть любовь самая жизненная, самая доступная нашему сердцу. Любить Бога во Іисусѣ Христѣ и любовь свою возносить къ Его Отцу, этою любовью торжествовать надъ грѣшнымъ міромъ и осуществлять ее и усовершать исполненіемъ заповѣдей—это ли не великое священное начало жизни, которое намъ даетъ христіанство? Самоотверженіе ради живого Христа, потребленіе въ себѣ ради Него всѣхъ неугодныхъ Ему желаній, мыслей и чувствъ, жизнь для Него при сознаніи своей личной свободы, которую мы повергаемъ къ Его ногамъ,—эту ли святую цѣль жизни замѣнять холоднымъ самоуничтоженіемъ по противовольному сознанію своего личнаго небытія, которое проповѣдуетъ новая мораль монизма и сочиненій Толстого? И сколько бы она не проповѣдывала самоослѣпленіе своимъ небытіемъ, но природа наша устроена такъ, что *идею* личности своей человѣкъ можетъ терять въ своемъ сознаніи только въ фантазіи, но не въ дѣйствительности и всего менѣе—при нравственной

борьбѣ. Вотъ сердце мое раздувается злобой, страсти гордости меня ослѣпили, самолюбіе, какъ червь, точитъ мою печень: чѣмъ подавлю, чѣмъ вырву всѣ эти тернія? Мыслію о своемъ личномъ небытіи? Но если я и не существую, какъ личность, то эти страсти-то существуютъ несомнѣнно: куда же я съ ними дѣнусь? Да мнѣ еще кромѣ того сказали, что онѣ суть естественная стадія моего разумнаго развитія; я чувствую ихъ—значитъ мое развитіе находится на той ступени, когда онѣ неизбѣжны. Буду ли я бороться съ ними? Не глубже ли и глубже впадать въ нихъ заставитъ меня эта странная мысль? Не лучше ли, вмѣсто рѣшительно недопустимаго человѣческою природой уничтоженія идеи личности, противопоставить нашему грѣховному самолюбію, нашей потраченной личности, жизнь личности идеальной? Не лучше ли меня спасаетъ Христосъ, чѣмъ ваша Нирвана? Вотъ Онъ, живой Разумъ міра, живое Слово невидимаго Бога, ставшее плотью, мнѣ подобною,—призываетъ меня исторгать грѣховные пороки изъ своей души и ради любви къ этому святѣйшему живому идеалу побороть свои скверныя чувства? Выйти изъ сознанія личности—это противно моей природѣ; но войти въ сознаніе личности святой—о, какъ это мнѣ представляется легкимъ, когда я узнаю, что это возможно чрезъ заслуги Христа, когда Его обликъ зоветъ меня къ Себѣ! „Это есть любовь къ Богу",—говоритъ апостолъ,—„чтобы соблюдали заповѣди Его, и заповѣди Его тяжки не суть... Въ Немъ была жизнь и жизнь была свѣтъ человѣкамъ". Жизнь, а не смерть, жизнь всего во мнѣ добраго, святого—а добраго, какъ мы видѣли, нѣтъ внѣ личности—жизнь меня, но преображеннаго живого, смерть всѣхъ моихъ страстей и себялюбія, смерть моя, какъ цѣли своей жизни, но жизнь моя, какъ живого и свободнаго носителя этой любви ко Христу Богу. Въ томъ и состоитъ превосходство любви христіанской надъ пантеистическимъ сліяніемъ съ Божествомъ, что если послѣднее ведетъ только къ уничтоженію, то первая ведетъ къ самой содержательной жизни чрезъ развитіе всѣхъ совершенствъ; въ томъ ея величіе любви, что она водворяетъ

единство, не уничтожая множественности, не уничтожая личности и свободы Только *„ветхій нашъ человѣкъ распятъ съ Нимъ“* — говоритъ апостолъ и продолжаетъ: *„если же мы умерли со Христомъ, то и жить будемъ съ Нимъ, зная, что Христосъ, воскресши изъ мертвыхъ, уже не умираетъ, смерть не имѣетъ надъ Нимъ власти .. Такъ и вы считайте себя мертвыми для грѣха, живыми же для Бога во Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ“* (Римл. VI, 6—10). Итакъ, соединеніе съ Богомъ и связанное съ Нимъ самопожертвованіе только тогда и имѣетъ цѣну, когда это самопожертвованіе или смерть для Бога нашихъ страстей и даже нашего тѣла есть *свободное*, когда съ этою смертью не прекращается жизнь личности, а только освобождается отъ тѣла И мы имѣемъ прямое свидѣтельство нашего Господа о цѣнности только свободнаго подвига *„Потому любитъ Меня Отецъ, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимаетъ ее у Меня, но Я Самъ отдаю ее. Имѣю власть отдать ее и власть имѣю принять ее. Сію заповѣдь получилъ Я отъ Отца Моего“* (Іоан. X, 7—19)

Но неужели во всей морали Толстого нѣтъ положительнаго содержанія? Неужели вся она сводится къ исчезновенію только, смерти? Нѣтъ, онъ не вовсе отвергаетъ любовь: вторую заповѣдь любви онъ признаетъ; любовь къ ближнимъ онъ признаетъ единою истиною жизни. Но такова ли эта любовь, какъ любовь христіанская? Увы, далеко нѣтъ: и по происхожденію, и по побужденіямъ, и по содержанію, и по цѣли она не только ниже и слабѣе той, которую проповѣдалъ Господь нашъ, но и вовсе не имѣетъ для себя почвы въ философской системѣ Толстого, а только сохраняется въ ней, какъ непослѣдовательность, основывающаяся на прекрасныхъ качествахъ души автора, тогда какъ у единомышленныхъ ему монистовъ она замѣняется состраданіемъ.

1) По нашему христіанскому пониманію, происхожденіе любви въ душѣ человѣка есть высшій позывъ его духовной природы. Если Богъ есть любовь а человѣкъ—образъ Бо-

жій, то отсюда само собою слѣдуетъ, что даже въ потемнѣвшемъ образѣ Его не можетъ исчезнуть существеннѣйшее свойство Первообраза; а когда душа человѣка вновь возродится Христомъ, то эта присущая ей потребность любви безъ всякихъ дальнѣйшихъ обоснованій возгарается въ его душѣ и борется съ противными ей началами, какъ растущая пшеница съ засѣянными по ней плевелами. Душа по природѣ христіанка, говорили древніе христіане. Не такъ по Толстому: „возможность истинной любви“ — говоритъ онъ въ 24 й главѣ — „начинается только тогда, когда человѣкъ понялъ, что нѣтъ для него блага въ его животной личности“. Т. е. когда человѣкъ убѣдится, что его личность, его самосознаніе есть только кажущійся призракъ, тогда онъ отъ нечего дѣлать будетъ любить другихъ, ибо онъ и другіе—одно. Мы уважали любовь именно потому, что она безкорыстна, что я свободно покидаю себялюбіе и мѣняю на самоотверженную любовь; а теперь оказывается, что авторъ, который какъ бы до того дошелъ въ своемъ отвращеніи къ себялюбію, что отвергъ даже существованіе личности,—оказывается, что авторъ къ тому же своекорыстному себялюбію и возвращается въ своемъ ученіи о происхожденіи любви: человѣкъ сообразилъ, что онъ есть тотъ же міръ,— ну, и любитъ не себя, а міръ. Въ слѣдующихъ строкахъ авторъ прямо признаетъ, что любовь происходитъ не творчески и свободно, а какъ настроеніе выводное, необходимо вытекающее изъ разсудочныхъ отрицательныхъ положеній. „Не вслѣдствіе любви къ отцу, къ сыну, къ женѣ, къ друзьямъ, къ добрымъ и милымъ людямъ, какъ это обыкновенно думаютъ, люди отрекаются отъ личности, а только вслѣдствіе сознанія *тщеты* существованія личности, сознанія невозможности ея блага, и потому вслѣдствіе отреченія личности (т. е. за неимѣніемъ ничего лучшаго) познаетъ человѣкъ истинную любовь и можетъ истинно любить отца, сына, жену, дѣтей и друзей“ (гл. 24). Такъ вотъ въ чемъ высшая правда жизни! Выходитъ: что людямъ негоже, то на Тебѣ Боже, выходитъ самый низменный утилитаризмъ Эпи-

кура. Извѣстно далѣе, что любовь къ ближнимъ достигается борьбою съ себялюбіемъ, съ нетерпѣніемъ, съ гордостью. Что же поддерживаетъ насъ въ этой борьбѣ, что служитъ *побужденіемъ* стоять за любовь, а не за себялюбіе? Пусть я сознаю, по системѣ пантеизма, что мое благо, мое удовольствіе не во мнѣ, а въ моемъ сліяніи съ міромъ; но если я въ данный моментъ ясно чувствую, какъ это часто бываетъ, что, при всей моей преданности пантеизму, мнѣ въ данную минуту гораздо усладительнѣе ненавидѣть, мстить, гордиться, наконецъ, тѣшиться мученіями ближнихъ, какъ это, напримѣръ, иногда случалось съ любимымъ героемъ послѣдняго романа нашего автора, который предвидѣлъ, что и по проникновеніи своимъ разумнымъ сознаніемъ онъ всетаки будетъ ссориться и обижать: не правда ли, что въ *такія минуты*—по логикѣ автора—стремиться къ своему благу человѣкъ не только можетъ, но и долженъ предаваться страстямъ? Каковы же побужденія христіанскія къ борьбѣ съ собою ради возгрѣванія въ себѣ любви къ ближнимъ? Если побужденіемъ любить Бога служитъ вѣра въ Его къ намъ любовь, служитъ близкая сердцу каждаго благодарность къ Искупителю нашему и привлекающая къ Нему духовная красота Его облика: то побуждать себя къ любви ближнихъ мы будемъ уже потому, что они дѣти Божіи, что намъ открыта невозможность любить Бога безъ любви ближнихъ, что въ нихъ запечатлѣнъ образъ Божій, что, наконецъ, я съ ними едино, но не въ силу необходимости, а по скольку самъ того пожелаю, по скольку вступаю въ благодатную жизнь церкви. Господь сказалъ, что жить съ Нимъ мы можемъ только чрезъ исполненіе заповѣдей Его, а заповѣдь моя—прибавляетъ Онъ—заключается въ томъ, чтобы любили другъ друга. Радуясь постоянно о своемъ общеніи со Христомъ, о жизни въ церкви, христіанинъ, конечно, будетъ дорожить этою радостью настолько, что всегда постарается поборать грѣховное себялюбіе, а присущій ему зачатокъ свободной любви къ ближнимъ поддерживать и развивать. Итакъ, любовь къ Богу есть первая заповѣдь именно

потому, что ею-то поддерживается и любовь къ ближнимъ, проповѣдуя которую Господь Нашъ именно и прибавилъ въ качествѣ побужденія: *„да будете сынами Отца вашего небеснаго“* (Мѳ. V, 45). Такъ разнится христіанская любовь отъ пантеистической по происхожденію и по побужденіямъ; еще болѣе — по самому характеру.

2) По нашему автору, „любовь есть предпочтеніе другихъ существъ себѣ. Величина любви есть величина дроби, которой числитель — мои симпатіи къ другимъ, и онъ не въ моей власти, а знаменатель — моя любовь къ себѣ, можетъ быть увеличенъ или уменьшенъ мною до безконечности, по мѣрѣ того значенія, которое я придаю своей животной личности“. На той же страницѣ авторъ совѣтуетъ учиться любить не путемъ возгрѣванія въ себѣ добрыхъ, нѣжныхъ чувствъ, но единственно путемъ подавленія въ себѣ стремленія къ личному благу. Итакъ, любовь есть чисто отрицательное начало, это не есть та жизнь, то дыханіе нѣжнаго доброжелательства, но просто холодный выводъ изъ уменьшенія въ себѣ любви къ своему „я“; любить, т. е наполнять свою душу чувствомъ—это не въ моей власти, я могу только душить свое личное сознаніе. Гдѣ же въ любви жизнь? Я вижу только смерть. Но авторъ иначе и не можетъ опредѣлить ее: вѣдь любить, согласно психологическому анализу этого чувства, возможно только при свободномъ самосознаніи и любить возможно только такое же самосознающее бытіе, т. е. личность. А любить дѣйствительною любовью безличную идею, лишь на время влѣзшую въ человѣческую кожу и предъявляющую нашему сознанію призракъ человѣка, любить эту минутную волну мірового океана — это, конечно, невозможно: мы будемъ ее любить лишь, пока будемъ по склонности нашей природы забывать, что это—призракъ, и воображать, будто человѣкъ дѣйствительно таковъ, какимъ намъ кажется, т. е. самосознающая, свободная и безсмертная личность. Такъ именно и опредѣляетъ человѣка христіанская догматика, а потому и ея любовь есть любовь *вѣчная.* Она есть кромѣ того лю-

бовь *святая*, ибо насъ учатъ любить хотя и живого грѣшнаго человѣка, не любить собственно въ немъ его идеалъ, любить не его страсти и пороки, а его внутренняго человѣка, тотъ святой обликъ, въ который онъ облечетъ себя, достигнувъ мужа совершенна. Любить въ немъ образъ Божій, любить въ немъ Бога, но не безличнаго Бога, уничтожающаго и личность ближняго, но любить эту самую личность ближняго, предусматривая его идеальное развитіе, и кромѣ того вознося отъ него свою мысль къ Первообразу—вотъ что значитъ любить *любовію Іисуса Христа*, Который въ Савлѣ возлюбилъ Павла, въ мытарѣ—апостола, въ рыболовахъ—ловцевъ человѣковъ и въ разбойникѣ—первенца Своего рая.

3) Отсюда ясно, какова и *цѣль* любви, ибо любовь есть не чувство только, а стремленіе, и потому предполагаетъ цѣль. Христіанская любовь есть *освящающая*, стремящаяся къ приближенію любимаго человѣка къ Богу. „*Дѣти мои!* восклицалъ апостолъ: *для которыхъ я снова въ мукахъ рожденія, доколѣ вообразится въ васъ Христосъ*“ (Гал. IV, 19). И это освящающее значеніе любви есть, конечно, единственная причина и побужденіе къ самопожертвованію Въ этомъ-то смыслѣ апостолъ и говоритъ, что онъ распятъ міру, что его смерть ради Христа есть жизнь для слушающихъ его. „*Ибо будучи свободенъ отъ всѣхъ*, — говоритъ онъ еще въ другомъ мѣстѣ (I Кор. IX, 19—22), — *я всѣмъ поработился, дабы больше пріобрѣсть.... Для всѣхъ я сдѣлался всѣмъ, чтобы спасти по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ*“. Не такова цѣль любви и самопожертвованія у нашего автора; цѣль эта заключается у него въ принесеніи ближнимъ возможно большаго блага, - „чтобы всѣ были счастливы; отдать себя, всю свою жизнь, чтобы всегда всѣмъ было хорошо и радостно“—и людямъ и собакѣ, и лошади и травкѣ, объясняетъ онъ (гл. 25). Итакъ, вся любовь—въ доставленіи блага внѣшняго, чувствуемаго и притомъ повидимому, безразлично: человѣку ли, или скоту. Да иначе и быть не можетъ: вѣдь авторъ заботится не о настоящей живой любви, а объ отрѣшеніи отъ своего личнаго блага.

Но вѣдь если благо личности сводится къ уничтоженію себя ради сліянія съ міромъ, то мое служеніе благу ближняго вовсе не должно заключаться въ служеніи его личности, а напротивъ—въ уничтоженіи ея; хотя, конечно, авторъ этого не совѣтуетъ, но выходитъ такъ. Да и во всѣхъ примѣрахъ истинной благотворительности у него рѣчь идетъ вовсе не о духовной, но о вещественной: накормить, одѣть, обуть, согрѣть; но вѣдь это есть все служеніе животной личности въ ближнемъ, а служенія его душѣ онъ не одобряетъ, т. е., напр., учительство онъ прямо осуждаетъ.

Вотъ какую прозу, какую самопротиворѣчивую сушь даетъ намъ новая мораль вмѣсто высокихъ идеаловъ любви христіанской. Тутъ, въ новой морали, тѣло, а тамъ духъ; тутъ смерть, а тамъ жизнь; тутъ своя же выгода, тамъ самоотверженіе; тутъ холодный разсудокъ, тамъ живое взаимное вдохновеніе; тутъ общее исчезновеніе въ Нирванѣ, тамъ вѣчная жизнь всѣхъ людей въ Богѣ.

Оглянемся еще разъ на результаты развитія въ себѣ любви христіанской: какая жизненная перспектива получается тѣмъ, кто ее въ себѣ возгрѣваетъ?

Вѣруя въ Бога, нашего небеснаго Отца, во Христа—Искупителя и въ Духа—Утѣшителя, христіанинъ имѣетъ обѣтованіе о томъ, что по мѣрѣ исполненія заповѣдей, состоящихъ въ любви къ ближнимъ, по мѣрѣ того, какъ онъ чрезъ эту вѣру и любовь будетъ входить въ единство богочеловѣческой жизни или церкви, самъ Христосъ и Отецъ пріидутъ къ нему и обитель у него сотворятъ (Іоан. XIV, 23). „*И Я возлюблю его и явлюся ему Самъ*“, говоритъ Спаситель (ст. 21). Явленіе это будетъ не уничтоженіемъ личности человѣка, какъ мы сказали, ибо Господь прямо говоритъ: „*еще немного и міръ уже не увидитъ Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу и вы живы будете*“ (ст. 19). И дѣйствительно, истинно христіанское любовное отношеніе къ міру такъ сильно воспроизводитъ въ сердцѣ человѣческомъ сладостное представленіе живущаго среди насъ живого Христа, какъ средоточія

и главы всей истинной жизни и живого откровенія любви божественной, что христіанинъ всегда видитъ Его духовными очами и такимъ образомъ не *цѣлью*, но слѣдствіемъ христіанской жизни еще здѣсь на землѣ является вѣчная тихая радость: „*возрадуется сердце ваше* — говоритъ Господь — *и радости вашей никто не отниметъ у васъ*“. Эта-то начинающаяся еще здѣсь радость общенія со Христомъ и всѣми о Христѣ братьями есть предвкушеніе сущности обѣтованнаго рая и въ ней-то заключается конечный смыслъ христіанской православной жизни. Говорить ли о томъ, что эта радость общенія съ Богомъ и ближними по христіанскому вѣрованію есть только предначатіе иной безконечно высшей радости въ вѣкѣ грядущемъ, въ томъ мірѣ, куда ангелы отнесли душу праведнаго Лазаря, въ томъ раю, который Господь обѣщалъ покаявшемуся разбойнику, гдѣ нѣтъ болѣзни, печали и воздыханія, гдѣ, по слову Христову, ни женятся, ни посягаютъ, но живутъ, какъ ангелы на небесахъ?

Но о вѣчной жизни пытается говорить и нашъ авторъ. Издавна занимался онъ размышленіями о смерти и много мучился ими, по его собственному признанію въ „Исповѣди“. Не умѣя отрѣшиться, съ одной стороны, отъ представленія своего личнаго начала, какъ начала всяческаго себялюбія (не различая самосознанія отъ эгоизма), а съ другой стороны — отъ неизгладимаго въ человѣческой природѣ стремленія къ жизни этого личнаго начала, авторъ, какъ невѣрующій въ загробную личную и сознательную жизнь, естественно впадалъ въ отчаяніе, близкое къ самоубійству. Теперь онъ старается себя утѣшить сочиненнымъ монистами понятіемъ о безсмертіи идейномъ, о безсмертіи не моемъ личномъ, но того разумнаго сознанія, которое было во мнѣ и выразилось въ моихъ опредѣлившихся симпатіяхъ и антипатіяхъ, въ моемъ характерѣ. Авторъ съ усиліемъ старается насъ удовлетворить подобнымъ представленіемъ безсмертія, видимо чувствуя его малопригодность запросамъ человѣческаго духа, по сознанію котораго подобное безсмертіе воспоминанія о совершенно уничтожив-

шейся личности есть простая игра словъ, почему германскіе мыслители, Шопенгауеръ и Гартманъ, вполнѣ послѣдовательно опредѣляютъ свое общее съ Толстымъ міровоззрѣніе не какъ безсмертіе, а какъ вѣчную смерть. Нашъ авторъ жестоко укоряетъ ихъ за это и думаетъ поправить дѣло, перемѣнивъ названія однихъ и тѣхъ же вещей, называя смерть безсмертіемъ, а воспоминаніе о человѣкѣ — его продолжающеюся жизнью. Авторъ начинаетъ съ того, что вооружается противъ страха смерти и доказываетъ, что смерти нѣтъ для нашего разумнаго сознанія, а только для тѣла Онъ признаетъ заблужденіемъ скорбѣть съ невѣрующими о томъ, что мое „я“ можетъ уничтожиться (гл. 28). По автору это „я“ есть или тѣло, или разумное сознаніе; но тѣло мое постоянно мѣняется въ составѣ, т. е. уничтожается; поэтому страшиться этой тѣлесной смерти нечего: она всегда была со мною, тѣло мое всегда умирало „Стало быть —вполнѣ справедливо выводитъ авторъ —если есть какое-нибудь такое наше „я“, которое мы боимся потерять при смерти, то это „я“ должно быть не въ томъ тѣлѣ, которое мы называемъ своимъ, и не въ томъ сознаніи, которое мы называемъ своимъ въ извѣстное время, а въ чемъ-либо другомъ, соединяющемъ весь рядъ послѣдовательныхъ сознаній въ одно“. Остается ожидать, что авторъ и окончитъ свое опредѣленіе, какъ и всѣ добрые люди: это „я“ есть моя самосознающая, свободная и нравственно-отвѣтственная личность, безсмертіе которой при разрушеніи тѣла и есть моя надежда, требованіе моей духовной природы. Но нѣтъ, авторъ желаетъ показать, что это неизмѣняющееся въ человѣкѣ начало есть его характеръ; но характеръ не въ общечеловѣческомъ смыслѣ, не въ смыслѣ самосознающей личности, свободно опредѣлившей себя извѣстными качествами, но такое понятіе о характерѣ, какое выдумалъ Шопенгауеръ въ „Двухъ проблеммахъ этики“, представляющій собою просто извѣстныя свойства или симпатіи, которыя будто бы человѣку вкладываются еще до его рожденія и которыхъ онъ никогда измѣнить не можетъ; вотъ эти-то свойства, добрыя или злыя — безна-

чальны и безсмертны. И какъ ни самопротиворѣчивы эти фантастическія идеи германскаго монизма, какъ ни убійственно для нашего сознанія, какъ ни антиморально представлять свой характеръ неизмѣннымъ и не отъ меня зависящимъ, какъ ни безсмысленно говорить о сохраняющихся и живущихъ качествахъ личности, когда эта личность безслѣдно уничтожилась, говорить о живущей любви безъ любящаго, о продолжающейся ненависти безъ ненавидящаго: но нашъ авторъ цѣликомъ принимаетъ эти положенія и ихъ развиваетъ на протяженіи 30-ти страницъ въ 6-ти главахъ. „Разумный человѣкъ —говорится въ гл. 30-й— знаетъ, что онъ внесъ въ свою теперешнюю жизнь свое особенное отношеніе къ міру, свою любовь къ одному и нелюбовь къ другому изъ сокрытаго для него прошедшаго“, что это есть и сущность его жизни и его неумирающее сознаніе. Но гдѣ же, въ комъ же останется это сознаніе? „Въ другихъ людяхъ, еще не умершихъ, вмѣсто тебя останется воспоминаніе, въ которомъ сохранятся всѣ твои идеи, твои качества, и они будутъ усвоиваться другими людьми, тѣ станутъ лучше, передадутъ свои качества еще дальнѣйшимъ, тѣ будутъ еще лучше—и такъ далѣе. Видишь ли, твоя доля въ міровомъ прогрессѣ не останется безъ послѣдствій“.

Но, во-первыхъ, такъ ли? Мало ли есть безвѣстныхъ, скромныхъ и высокодобродѣтельныхъ тружениковъ, которые въ себѣ самихъ возрастили высокія качества и умерли неизвѣстные людямъ, не оставивъ воспоминаній? Мало ли есть людей злыхъ, развратителей общества, грязныхъ писателей? не будетъ ли воспоминаніе ихъ постоянною причиной постояннаго регресса по той же логикѣ? Вспомнимъ басню Крылова о „Разбойникѣ и Писателѣ“. А куда дѣваются во множествѣ умирающіе младенцы, не имѣвшіе никакого опредѣленнаго отношенія къ міру? Наконецъ, если даже мое воспоминаніе усовершало потомковъ, а это—своихъ, то все-таки въ комъ же конечная-то цѣль этого улучшенія, для кого мы всѣ работали, если не въ насъ была цѣль, а только были мы

почвой для какого-то дерева? Авторъ молчитъ на такой запросъ, но за него отвѣчаетъ Гартманъ: для того времени, когда усовершившееся человѣчество вовсе сольется съ разумнымъ сознаніемъ и исчезнетъ въ немъ и оно потеряетъ такимъ образомъ себя и вновь впадетъ въ то блаженное безсознательное состояніе, въ то небытіе, въ которомъ было до появленія міра, до своего паденія. Вотъ что намъ предлагаютъ взамѣнъ вѣрованія въ личное безсмертіе! Но, Боже мой! не лучше ли вмѣстѣ съ матеріалистами признавать свое полнѣйшее уничтоженіе,—да пусть хоть репейникъ выростетъ изъ моего тѣла, — чѣмъ цѣль мировой жизни полагать въ смерти? Представленіе монизма и фантастично, и самопротиворѣчиво, и гибельно для сознанія нравственнаго человѣка, и нашъ авторъ вполнѣ сознаетъ это. Утѣшая насъ въ томъ, что страха смерти нѣтъ, а есть предсмертный страхъ просыпающейся жизни, которой плотскій человѣкъ не зналъ и потому боится, авторъ говоритъ, что онъ будетъ жить въ воспоминаніяхъ другихъ о его характерѣ. Но вѣдь онъ же чувствовать, сознавать этихъ воспоминаній не будетъ, сознавать себя не будетъ? Такъ что же толку въ томъ, если это мое уничтоженіе авторъ назоветъ словомъ *жизнь?* Легче ли мнѣ отъ этого навсегда умирать? Авторъ предвидитъ такой вопль человѣческой природы и старается (гл. XXXII) утѣшать меня тѣмъ, что во мнѣ никогда личной жизни и не было: „или плоть, или разумное сознаніе“, говоритъ онъ; „кромѣ моего представленія безсмертія ты можешь воображать себѣ только церковное, т. е. что твоя на время уничтожающаяся животная личность исчезнетъ вовсе, а потомъ снова воскреснетъ въ тѣлѣ; но вѣдь въ это никто теперь не повѣритъ“—воображаетъ авторъ (гл. XXXII).

Да съ чего онъ взялъ, будто церковь учитъ только о плотской жизни за гробомъ? Вѣдь воскресеніе плоти мы относимъ къ страшному суду, а теперь же признаемъ умершихъ живущими, сохраняемъ о нихъ воспоминанія, да мало того: входимъ съ ними въ живое общеніе, облегчаемъ молит-

вою и любовію состояніе однихъ и призываемъ помощь себѣ другихъ—получившихъ оправданіе Да, для христіанина дѣйствительно нѣтъ смерти; ему незачѣмъ утѣшать себя фантастическою подтасовкой словъ и понятій; онъ живетъ въ живой церкви, объединяющей живыхъ и мертвыхъ. Этотъ міръ плача и скорби есть лишь преддверіе истинной жизни за гробомъ, которой нѣкогда пріобщится и наша плоть, одухотворенная въ воскресеніи, въ чемъ удостовѣрилъ насъ Христосъ, воскресшій изъ мертвыхъ, воскресившій другихъ и такимъ образомъ бывшій „начатокъ умершимъ". „Но въ это никто не можетъ вѣрить", говоритъ авторъ. Нѣтъ, въ это только и возможно вѣрить не въ фантазіи, а въ самой жизни, этимъ-то яснымъ вѣрованіемъ не только успокоиваютъ себя, но и умиляются духомъ умирающіе. И въ комъ изъ нихъ душа возобладала надъ изнемогающею предъ смертью плотью настолько, что продолжаетъ ясно мыслить и чувствовать, то, по многимъ, для всѣхъ извѣстнымъ, описаніямъ, умирающій даже не засыпаетъ, а какъ бы прямо выступаетъ изъ тѣла, освобождается отъ него, радостно спѣша въ міръ небесныхъ духовъ. Итакъ, не животную личность церковь считаетъ безсмертною, а личность съ ея характеромъ, свободно созданнымъ ею здѣсь на землѣ, со своимъ духовнымъ содержаніемъ или физіономіей, которая явится въ такомъ или иномъ отношеніи къ небесной правдѣ и тамъ получитъ воздаяніе. Тѣ же души, которыя не выработали себя настолько опредѣленно, чтобы отнестись къ Сидящему на престолѣ съ полною восторженною любовью, или съ ненавистью, которыя еще несутъ въ себѣ сами борьбу между желаніемъ поклониться Богу, проникнувшись покаяніемъ о земной жизни и исторгнувъ изъ себя духовные пороки, эти-то души облегчаются любовію и молитвами церкви, которая, по свидѣтельству Апокалипсиса, вмѣстѣ съ молитвами прежнихъ святыхъ возноситъ фиміамъ умилостивленія за наши души, передавая имъ свою любовь и святость и такимъ образомъ давая имъ силы очиститься и приблизиться къ Богу. Итакъ, по христіанскому вѣрованію,

смерть не препятствуетъ самой высокой радости этой жизни, заключающейся въ возможности благотворить любимымъ. Вотъ почему истинные христіане просто не замѣчаютъ смерти: имъ нечего утѣшать себя въ ней; они съ радостью ожидаютъ, какъ апостолъ Павелъ, имѣвшій желаніе разрѣшиться и быть со Христомъ, уготовавшимъ ему вѣнецъ правды. И, конечно, ни одинъ вѣрующій христіанинъ никогда не замѣнитъ этихъ дорогихъ надеждъ нашего сердца, вытекающихъ изъ нашего нравственнаго самосознанія, не замѣнитъ мрачными фантазіями современной философіи всеобщаго уничтоженія. „*Чаю воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка. Аминь*“.

Какъ теперь авторъ объясняетъ страданія? Право, лучше бы онъ не брался за обсужденіе этого предмета. Страданія — говоритъ онъ—благо для человѣка, „люди всѣ въ глубинѣ души знаютъ, что всякія страданія всегда нужны, необходимы для блага ихъ жизни, страданіе есть то, что двигаетъ жизнь, и потому есть то, что и должно быть... Къ чему же спрашиваютъ: зачѣмъ страданіе? Животное не спрашиваетъ объ этомъ“ — Да, вотъ именно потому и не спрашиваетъ, что сознанія не имѣетъ, а наше сознаніе ясно говоритъ, что страданіе есть не должное. „Проклята земля за тебя,—сказалъ Господь Адаму,—со скорбію будешь питаться отъ нея во вся дни жизни твоей. Терніе и волчцы произраститъ она тебѣ, и будешь питаться полевою травою. Въ потѣ лица твоего будешь ѣсть хлѣбъ твой“. Итакъ не должное —это не страданія сами по себѣ, но причины ихъ произведшія. Уничтожить эти причины въ нашей власти, а потому и религія, представляя страданія, какъ не должное, пріучаетъ насъ не только ихъ терпѣливо переносить, но и благодарить Бога, который ими напоминаетъ намъ о нашей грѣховности и вызываетъ тѣмъ самымъ къ покаянію. Мы можемъ спокойно относиться къ самымъ ужаснымъ несчастіямъ и потерямъ, зная что все это будетъ примирено и покрыто въ жизни будущей, если мы только пожелаемъ о томъ позаботиться, уничтожить причину этихъ страданій—нашу грѣховную отчуж-

денность отъ Бога. Вотъ почему истинный христіанинъ никогда не можетъ впасть въ отчаяніе подъ гнетомъ страданій: онъ имѣетъ средство всѣ ихъ преодолѣвать. Потерялъ онъ дѣтей, жену, родителей: отъ него зависитъ ихъ снова увидѣть въ небесномъ царствѣ; тяжко согрѣшилъ и терзается въ совѣсти: покайся, Отецъ небесный все исправитъ, что ты испортилъ. Знай, что и волосъ съ головы твоей не погибнетъ безъ Его воли, а потому считай злымъ, не добрымъ только то, что внутри тебя—грѣхи: но они въ твоей воли, а потому ты ихъ можешь покрыть покаяніемъ. Если внезапныя внѣшнія бѣды отшибаютъ у тебя волю, углубляйся въ размышленіе о Богѣ и поймешь призрачность бѣдъ. Не печалься и за внѣшнія бѣды другихъ: знай, что онѣ зависѣли отъ небеснаго Отца нашего, Который больше, чѣмъ ты, всѣхъ любитъ и „не хочетъ смерти грѣшника, но чтобы онъ обратился и былъ живъ“, какъ проповѣдали о Немъ еще пророки ветхаго завѣта. „Богъ далъ Богъ и взялъ; да будетъ имя Его благословенно во вѣки“, говоритъ праведный Іовъ, увѣренный, что все, не зависящее отъ насъ, зависитъ отъ милостиваго Бога. Не такъ нашъ авторъ. Начавъ съ того, что страданія должны быть и служатъ нашему благу, онъ самъ себѣ противопоставляетъ примѣры такихъ страданій, которыя ничьему благу не содѣйствуютъ, когда люди умираютъ растерзанные въ лѣсу волками и т. п.. Кто все это примиритъ, осмыслитъ, вознаградитъ, кто, и когда, и гдѣ „отретъ всякую слезу съ лица человѣка“, какъ обѣщано намъ въ Библіи? На это отвѣта нѣтъ у автора, а лишь указана причина возможности такихъ явленій. Онъ тоже толкуетъ о какомъ-то грѣхѣ, о какой-то винѣ всего міра и каждаго человѣка въ отдѣльности. Но какая же это вина? Вѣдь человѣкъ лишенъ свободной воли, вѣдь его характеръ, его симпатіи и антипатіи прирождены еще до его сознательнаго существованія,—за что же онъ страдаетъ? Не больше ли еще меня огорчаетъ подобное объясненіе дѣла? Вотъ я рожденъ съ извѣстными, не отъ меня зависящими грѣховными склонностями, меня за нихъ

карають, я страдаю и наконецъ вовсе исчезаю, оставляя міру эти, не отъ меня зависѣвшія склонности, въ качествѣ воспоминаній обо мнѣ. Авторъ въ своей книгѣ цитуетъ стихи Лермонтова о шаткости земной любви: но поистинѣ, если понимать жизнь, какъ учитъ Толстой, то по поводу такого представленія дѣла съ полнымъ правомъ можно закончить это стихотвореніе: „и жизнь, какъ посмотришь съ холоднымъ вниманьемъ вокругъ,—такая пустая и глупая шутка“.

И такое-то дикое объясненіе жизни намъ даютъ взамѣнъ высокаго ученія о ней христіанства; даютъ не потому, чтобы самой природѣ нашего автора были противны христіанскіе идеалы, наоборотъ, онъ противъ воли постоянно приближается къ нимъ; но бѣда въ томъ, что общественная жизнь русскаго образованнаго класса совершенно его оторвала еще съ дѣтства отъ жизни церкви и онъ ничего въ ней не видѣлъ, кромѣ церемоній и внѣшнихъ логическихъ опредѣленій догматовъ. Онъ былъ чуждъ той незримой для внѣшнихъ наблюдателей, той таинственной жизни духовнаго общенія и духовнаго единства любви, въ которомъ живетъ съ церковью и ея вѣрованіями нашъ простой народъ и тѣ изъ представителей общества, которые не поддались слѣпо существующимъ и временнымъ предразсудкамъ, а пожелали сами провѣрить и тѣ модныя теоріи, которыя нами безъ всякой критики принимаются съ запада. Если бы могучая душа теперешняго поносителя вѣры—по невѣдѣнію—нѣкогда бы просвѣтилась свѣтомъ истиннаго разумѣнія православной вѣры, то, конечно, онъ первый сталъ бы въ рядъ ея защитниковъ. Но это можетъ случиться только тогда, когда умирится его проникнутое теперь злобою сердце, когда онъ будетъ въ состояніи безстрастно и хладнокровно обсуждать истины нашего исповѣданія. Какъ и всякій невѣрующій и всякій отступникъ, такъ и онъ со своими послѣдователями нуждаются не столько въ опроверженіяхъ своихъ фантазій, которыя всегда могутъ быть замѣнены новыми и новыми, сколько въ отрезвленіи своего сердца отъ озлобленія и гордости. Въ этомъ дѣлѣ мы только

можемъ помогать имъ молитвой, дабы самъ Господь Своею благодатью коснулся упорныхъ сердецъ, чтобы явился духовнымъ очамъ Своихъ ругателей и, какъ прежнему гонителю, воззвалъ бы съ неба: „Савлъ, Савлъ, что ты Меня гонишь? Трудно идти тебѣ противъ рожна“. Будемъ же молиться, чтобы совершилось надъ всѣми заблуждающимися братіями—отступниками отъ церкви, надъ всѣми раскольниками, штундистами и пашковцами это благодатное озареніе, чтобы Савлы сдѣлались Павлами, чтобы всѣ вмѣстѣ повѣдали міру о Христѣ и Его церкви.

Нравственное ученіе въ сочиненіи Толстого: «Царство Божіе внутри васъ» предъ судомъ ученія Христіанскаго [1]).

I. НЕПРОТИВЛЕНІЕ.

Отношеніе послѣдняго сочиненія Толстого къ прежнему: «Въ чемъ моя вѣра» Истинный смыслъ понятія царства Божія, какъ внутри насъ пребывающаго. Его смыслъ по Толстому. Неотдѣлимость христіанскаго нравоученія отъ догматовъ и Толстовскаго отъ его философскихъ взглядовъ. Послѣдніе составляются изъ чисто пантеистическихъ идей, которыя вообще по существу не разнятся отъ матеріализма и представляютъ собою тотъ же атеизмъ. Пріемы Толстовской критики. Значеніе принципа *непротивленія* въ его морали. Значеніе этого принципа съ точки зрѣнія церковнаго нравоученія Разность между тою и другимъ заключается въ узкомъ индивидуализмѣ Толстовскаго нравоученія Какое мѣсто въ послѣднемъ можетъ имѣть заповѣдь любви къ Богу. Рѣшеніе Толстымъ приводимыхъ ему возраженій о безусловномъ непротивленіи. Заключеніе.

Появившееся въ 1893 году новое сочиненіе Толстого, силящагося обличать церковь въ пониженіи христіанской нравственности, побуждаетъ насъ разсмотрѣть его собственное нравоученіе, начавъ съ ученія о царствѣ Божіемъ. Впрочемъ, если бы вы пожелали узнать, въ чемъ, по его мнѣнію, заключается царствіе Божіе, то не сразу нашли бы отвѣтъ, прочитавъ его послѣднее сочиненіе въ 500 страницъ, озаглавленное словами Спасителеля: „Царство Божіе внутри васъ". Скоро же вамъ бросятся въ глаза два явленія, значительно

---

[1]) Публичная лекція, читанная 10 Декобря 1895 г. въ актовомъ залѣ Казанской Дух. Академіи съ благотворительною цѣлью. Въ первый разъ была напечатана въ журналѣ «Православный Собесѣдникъ» 1896 г. Январь—Мартъ.

запутывающія читателя, который пожелалъ бы найти отношеніе заглавія книги къ ея содержанію. Прежде всего о царствѣ Божіемъ въ ней не говорится почти ничего, а гдѣ говорится, то царство это опредѣляется, какъ дѣятельность внѣшняя, вопреки заглавію; это во-первыхъ, а во-вторыхъ тѣ философскія понятія, напр., о цѣли жизни, о прогрессѣ, объ идеалѣ и правилахъ поведенія, о свободѣ и необходимости, которыя подробно разсматриваются авторомъ, какъ будто бы тѣсно связанныя съ его темой, опредѣляются въ однихъ главахъ сочиненія совершенно иначе и притомъ противорѣчиво сравнительно съ другими. Содержаніе книги и противорѣчитъ заглавію, и исполнено внутреннихъ противорѣчій, какъ это мы увидимъ далѣе Конечно, сущность нашего разбора не въ томъ будетъ заключаться, чтобы улавливать эти противорѣчія: мы даже охотно простили бы ихъ автору, еслибъ они искупались глубиной излагаемыхъ нравственныхъ правилъ. Мало того, мы постараемся сами выводить его изъ возникающихъ столкновеній его мыслей: но предувѣдомляемъ объ этомъ слушателей, чтобы указать на шаткость философствованія автора. Онъ, съ такою фанатическою настойчивостью проповѣдующій, или, правильнѣе сказать, навязывающій свои убѣжденія, успѣлъ за два года написанія книги своей (II. 101) настолько видоизмѣнить свои положенія, что читателю не легко будетъ выпутаться изъ многихъ затрудненій, еслибъ онъ пожелалъ слѣдовать мыслителю. Правда, на 2-й страницѣ авторъ самъ признается, что подъ вліяніемъ критическихъ разборовъ его основоположительнаго сочиненія, написаннаго въ 1884 году: „Въ чемъ моя вѣра?“ для него выяснилось очень многое и онъ пришелъ къ новымъ выводамъ и заключеніямъ, которыя и желаетъ высказать въ своемъ новомъ твореніи. Изъ этихъ словъ и объясняется невыдержанность плана послѣдняго и его неудобосогласуемость съ заглавіемъ. Сочиненіе: „Царство Божіе внутри васъ“, есть просто дополнительное истолкованіе къ сочиненію: „Въ чемъ моя вѣра“. А такъ какъ это, болѣе раннее твореніе автора, заключало въ себѣ всю систему его

философскихъ, религіозныхъ, нравственно-практическихъ и полемическихъ взглядовъ, то и разбираемое нынѣ приложеніе, озаглавленное такъ неудачно словами Евангелія, разсматриваетъ самые разнообразные предметы, соотвѣтственно ихъ расположенію во: „Въ чемъ моя вѣра“.

Книга Толстого состоитъ изъ 12-ти главъ, объединенныхъ въ двѣ части: большинство этихъ главъ посвящено принципу непротивленія. Въ первой главѣ излагается ученіе разнообразныхъ сектъ и мыслителей, проповѣдывавшихъ непротивленіе; во второй главѣ—отзывы объ этомъ принципѣ критиковъ Толстого; въ пятой главѣ авторъ толкуетъ о томъ, къ какимъ противорѣчіямъ съ Евангеліемъ приводитъ жизнь, основанная на насиліи, т. е. всякая государственная жизнь; въ шестой и седьмой главѣ идетъ рѣчь о войнѣ и воинской повинности; глава восьмая излагаетъ историческія и философскія основанія къ надеждѣ на то, что скоро никакого насилія, ни государствъ не будетъ и жизнь пойдетъ согласно съ ученіемъ о непротивленіи. Тѣ же мысли раскрываются въ остальныхъ трехъ главахъ: въ десятой рѣчь о безсиліи правительствъ сдержать нравственное движеніе общества; въ одиннадцатой—объ общественномъ мнѣніи, какъ такой силѣ, которая помимо и лучше всякихъ правительствъ будетъ сдерживать человѣческія страсти. Глава двѣнадцатая эпическая: описываются наказанія крестьянскихъ бунтовъ и рекрутскій наборъ; затѣмъ слѣдуютъ разсужденія въ духѣ восьмой главы. Эта 12-я глава по числу страницъ занимаетъ собою четверть всей книги. Глава третья обвинительная противъ церкви (50 страниц.); глава четвертая (33 стр.) опровергаетъ возраженія противъ непротивленія со стороны раціоналистовъ. Въ общемъ авторъ повторяетъ мысли своихъ прежнихъ твореній

По поводу нѣкоторыхъ положеній своей прежней системы авторъ теперь вноситъ поправки, но забываетъ о томъ, что онѣ не предусмотрѣны во всемъ содержаніи книги; отсюда вѣроятно получаются и противорѣчія, если только они не остаются постояннымъ достояніемъ мысли автора. Такъ напр.,

своей знаменитой заповѣди о непротивленіи зломъ онъ то придаетъ значеніе безусловное, мистическое, независимое отъ своихъ послѣдствій, то представляетъ ее откровеніемъ новѣйшихъ вѣковъ, допуская законность и даже пользу государственнаго насилія 400 лѣтъ тому назадъ и ранѣе (I, 262). Далѣе, во многихъ мѣстахъ этой и прежнихъ книгъ онъ толкуетъ о совершенной невозможности быть христіаниномъ, участвуя въ государственной жизни и не исполняя его пяти заповѣдей, а затѣмъ здѣсь же говоритъ о томъ, что христіанская жизнь вовсе не есть исполненіе опредѣленныхъ правилъ и заповѣдей, а лишь стремленіе къ совершенству, сообразное нравственному уровню каждаго, въ силу чего: „движеніе къ совершенству мытаря, Закхея, блуднаго сына, разбойника на крестѣ,—составляетъ высшую степень жизни, чѣмъ неподвижная праведность фарисея. И потому-то для того (христіанскаго) ученія *не можетъ быть правилъ*, обязательныхъ для исполненія. Человѣкъ, стоящій на низшей ступени, подвигаясь къ совершенству, живетъ нравственнѣе, лучше, болѣе исполняетъ ученіе, чѣмъ человѣкъ, стоящій на гораздо болѣе высокой ступени нравственности, но не подвигающійся къ совершенству“ (I, 243 ср. 75). Подобныя же противорѣчія наблюдаются у автора и въ изложеніи побужденій къ нравственной жизни: то они являются утилитарными (I, 166; II, 18), то утилитаризмъ безусловно отвергается въ пользу психологическихъ (I, 147), или метафизическихъ (II, 233), то мистически-религіозныхъ побужденій (II, 232).

Всего болѣе разнорѣчія у нашего автора въ опредѣленіи царства Божія, какъ внутри насъ пребывающаго, дара.

Что же должно разумѣть подъ царствомъ Божіимъ? Спаситель былъ однажды спрошенъ фарисеями: когда пріидетъ царство Божіе? Отвѣтъ Его конечно былъ направленъ на тотъ предметъ, о которомъ Его спрашивали, но въ тоже время этотъ отвѣтъ содержалъ въ себѣ совершенно иное опредѣленіе предмета, занимавшаго мысль вопрошавшихъ. Фарисеи, вмѣстѣ со своимъ народомъ, неправильно понимавшіе извѣ-

стныя слова пророка Исаіи и нѣкоторыхъ другихъ пророковъ о будущемъ всеобщемъ мирѣ, счастьи и объ обладаніи іудеевъ надъ всѣмъ міромъ подъ державою посланника Божія, Мессіи, спрашивали Его, когда придетъ это время? Спаситель ничего не отвѣчалъ имъ на вопросъ о времени пришествія царствія Божія, не отвѣчалъ потому, что Онъ не однажды говорилъ, что время это уже настало, т. е. время, предсказанное пророками, неправильно понятыми со стороны фарисеевъ. Писанія свидѣтельствуютъ о Мнѣ, Моисей писалъ обо Мнѣ (Іоан. 5), говорилъ Господь. *О несмысленные и косные сердцемъ, чтобы вѣровать всему, что предсказывали пророки. Не такъ ли надлежало пострадать Христу и войти въ славу Свою? И начавъ отъ Моисея и изъ всѣхъ пророковъ изъяснялъ имъ сказанное о Немъ во всемъ Писаніи* (Лук. XXIV, 25—27).

Правильное истолкованіе рѣчей пророческихъ о пришествіи на землю счастья, если эти предсказанія исполнились съ явленіемъ Мессіи, должно слѣдовательно заключаться не въ ожиданіи счастья внѣшняго, ни побѣды еврейскаго народа надъ другими, а въ усвоеніи той степени счастья, которая доступна сынамъ явившагося со Христомъ царства Божія; объ этомъ-то царствѣ Божіемъ Спаситель говоритъ, что оно уже достигло (Матѳ. XII, 28), что современное Христу поколѣніе увидитъ царство Божіе уже во всей его силѣ (Марк. IX, 1), а вступить въ него можетъ только тотъ, кто родится водою и духомъ (Іоан. III, 5).—Царство это имѣетъ конечно два опредѣленія, одно внѣшнее—какъ общество послѣдователей Христовыхъ, а другое внутреннее, какъ то совершенно новое настроеніе, что апостолъ опредѣлялъ въ слѣдующемъ изреченіи: *нѣсть бо царство Божіе брашно и питіе, но правда и миръ, и радость о Дусѣ Святѣ* (Рим. XIV, 17).

Вотъ эта-то радость, это всегда доступное каждому счастье въ царствѣ Божіемъ, котораго такъ напряженно ожидали іудеи, *не придетъ*, по слову Господню, *примѣтнымъ образомъ; и не скажутъ: вотъ оно здѣсь, или: вотъ оно тамъ. Ибо вотъ царствіе Божіе внутри васъ есть* (Лук. XVII, 20. 21).

Господь всегда старался разсѣять надежды своихъ послѣдователей на какое-то земное внѣшнее счастье и говорилъ имъ о внутреннемъ блаженствѣ сыновъ Его царства, когда опредѣлялъ его съ *внутренней стороны*, какъ въ приведенномъ изреченіи. Относительно же внѣшней бытовой стороны своего царства Онъ говорилъ имъ, что принесъ не миръ, но мечъ на землю, пришелъ раздѣлить даже родныхъ между собою; первенствовать въ Его царствѣ значитъ пить чашу, которую Онъ Самъ будетъ пить; Его послѣдователи будутъ всегда гонимы, и кто не возненавидитъ дома своего и даже самой жизни своей, не можетъ быть Его ученикъ (Лук. XIV, 26). Однако, при всѣхъ этихъ внѣшнихъ страданіяхъ Его послѣдователи должны радоваться и веселиться, потому что мзда ихъ велика на небѣ. Подобное и свидѣтельствуетъ апостолъ о христіанахъ: *насъ наказываютъ, но мы не умираемъ; насъ огорчаютъ, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многихъ обогащаемъ; мы ничего не имѣемъ, но всѣмъ обладаемъ* (2 Кор VI, 10).

Итакъ, принимая во вниманіе всѣ приведенныя изреченія, мы еще разъ изложимъ истинный смыслъ слова Христова о царствіи Божіемъ, пребывающемъ внутри насъ. Господь желалъ усвоить книжникамъ слѣдующую мысль: „напрасно вы ожидаете, что предсказанное пророками царство Божіе будетъ подобно человѣческимъ государствамъ, а обѣщанное въ немъ счастье будетъ заключаться въ богатствѣ, покоѣ и безопасности: нѣтъ, это счастье, ожидаемое сынами царства Божія, заключается въ нихъ самихъ: оно не придетъ замѣтнымъ образомъ и не будетъ опредѣляться мѣстомъ; о немъ не скажутъ, что оно вотъ здѣсь, въ Іерусалимѣ, или въ землѣ іудейской; его зачатки уже имѣются внутри васъ, людей, и если вы будете воздѣлывать это духовное сѣмя въ терпѣніи (Лук. VIII, 15), то пріобрѣтете себѣ полноту радостей царства Божія, оставаясь несчастными и гонимыми среди людей (Марк. X, 30); радость же полную, не омрачаемую внѣшними скорбями и внутреннею борьбою, вы получите только на небѣ“ (Матѳ. V, 12).

Такого ученія о внутреннемъ преобразованіи себя и о вѣчномъ крестѣ на землѣ съ ожиданіемъ блаженства на небѣ не пожелали принять іудеи и отвергли Христа, предавшись ожиданію новыхъ преобразователей и новыхъ внѣшнихъ порядковъ на землѣ, гдѣ будетъ общее счастіе. Такъ и понынѣ, если будете говорить іудеямъ объ исполненіи пророчествъ въ исторіи евангельской, то они сейчасъ же начинаютъ спорить и говорить: гдѣ же осуществленіе словъ Исаіи: тогда волкъ будетъ жить вмѣстѣ съ ягненкомъ... и младенецъ будетъ играть надъ норою аспида и дитя протянетъ руку свою на гнѣздо змѣи (гл. XI); перекуютъ мечи свои на орала и копья свои на серпы и не будутъ учиться воевать (Мих. IV, 3)? Подобную же непокорность обнаруживаетъ и ученіе Л. Толстого, отрицателя будущей жизни, желающаго видѣть осуществленіе обѣщаннаго блаженства здѣсь, на землѣ. Разсмотримъ его мысли, посвященныя царству Божію, а затѣмъ обратимся къ разбору основныхъ началъ его нравоученія, какъ оно изложено въ послѣднемъ твореніи писателя. Именно, мы изложимъ философскія основы его морали, затѣмъ ея важнѣйшее практическое правило и, наконецъ, тѣ конечныя цѣли личной и міровой жизни, коими, по Толстому, долженъ одушевляться каждый въ своей нравственной дѣятельности.

Пришествіе царства Божія авторъ вопреки заглавнымъ словамъ книги понимаетъ такъ, какъ древніе хиліасты и современные прогрессисты, т. е. почти такъ же, какъ и фарисеи, ложно толковавшіе слова пророка; авторъ думаетъ, что непремѣнно и очень скоро наступитъ время, когда на землѣ настанетъ общее равенство, счастье и безгрѣшное настроеніе, такъ что люди перекуютъ мечи свои на орала (I, 11 и II, 98). Какимъ же образомъ онъ можетъ противопоставлять свое ученіе о царствѣ Божіемъ, какъ внутри человѣка пребывающемъ, съ ученіемъ православнымъ, какъ внѣшнемъ? По своей удивительной логикѣ онъ навязываетъ церкви мысль о царствѣ Божіемъ, какъ царствѣ земномъ, внѣшнемъ, поддерживаемомъ насиліемъ, а свое царство Божіе считаетъ внутреннимъ потому,

что для насажденія его на землѣ требуются не карательные законы или опредѣленныя священнодѣйствія, а внутренняя рѣшимость не противиться злу насиліемъ, ибо такой способъ поведенія содѣйствуетъ приближенію золотого вѣка, или, какъ неоднократно выражается авторъ, долгъ человѣка во внутренней его жизни выражается въ подражаніи Христу, а *во внѣшней*—въ насажденіи внѣ себя царства Божія. Итакъ, все же царство Божіе—внѣ человѣка въ общественномъ строѣ; противорѣчіе со словами Господа полное. Въ другихъ Своихъ изреченіяхъ Спаситель называлъ царствомъ Божіимъ и общество Своихъ послѣдователей, и Свое ученіе, и особенно часто будущую жизнь за гробомъ. Но въ приведенномъ Онъ разумѣетъ, какъ мы видимъ, внутреннее, благодатное настроеніе христіанина, такъ-что не ученіе Толстого, а ученіе ап. Павла и церкви изъясняетъ эти слова правильно. Но авторъ нашъ не отступаетъ ни предъ какими словами Евангелія, желая отстоять свои мечтанія о золотомъ вѣкѣ; такъ, Христовы слова о концѣ нынѣшняго вѣка авторъ пренаивно толкуетъ въ смыслѣ погибели государственнаго устройства и наступленія анархіи, впрочемъ не революціонной, а фантастически-нравственной. Итакъ, причемъ же слова Господни о внутреннемъ значеніи царства Его? По Толстому, это будетъ царство внѣшнее, заключающееся не въ настроеніи людей, а въ извѣстномъ внѣшнемъ устройствѣ общества. Поразительна здѣсь логика автора еще и въ томъ отношеніи. что истолковывая слова Господни въ противоположномъ имъ смыслѣ, нашъ писатель рѣшается искажать въ желательномъ ему направленіи совершенно ясныя предсказанія Христовы о страшномъ судѣ. Слова Спасителя о томъ, что предъ концемъ міра настанутъ тяжкія бѣдствія и будетъ всюду проповѣдано Евангеліе, авторъ старается понять такъ, будто люди, въ своемъ постепенномъ нравственномъ усовершенствованіи, начнутъ невыносимо страдать отъ усилившейся государственности, совершенно будто бы противорѣчащей высокому настроенію послѣднихъ поколѣній, а евангельское ученіе, т. е. именно ученіе о непротивленіи, будетъ рас-

пространяться съ великою мощью, и вотъ, вдругъ охватитъ умъ и сердца людей съ такою силой, что всякая власть, всякое насиліе сдѣлается невозможнымъ; настанетъ общее разоруженіе и непротивленіе. Въ этомъ будетъ заключаться царство Божіе. При подобномъ толкованіи (I, 99) авторъ, чрезвычайно грубо и жестоко обличающій православную церковь въ намѣренномъ искаженіи словъ Евангелія, имѣлъ однако смѣлость прямо сослаться на 24-ю главу отъ Матѳея, которую онъ считаетъ подлинною, неискаженною. Что же тамъ говорится? Есть ли тамъ рѣчь о высокомъ совершенствѣ людей, превышающемъ требованія государственнаго порядка? Напротивъ, прямо сказано, что *по причинѣ умноженія беззаконія во многихъ охладѣетъ любовь* (ст. 12), что людямъ предстанетъ вовсе не продолженіе земной, но болѣе разумной жизни, какъ у Толстого, но судъ, раздѣляющій праведниковъ отъ грѣшниковъ, а настоящей земной жизни будетъ конецъ, какъ во дни Ноя, когда потопъ уничтожилъ всѣхъ ѣвшихъ, пившихъ и женившихся (38 ст.).

Много разъ говорено уже, что евангельское ученіе о будущихъ судьбахъ человѣчества никоимъ образомъ не можетъ быть примирено ни съ фарисейскимъ ожиданіемъ царства Мессіи, ни съ теперешними надеждами прогрессистовъ на золотой вѣкъ, и наиболѣе послѣдовательные изъ такихъ мыслителей отлично понимаютъ, какая глубокая рознь лежитъ между ихъ воззрѣніями, въ силу которыхъ весь смыслъ міровой жизни заканчивается земною жизнью человѣка, и между Евангеліемъ, такъ ясно говорящимъ о жизни будущей, которую отрицаетъ и Толстой Для чего же онъ такъ настойчиво надѣваетъ личину христіанства на свое пантеистическое ученіе, обманывая христіанъ въ искаженіи преподанной имъ вѣры? Сочувствующіе ему читатели обыкновенно говорятъ, что отвергая догматы Евангелія, Толстой глубоко понялъ смыслъ евангельскаго нравоученія. Не говоримъ уже о томъ, что это совершенно невозможно, потому что та нравственная борьба человѣка со своимъ грѣхомъ, которая заповѣдана Евангеліемъ, вся его ра-

бота надъ собою, по слову евангельскому, возможна лишь при пламенной вѣрѣ и таинственномъ единеніи со Христомъ, какъ Сыномъ Божіимъ, нашимъ Спасителемъ. *Если не увѣруете, что это Я, то умрете во грѣхахъ вашихъ. Тогда сказали Ему: Кто же Ты? Іисусъ сказалъ имъ: отъ начала Сущій, какъ и говорю вамъ* (Іоан. VIII, 25). Невозможно допустить въ нравственномъ ученіи Толстого тожества съ ученіемъ евангельскимъ еще по той причинѣ, что самъ авторъ считаетъ первое неотторжимо связаннымъ со своими философскими понятіями, которыя онъ называетъ религіознымъ жизнепониманіемъ и безъ коего его нравственное ученіе остается лишеннымъ логической опоры. Между тѣмъ это жизнепониманіе рѣшительно противоположно ученію Іисуса Христа

„Человѣкъ божескаго (религіознаго) жизнепониманія признаетъ жизнь уже не въ своей личности и не въ совокупности личностей, а въ источникѣ вѣчной неумирающей жизни—въ Богѣ, и для исполненія воли Бога жертвуетъ и своимъ личнымъ, и семейнымъ, и общественнымъ благомъ“ (I. 128). Не подумайте, что здѣсь идетъ рѣчь о живомъ личномъ Богѣ, обладающемъ сознательною волею и открывающемъ ее людямъ: Богъ есть только источникъ жизни, т. е. тотъ міровой законъ, подчиняясь которому, путемъ эволюціи возникъ міръ, потомъ животныя, наконецъ изъ обезьяны явился человѣкъ. Такой пантеизмъ обнаруживается со всею ясностью во всѣхъ философскихъ, богословскихъ и даже беллетристическихъ сочиненіяхъ автора, хотя онъ и старается его скрывать, сколько возможно. А чтобы убѣдиться, насколько и донынѣ Толстой упорствуетъ въ тѣхъ же мысляхъ, для этого достаточно прочитать слѣдующія слова разбираемаго сочиненія: „ученіе Христа,—т. е., конечно, не Христа, а Л. Толстого,—только тогда имѣетъ силу, тогда оно требуетъ полнаго совершенства, т. е. сліянія божеской сущности, находящейся въ душѣ каждаго человѣка, съ волей Бога,—соединеніе сына (т. е. каждаго изъ насъ) съ Отцемъ. Только это освобожденіе сына Божія, (т. е., конечно, не Іисуса Христа, который, по мнѣнію Толстого,

умеръ и не воскресалъ), живущаго въ каждомъ человѣкѣ, изъ животнаго и приближеніе его къ Отцу составляетъ жизнь, по ученію Христа“ (I, 142), т. е., конечно, не Христа, а Толстого, который въ своемъ изложеніи Евангелія привязываетъ къ вышесказаннымъ мыслямъ слова Христовы: *когда вознесете Сына человѣческаго, то узнаете, что это Я* (Іоан. VIII, 28). Здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ, Господь говоритъ о Своемъ распятіи (ср. Іоан. III, 14; XII, 14. 32; 1 Петр. II, 24), подобномъ вознесенію змія въ пустынѣ, и греческое слово ἀναφέρειν или ὑψῶν именно означаетъ вознесеніе жертвы, убіеніе въ жертву. Иначе понимаетъ слова эти Толстой. Онъ прежде всего утверждаетъ вслѣдъ за нѣмецкими пантеистами Тюбингенской школы, что Сынъ человѣческій вовсе не то, что Іисусъ Христосъ, бывшій такимъ же простымъ человѣкомъ, какъ и всѣ мы, а сынъ человѣческій, это частичка разлитаго въ мірѣ Божества, данная каждому изъ людей „для освобожденія ея изъ-подъ власти животнаго начала“ съ тѣмъ, чтобы по разрушеніи человѣка она вновь сливалась со своимъ первоисточникомъ. Отъ этихъ разъясненій авторъ не откажется. Не откажется и отъ того, что личнаго Бога и личнаго безсмертія онъ тоже не признаетъ. Мало того, онъ считаетъ эти вѣрованія прямо вредными для своей морали и слѣдованіе ей считаетъ необходимо связаннымъ со своимъ пантеистическимъ пониманіемъ. Правда, съ его правилами жизни, очень опредѣленно выраженными имъ въ его пресловутыхъ пяти заповѣдяхъ, (хотя въ другихъ мѣстахъ онъ прямо говоритъ, что никакихъ правилъ поведенія не должно быть),—съ его пятью правилами поведенія не согласятся большинство его философскихъ единомысленниковъ-пантеистовъ, обвиняющихъ нашего автора въ произвольныхъ моральныхъ мечтаніяхъ: но далѣе мы увидимъ, что при всей кажущейся строгости нравоученіе Л. Толстого гораздо ближе подходитъ къ ученію эгоистическихъ пантеистовъ и грубыхъ матеріалистовъ, нежели сыновъ православной церкви. Мы сказали матеріалистическихъ, потому что матеріализмъ и пантеизмъ собственно не заклю-

чаютъ въ себѣ ни одного противорѣчиваго другъ другу положенія и оба одинаково противоположны христіанскому міровоззрѣнію, полагающему въ основу его живую Божескую Личность, признающему безконечную продолжаемость личной жизни человѣка. Подъ положеніями же Толстого и пантеистовъ можетъ подписаться любой матеріалистъ. Послѣдній объясняетъ все разнообразіе жизни изъ различнаго сочетанія матеріальныхъ атомовъ, руководимыхъ силою или міровою энергіей. Всю послѣдовательность историческихъ событій, всю цѣлесообразность мірового устройства онъ считаетъ обнаруженіемъ свойствъ матеріи и міровой энергіи. Онъ только настаиваетъ на томъ, что нѣтъ жизни, ни мысли внѣ матеріи; всякое движеніе бытія непримѣтно происходитъ въ предѣлахъ тѣхъ законовъ, которыми опредѣляется жизнь вещественнаго міра. Совершенно тоже признаютъ и пантеисты, включая Толстого. Они также принимаютъ матеріалистическую гипотезу Дарвина о происхожденіи всего бытія изъ мертвой матеріи, точно также отрицаютъ какую бы то ни было жизнь внѣ матеріальной среды, глумятся надъ ученіемъ о свободной волѣ, о загробной личной жизни, о чудесахъ и т. п.. Ихъ, чисто условное, отличіе отъ матеріалистовъ заключается только въ томъ, что міровою жизнью они *интересуются* не со стороны пассивнаго ея элемента, т. е. вещества, а со стороны активнаго, т. е. силы, которую они называютъ Богомъ, но богомъ не имѣющимъ никакой личной жизни, ни личнаго сознанія, а всецѣло исчерпывающимся въ міровой жизни. Ихъ богъ есть не болѣе, какъ философское отвлеченіе отъ космическихъ, физіологическихъ и историческихъ явленій, онъ есть такой же отвлеченный производитель (коэффиціентъ) въ многочленѣ, обнимающемъ сумму явленій, какъ напр., народный геній, геній поэта, идея романа, муза Пушкина, фортуна Алкивіада и т. п.. Всякій, произносящій такія слова знаетъ, что ни у Пушкина не было никакой музы, кромѣ его собственнаго ума и воображенія, ни у Алкивіада своей фортуны, ни у народа своего генія, а есть Пушкинъ, есть Алкивіадъ, есть тотъ или

другой народъ. Такое же значеніе имѣетъ міровой богъ или отецъ жизни Толстого и прочихъ пантеистовъ. Въ мірѣ нѣтъ ничего кромѣ вещества. Сочетаясь въ извѣстныя химическія соединенія, оно, въ силу управляющаго имъ закона, создаетъ организмы; эти послѣдніе чрезъ питаніе и размноженіе совершенствуются, доходятъ до степени человѣка, думаютъ, предпринимаютъ, страдаютъ и радуются, но вся полнота ихъ бытія все же обусловливается свойствами вещества, наполняющаго человѣческій мозгъ, точно такъ же, какъ художественная красота картины—сочетаніемъ разноцвѣтныхъ красокъ или умнѣйшее содержаніе книги—сочетаніемъ чернильныхъ знаковъ на бумагѣ. Смокнутъ краски или бумага—нѣтъ книги и картины; разрушится какая нибудь артерія человѣческаго организма—и нѣтъ человѣка. Правда, останется на землѣ вліяніе его идей, какъ и отъ книги останется вліяніе въ ея читателяхъ, но самой книги все равно нѣтъ вовсе: такъ же точно исчезаетъ безслѣдно для себя человѣческая личность. Но такъ какъ вещество, проявившее жизнь въ томъ своемъ составѣ, который называется человѣкомъ, обнаружило новыя свойства, отсутствующія въ жизни картофеля или крапивы, то эти свойства подлежатъ особому изученію: они, между прочимъ, заключаются въ томъ, что если человѣческій организмъ усвоилъ извѣстныя познанія, то подчиняется имъ въ своихъ отправленіяхъ и тогда живетъ дольше, дольше и правильнѣе. Познанія эти передаются изъ поколѣнія въ поколѣніе и хотя съ необходимостью, но все таки сознательно улучшаютъ жизнь человѣка. Если вотъ эти-то познанія и вообще эти законы постепеннаго улучшенія человѣческой жизни изслѣдовать, то окажется, что они объединяются въ одномъ правилѣ привязанности другъ къ другу, въ состраданіи. А если такъ, то этотъ законъ состраданія есть начало управляющее жизнью. Его-то Л. Толстой и его нѣмецкіе учители Шопенгауеръ и Гартманъ называютъ божествомъ, отцемъ міра и человѣчества, совершенно въ томъ же смыслѣ, конечно, какъ мы говоримъ: геній или духъ русскаго народа есть смиреніе, благочестіе; муза

Достоевскаго есть призывъ общества къ сліянію съ народомъ въ Христовой вѣрѣ и т. д..—Но какъ кромѣ самого народа нѣтъ никакого отдѣльнаго существа или генія, внушающаго ему какія либо мысли, такъ и по ученію Толстого кромѣ міра, міровой жизни нѣтъ никакого божества, имѣющаго свою личную жизнь, хотя бы и связанную съ міромъ. Оно рѣшительно не можетъ воздѣйствоватъ на міръ такъ, чтобы послѣдній произвелъ какое либо явленіе или движеніе, не обусловленное всецѣло законами матеріи: самые добродѣтельные поступки нравственнаго героя, самые геніальныя созерцанія философа или образы поэта суть необходимый результатъ космическаго движенія. Наука о добродѣтели только предусматриваетъ эти движенія, а всетаки ихъ принудительною причиной являются законы матеріи. Пантеизмъ есть тотъ же метеріализмъ, разсматривающій жизнь міра съ активной стороны, такъ что всякій матеріалистъ можетъ принять всѣ разсужденія Толстого о добродѣтели, о Богѣ, объ Іисусѣ Христѣ, не отрекаясь ни отъ одного положенія матеріализма. Въ западной философіи пантеизмъ съ матеріализмомъ, кажется, совсѣмъ уже сливаются въ популярнѣйшемъ ученіи монизма, который гласитъ, что жизнь, такъ называемая, духовная или сознательная и жизнь вещественная суть двѣ неразрывныя стороны одного и того же явленія.

Конечно, свѣжему человѣку можетъ показаться страннымъ, какъ это такъ много толкуетъ о Богѣ и даже о любви къ Богу мыслитель, будучи по существу атеистомъ, но нынѣ вѣкъ парадоксовъ и намъ думается, что послѣ столь смѣлыхъ превращеній смысла евангельскихъ изреченій, какія были приведены выше изъ сочиненій Толстого, удивляться нечему въ его сочиненіяхъ; въ своихъ повѣстяхъ, разсказахъ и драмахъ онъ строго держится тѣхъ же философскихъ воззрѣній. Спѣшимъ впрочемъ оговориться, что мы вовсе не намѣрены подозрѣвать автора въ неискренности, въ желаніи прикрывать свое невѣріе: онъ его не скрываетъ. Его религія безъ Бога явилась совершенно искренно и вполнѣ понятно: (да притомъ

и не въ диковину, потому что въ Германіи есть даже пасторы, отрицающіе личнаго Бога съ каѳедры). Будучи по собственному признанію человѣкомъ безрелигіознымъ до 50 лѣтъ, авторъ въ то время вполнѣ послѣдовательно и не руководился никакими опредѣленными правилами или идеалами въ своемъ поведеніи; подъ старость въ немъ проснулась совѣсть и ненависть къ жизни себялюбивой и безпринципной. Онъ бросился къ исканію вѣры. Нѣкоторые соблазны со стороны нашей церковной практики, а еще болѣе полная неприспособленность ума или отвычка отъ признанія сверхчувственнаго міра оттолкнула его не только отъ церкви, но и отъ Новаго Завѣта. Авторъ выбросилъ изъ него ап. Павла, Петра, Дѣянія, а изъ Евангелія все сверхъестественное и, плѣняясь душой заповѣдями христіанскаго поведенія, но не имѣя силы привязать ихъ къ истинамъ вѣроученія, постарался при сохраненіи атеистическаго матеріализма въ своихъ теоретическихъ воззрѣніяхъ, воспринять въ эту систему тотъ maximum добра, который только можетъ быть примиренъ съ матеріализмомъ. А чтобы успокоить свою совѣсть по отношенію къ существующей вокругъ него христіанской религіи, онъ постарался употребить всѣ напряженія мысли и чувства, чтобы отыскать въ ней противорѣчія съ ученіемъ Спасителя и не только не признать ее лучшею, чѣмъ ту нравственность, которая совмѣстима съ его собственнымъ пантеистическимъ атеизмомъ, но и принизить первую предъ послѣдней, выдвинуть въ своемъ нравоученіи такія требованія, которыя будто бы отброшены христіанской моралью, и даже показать ихъ полную несовмѣстимость съ догматами христіанства. Чувствуя совершенную невозможность обосновывать такіе выводы путемъ спокойнаго философствованія, авторъ пользуется имъ лишь въ тѣхъ немногихъ случаяхъ, когда его мораль имѣетъ хотя бы кажущееся сродство съ ученіемъ Евангелія, напр. въ своемъ протяженнѣйшемъ ученіи о непротивленіи злу насиліемъ, которое занимаетъ едва ли не четыре пятыхъ его сочиненія о царствѣ Божіемъ, такъ же подробно онъ разсуждаетъ о недостаткахъ

духовенства и правительства. Напротивъ тамъ, гдѣ авторъ чувствуетъ полное безсиліе бороться съ христіанскими вѣрованіями, онъ имѣетъ обычай обрывать свою рѣчь какимъ либо рѣзкимъ и грубымъ парадоксомъ въ формѣ афоризмовъ, въ родѣ такого напримѣръ: „нагорная проповѣдь, или символъ вѣры. Нельзя вѣрить тому и другому (I, 108). Предъ церквами стоитъ диллема: нагорная проповѣдь, или никейскій символъ—одно исключаетъ другое (120)". Такія смѣлыя рѣчи остаются совершенно безъ доказательствъ, кромѣ нѣсколькихъ строкъ грубаго издѣвательства въ родѣ того, что „люди, вѣрующіе въ злого и безразсуднаго Бога, проклявшаго родъ человѣческій и обрекшаго Сына Своего на жертву и часть людей на вѣчное мученіе, не могутъ вѣрить въ Бога любви. Человѣкъ, вѣрующій въ спасеніе людей вѣрою въ искупленіе или таинство, не можетъ уже всѣ свои силы полагать на исполненіе въ жизни нравственнаго ученія Христа". И больше никакихъ разсужденій! Не говоримъ уже о грубомъ искаженіи важнѣйшихъ догматовъ, но неужели все это такъ просто? Куда же дѣнетъ Толстой тѣ милліоны нравственныхъ героевъ, которые въ продолженіи 19-ти вѣковъ не только совмѣщаютъ то, что онъ провозглашаетъ несовмѣстимымъ, но всегда исповѣдаютъ, что именно въ этихъ-то вѣрованіяхъ и только въ нихъ, находятъ они силы къ тѣмъ высокимъ подвигамъ любви и самоотреченія, каковыхъ ни послѣдователи пантеизма, ни толстовщина никогда еще не предъявляли и не предъявятъ. Такъ, мы видимъ, что авторъ не убѣждаетъ, а запугиваетъ, закрикиваетъ своего читателя, и слѣдовательно опять является виновникомъ въ томъ именно, въ чемъ обвиняетъ церковь, которая, по его словамъ, распространяя ложь, пользуется гипнотизаціей своихъ послѣдователей посредствомъ пѣнія и богослужебныхъ церемоній. Не церковь, а именно авторъ старается загипнотизировать своего читателя то озлобленнымъ сектантскимъ фанатизмомъ, то усвоеніемъ внѣшнихъ пріемовъ библейской рѣчи, то художественными сравненіями, которыя у него постоянно идутъ вмѣсто доказательствъ.

Въ прежніе годы намъ приходилось говорить и писать о томъ нравственномъ превосходствѣ, которое имѣютъ христіанскія вѣрованія предъ ученіемъ Толстого: теперь мы взялись раскрыть превосходство правилъ собственно нравственно-практической жизни предъ ученіемъ нашего писателя. Правда, уже изъ показанныхъ соображеній, обличающихъ его атеизмъ, можно предвидѣть, что его нравоученіе вовсе не то, что въ Евангеліи, но гораздо ниже евангельскаго и церковнаго, но мы должны разубѣждать въ противоположномъ взглядѣ на дѣло тѣхъ неопытныхъ загипнотизированныхъ читателей Толстого, которые убѣждены, будто его нравственное ученіе не уступаетъ по своей высотѣ христіанскому и даже превышаетъ его. Средствомъ гипнотизаціи, въ данномъ случаѣ быть можетъ и ненамѣренной, является его ученіе о непротивленіи злу насиліемъ, о необходимости безусловнаго отказа христіанина отъ участія въ войнѣ и вообще въ государственной и тѣмъ болѣе церковной жизни. Къ этому мы теперь и обратимся.

Болѣе пяти разъ приходилось намъ говорить и писать о философскихъ сочиненіяхъ Толстого и мы всегда старались избѣгать вести рѣчь противъ его непротивленія, находя здѣсь едвали не единственное религіозное требованіе его нравоученія, хотя ложно понятое имъ въ Евангеліи, но всетаки, какъ намъ казалось, особенно ему дорогое. Наша цѣль была не столько въ томъ, чтобы защищать отъ нападокъ Толстого нашъ церковный или тѣмъ менѣе государственный строй: мы старались показать только красоту и высоту нравственнаго ученія нашей церкви, желая привлечь къ ней послѣдователей толстовства. Дальнѣйшее уклоненіе становится невозможнымъ, потому что нашъ мыслитель вмѣсто того, чтобы цѣнить деликатность по отношенію къ нему его критиковъ, видитъ въ ихъ уклоненіи отъ этой темы доказательство ихъ безсилія. Онъ положительно убѣжденъ, что въ своемъ ученіи о непротивленіи онъ неопровержимъ и потому разсматриваетъ эту идею съ тридцати точекъ зрѣнія: религіозной, метафизической, психологической,

политической и т. д. и т. д. Казалось бы съ перваго взгляда, что будь его мысль о безусловномъ несопротивленіи злу насиліемъ дѣйствительно справедлива, а ученіе, терпящее иногда насиліе, ошибочнымъ, то вѣдь это все же такой частный предметъ въ нравственномъ ученіи, какъ напр., вопросъ о преимуществахъ дѣвства предъ супружествомъ. Вѣдь, не правда-ли, прежде, чѣмъ убѣждать человѣка не допускать насилія въ достиженіи благихъ цѣлей, нужно научить его поставить себѣ именно благія цѣли, домогаться ихъ всѣмъ сердцемъ, отринуть всякія другія цѣли, а затѣмъ, если мы согласны съ Толстымъ, прибавить, что при этихъ благихъ стремленіяхъ отнюдь не должно допускать насилія и даже обличать тѣхъ, кто думаетъ иначе. Между тѣмъ, замѣчательное дѣло, въ своей прежней нравственной системѣ („Въ чемъ моя вѣра“ и „О жизни“) авторъ вовсе не раскрываетъ своихъ положительныхъ нравственныхъ идеаловъ. Поговорилъ онъ нѣсколько о ручномъ трудѣ, поговорилъ было о помощи ближнимъ посредствомъ ручного труда, запретивъ тутъ же всякаго другого рода помощь, но больше ничего не далъ положительнаго. Даже болѣе того, говорилъ, что любить враговъ чувствомъ, и вообще всѣхъ людей, совершенно невозможно, а служить ближнимъ чрезъ учительство весьма предосудительно. Въ „Царствѣ Божіемъ“ онъ, повидимому, уже не раздѣляетъ этихъ мыслей, упоминаетъ даже о любви, какъ высшемъ, хотя и не скоро достижимомъ совершенствѣ, но все же вовсе не раскрываетъ ученія о немъ, а прежнія чисто отрицательныя пять заповѣдей теперь хотя снова цѣликомъ повторяетъ, но ожидаетъ приближенія золотого вѣка отъ восполненія одной—о непротивленіи злу насиліемъ.—Да если я добра то никогда не дѣлаю, такъ чегожъ я буду злу противиться? И представьте, какъ это ни странно, но авторъ прямо говоритъ, что въ служеніи порочнымъ страстямъ менѣе зла, чѣмъ въ достиженіи своихъ нравственныхъ задачъ съ допущеніемъ насилія (II, 195). Прежде авторъ при этомъ проговаривался, что слѣдованіе отрицательному требованію христіанской вѣры, т. е.

подавленіе любви къ себѣ есть вѣрное и единственно законное средство къ пробужденію благожелательнаго отношенія къ другимъ. Но вѣдь, во-первыхъ, это нужно доказать, чего онъ не дѣлаетъ и сдѣлать не можетъ въ виду фактовъ: факиры подавили любовь къ себѣ и остались столь же безучастны къ другимъ; во-вторыхъ, благожелательное ко всѣмъ настроеніе— это еще очень невысокое совершенство: блаженства нагорной проповѣди и Молитва Господня требуютъ иныхъ, высшихъ; наконецъ третье и главное: вѣдь помянутое подавленіе любви къ себѣ есть актъ внутренній, чисто нравственный, а непротивленіе есть внѣшній пріемъ жизни, давно усвоенный послѣдовательными буддистами и не придавшій имъ вовсе духа любви христіанской; имѣется онъ и у сектантовъ, сухихъ, черствыхъ и гордыхъ. Почему же авторъ возлагаетъ на этотъ, чисто условный пріемъ, такія надежды, какъ на какой-то философскій камень? Понятно, что этимъ камнемъ стоитъ поинтересоваться. Но этого мало. Авторъ начинаетъ свою книгу съ того, что на первой же страницѣ своего сочиненія, заявляетъ, будто церковь не только не исполняетъ, но прямо отрицаетъ, не признаетъ заповѣдь о непротивленіи злу насиліемъ, а это, по его мнѣнію, очевиднѣе другихъ отступленій указываетъ на извращеніе церковнымъ ученіемъ ученія Христа. Обвиненіе тяжкое, о которомъ также стоитъ подумать. Авторъ усваиваетъ защитникамъ церковнаго ученія даже доказательства въ пользу безусловной дозволенности насилія, а затѣмъ опровергаетъ ихъ. Первое, принадлежащее будто бы высокопоставленнымъ проповѣдникамъ, есть „наиболѣе грубое, ссылающееся на разрѣшеніе насилій новымъ и ветхимъ завѣтомъ“. Если эти доказательства приводились противъ непротивленія, то не къ чести церковныхъ защитниковъ; именно, послѣдніе будто бы указывали на чудесную смерть, а по выраженію Толстого, „казнь“ Ананіи и Сапфиры, на слова Христовы: „отраднѣе будетъ землѣ содомской“ и пр.. Авторъ не находитъ возможности опровергнуть эти доказательства и отдѣлывается бранью, но мы ему поможемъ на этотъ разъ. Когда

казнителемъ людей бываетъ Богъ, то этимъ конечно не оправдывается казнь человѣками, а, напротивъ, Богъ показываетъ, что среди истинныхъ послѣдователей Своихъ Онъ самъ явится ихъ защитникомъ и судьею. Кромѣ того, въ глазахъ человѣка вѣрующаго смерть всякаго изъ насъ совершенно въ той же степени зависитъ отъ воли Божіей, какъ смерть Ананіи, или Ирода, или содомскихъ жителей. Не знаю, какіе защитники церкви ссылались на смерть Ананіи, какъ оправданіе казней (I, 49), но знаю, что авторъ считаетъ ее дѣйствительною казнью и называетъ однимъ изъ соблазнительныхъ мѣстъ Новаго Завѣта, почему весьма враждебно относится къ книгѣ Дѣяній (79), находя въ этомъ повѣствованіи мысль, противоположную той, которая въ ней содержится и на которую онъ могъ бы ссылаться самъ, еслибъ читалъ такъ, какъ написано. Христіанская община была чужда всякой внѣшней охраны: какъ можно было надѣяться на ея устойчивость? Явились обманщики, желавшіе воспользоваться отсутствіемъ гарантій въ общинѣ. Разсыпалась ли она отъ этого? Нѣтъ, Богъ показалъ что предавшее себя Ему общество въ Немъ Самомъ найдетъ себѣ опору. Обманщики умерли непосредственно отъ руки Божіей, *и великій страхъ объялъ всю церковь и всѣхъ слышавшихъ это* (Дѣян. V, 11).

Мы еще воротимся къ дальнѣйшимъ доводамъ въ пользу дозволенности насилія и возраженій противъ нихъ Толстого, но здѣсь, совершенно не обинуясь, скажемъ, что въ Новомъ Завѣтѣ нѣтъ разрѣшенія прибѣгать къ насилію въ борьбѣ со зломъ, даже въ борьбѣ за зло, наносимое другимъ людямъ, хотя нѣтъ и прямого воспрещенія; мы прибавимъ далѣе, что ни одно церковное опредѣленіе, ни одна молитва церкви не даетъ утвердительнаго отвѣта на вопросъ Толстого о томъ, можетъ ли христіанинъ, оставаясь христіаниномъ, допускать насиліе въ достиженіи благихъ цѣлей (I, 46)? Мы на это отвѣтимъ: нѣтъ, совершенный христіанинъ, допустившій насиліе, весьма погрѣшаетъ, но прибавимъ, погрѣшаетъ меньше, нежели въ томъ случаѣ, когда онъ, не желая допустить насилія,

отказывается вовсе отъ борьбы со зломъ. Если, напр., человѣкъ видитъ разбойника, преслѣдующаго дѣвушку (примѣръ самого Толстого I, 53), или злодѣя, похищающаго дѣтей для растлѣнія, то видящій это христіанинъ болѣе погрѣшитъ, если пройдетъ мимо такого явленія, нежели въ томъ случаѣ, если вступитъ въ борьбу со злодѣемъ, хотя бы послѣдняя окончилась убійствомъ. Неужели же нѣтъ третьяго исхода? Есть,—отвѣтимъ: истинный, совершенный христіанинъ имѣетъ возможность и здѣсь не употребить убійства; если онъ всецѣло проникнутъ вѣрой, то Богъ пошлетъ ему силу убѣжденія, а если злодѣй ожесточится и противъ этой силы, то Господь самъ будетъ его казнителемъ, какъ Ананіи и Сапфиры, чему Онъ многократно училъ Своихъ служителей въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ, то избивая враговъ ихъ казнями египетскими, то сохраняя рабовъ Своихъ въ огнѣ, какъ трехъ отроковъ, то вооружая однихъ враговъ на другихъ, то питая Илію въ пустынѣ, то изводя Петра изъ темницы, или посылая слѣпоту на Елиму, противившагося ап. Павлу. И еслибъ такой человѣкъ, который имѣетъ внутреннюю возможность сейчасъ проникнуться святымъ вдохновеніемъ настолько, чтобы совершить чудо, но по минутному упадку духа, подобно Моисею при изведеніи воды изъ камня, или Саулу, недождавшемуся Самуила при битвѣ, оставитъ надежду на Бога и прибѣгнетъ въ защитѣ истины къ насилію, то онъ безусловно виновенъ; но если онъ такой силы не имѣетъ, а зло совершается сейчасъ и совершается безвозвратно, если христіанину остается выборъ между сопротивленіемъ злу чрезъ насиліе и бездѣятельнымъ созерцаніемъ зла, то онъ болѣе согрѣшитъ въ послѣднемъ случаѣ, нежели въ первомъ; въ первомъ онъ поступитъ лучше, чѣмъ въ послѣднемъ; въ первомъ онъ поступитъ наилучшимъ изъ доступныхъ ему способовъ отношеній. Что сказано о личной жизни, то же должно сказать и о жизни общественной, о войнѣ. Если русскій народъ, созерцая истязаніе болгаръ и ихъ насильственное потурченіе, имѣлъ бы настолько духовныхъ силъ, чтобы убѣдить и турокъ прекратить жестокости,

или болгаръ принять мученіе, какъ Георгій Побѣдоносецъ, или наконецъ воззвать къ Богу съ такою силой вѣры, чтобы Господь Самъ чудесно сохранилъ невредимыми христіанъ и устрашилъ мучителей: тогда бы народъ русскій былъ бы безусловно виновенъ, еслибъ, полѣнившись напрячь духъ свой, предпочелъ обратиться къ оружію; но такъ какъ подобной апостольской силы духа онъ не имѣлъ и ему предстоялъ выборъ между войной и преступнымъ равнодушіемъ священника и левита въ притчѣ о милосердномъ самарянинѣ, то онъ поступилъ наилучшимъ изъ доступныхъ для него способовъ отношенія къ балканскимъ распрямъ. И пусть же Толстой не обвиняетъ церковь въ прямомъ дозволеніи насилій, въ безусловномъ одобреніи войны, а не въ терпѣніи ея только. Пусть онъ знаетъ, что въ нашихъ канонахъ есть прямо и опредѣленно выраженная епитимія Василія Великаго лишать убивавшихъ на войнѣ причастія на три года (прав. 13), какъ людей смутившихъ свою совѣсть. Пусть знаетъ, что священникъ, участвовавшій въ убійствѣ, лишается своего сана, даже еслибъ сдѣлалъ это, защищая жизнь свою, или другихъ. Пусть онъ знаетъ, что нигдѣ нѣтъ выраженій въ нашемъ церковномъ преданіи, изъ коихъ можно было бы вывести иной взглядъ церкви на эти вещи. Пусть же онъ не клевещетъ на церковь, какъ прямо одобряющую убійства, насиліе и войну. Пусть онъ пойметъ, что разница между ученіемъ христіанскимъ, которое исповѣдуетъ церковь и православные воины, съ его ученіемъ состоитъ не въ томъ, какъ то и другое относится къ самому убійству и насилію, а въ томъ, что первые смотрятъ на насиліе въ борьбѣ со зломъ, какъ на поступокъ менѣе грѣховный, чѣмъ равнодушное примиреніе съ беззаконіемъ, а Толстой считаетъ первое безусловнымъ грѣхомъ, а второе вовсе не грѣхомъ. Разница слѣдовательно не въ вопросѣ о дозволенности насилія, а въ томъ, что, по Толстому, нравственный законъ строго индивидуаленъ: если человѣкъ не нарушилъ его пяти заповѣдей, то онъ святъ, безгрѣшенъ. Пусть вокругъ него растлѣваютъ дѣтей, рѣжутъ стариковъ, учатъ воровству

и обманамъ юношей. Если его совѣтовъ не послушали, то онъ можетъ спокойно проходить мимо всѣхъ этихъ ужасовъ и наслаждаться собственнымъ довольствомъ. А христіанинъ говоритъ съ апостоломъ: *кто изнемогаетъ, съ кѣмъ бы я не изнемогалъ? кто соблазняется, за кого бы я не воспламенялся?* (2 Кор. XI, 29). Онъ признаетъ себя связаннымъ съ жизнью всѣхъ, а безучастное отношеніе къ нравственному злу считаетъ для себя болѣе предосудительнымъ, чѣмъ противленіе силой. Но послѣднее, значитъ, вы оправдываете безусловно для средняго человѣка, осуждая только совершеннаго? спроситъ Толстой. На это мы отвѣтимъ: да вѣдь средній-то человѣкъ уже потому не считаетъ себя правымъ, а виноватымъ, чт онъ именно средній человѣкъ, а не святой, и омываетъ слезами покаянія всякое дѣло свое, въ которомъ онъ не могъ поступить такъ, какъ поступилъ бы человѣкъ святой. Вотъ почему его бесѣды съ Богомъ или молитвы суть постоянный плачъ о недостигнутомъ еще совершенствѣ, постоянный укоръ себя за неусвоенную еще святость, однимъ словомъ, постоянное покаяніе. Не такъ послѣдовательный толстовецъ, что будетъ себя считать правымъ всегда, лишь бы только онъ не нарушалъ своихъ пяти заповѣдей, которыя, будучи такъ выдѣлены изъ всей полноты христіанскаго ученія о добродѣтели, являются просто фанатическимъ, тупымъ суевѣріемъ, лишеннымъ объединяющаго ихъ смысла.

Повидимому въ сочиненіи: „Царство Божіе“ эти заповѣди освобождаются отъ ихъ мистическаго суевѣрнаго характера, но это только повидимому. Мы уже говорили, что въ послѣднемъ своемъ сочиненіи Толстой набрелъ наконецъ на пониманіе жизни, какъ постепеннаго совершенствованія. Казалось бы, этотъ взглядъ долженъ бы его отрѣшить отъ прежняго понятія о безусловной обязательности его пяти заповѣдей. Теперь онъ прямо говоритъ (I, 138—155), что сущность христіанскаго ученія есть любовь къ Богу и ближнимъ, что въ христіанствѣ нѣтъ опредѣленныхъ, для всѣхъ обязательныхъ правилъ; для каждаго человѣка обязательно только дви-

женіе къ совершенству. Поэтому, если, напр. человѣкъ, бывшій скупымъ и жаднымъ, вдругъ перестаетъ грабить другихъ и будетъ довольствоваться своимъ, онъ сдѣлаетъ хорошо, а если на томъ же успокоится другой, достигшій разумѣнія заповѣди: *отраднѣе давать, нежели принимать* (Дѣян. XX, 35), то онъ согрѣшитъ Съ этимъ, приведеннымъ нами, примѣромъ нашъ писатель не замѣдлитъ согласиться. А если мы ему приведемъ другой: погрѣшитъ апостолъ Павелъ, ударивъ насилующаго развратника вмѣсто того, чтобы остановить его силою духа своего, но не сдѣлаетъ ли добраго дѣла, поступивъ такъ, человѣкъ, дотолѣ самъ мучившій и насиловавшій другихъ, а теперь вдругъ сжалившійся надъ несчастною дѣвушкой, подвергающейся насилію со стороны злодѣевъ? Толстой замахаетъ руками и скажетъ: „нѣтъ онъ погрѣшитъ". Что же ему дѣлать, если онъ лишенъ силы духа? „Пройти мимо". Вотъ вамъ и логика. Правда, нѣсколько раньше Толстой говоритъ, что исполненіе пяти заповѣдей всетаки безусловно обязательно, но прибавляетъ: для людей нашего времени (I, 144). Онъ даже признаетъ теперь, что идеалъ христіанства — любить враговъ, быть цѣломудреннымъ даже въ мысляхъ; однимъ словомъ, вопреки прежнему своему толкованію Евангелія, онъ признаетъ, что полное совершенство заключается въ душѣ человѣка, а не во внѣшней дѣятельности или воздержаніи, но всѣ эти совершенства онъ почитаетъ настолько далекими, что нигдѣ больше не ведетъ о нихъ рѣчи, почитая для людей настоящаго времени вполнѣ достаточнымъ исполненіе пяти заповѣдей и упомянувъ объ этихъ идеалахъ только для того, чтобы какъ нибудь отдѣлаться отъ возражателей, указывавшихъ ему на приниженіе христіанскаго идеала.

Что касается до его рѣчей о любви къ Богу, то не подумайте, будто это та святая, сыновняя любовь, то личное чувство, которое имѣютъ христіане. Толстой и здѣсь остается атеистомъ; его Богъ и здѣсь есть не болѣе, какъ благороднѣйшая часть души человѣческой, сознаваемая имъ, какъ лю-

бовь. „Христіанское ученіе, говоритъ авторъ, возвращаетъ человѣка къ первоначальному сознанію себя, но только не себя—животнаго, а себя—Бога, искры Божіей (типическое обнаруженіе пантеизма), сына Божія, Бога такого же, какъ Отецъ, но заключеннаго въ животную оболочку (I, 154,).. Бога—котораго онъ сознаетъ въ себѣ любовью, и потому будетъ любить всѣхъ и все“ (I, 155). Итакъ, любить Бога,—несуществующаго реально, значитъ любить любовь, которая присуща твоей душѣ. Получается нѣчто въ родѣ миѳическаго Нарцисса, влюбившагося въ самого себя.—Но возвратимся къ пяти заповѣдямъ: почему-же въ безконечномъ идеалѣ христіанскихъ совершенствъ именно эти пять заповѣдей такъ необходимы? чѣмъ доказываетъ авторъ, что онѣ исполнимы и безусловно обязательны для людей нашего времени? И неужели дѣйствительно человѣческія поколѣнія, такъ же неизмѣнно совершенствуются, какъ ежегодно подрастающія деревья? Неужели, если ужъ допустить нравственный прогрессъ, опровергаемый Евангеліемъ,—неужели люди временъ минувшихъ всѣ были слабѣе современниковъ, а современники такъ дружно усовершенствовались, что теперь нарушеніе пяти заповѣдей будетъ для нихъ безусловнымъ зломъ? И если такъ, если до этихъ пяти заповѣдей доросли только мы, то почему же въ Евангеліи, которое проповѣдано не намъ, а современникамъ Спасителя, эти пять заповѣдей, по мнѣнію самого автора, поставлены во главу нравоученія именно въ своей обязательной формѣ? Никакого отвѣта на эти вопросы мы не найдемъ въ книгѣ автора. Правда, въ его ученіи о прогрессѣ есть доводы въ пользу возможности теперь непротивленія или анархіи, но это вѣдь одна заповѣдь, а что касается цѣломудрія и нѣкоторыхъ другихъ, то вѣдь изъ твореній того же автора явствуетъ, что наше время въ этихъ отношеніяхъ несравнимо ниже временъ прошедшихъ, когда люди господствовали надъ страстями и подчиняли свою жизнь волѣ Божественной. Вся эта путаница произошла единственно изъ того, что содержаніе книги изложено у автора съ точки зрѣнія заповѣди

о непротивленіи, какъ безусловной, а его вполнѣ здравыя сужденія о постепенности въ духовномъ совершенствованіи и о внутреннемъ значеніи совершенствъ вошли просто клиномъ въ его книгу. По существу же она является прежней объективаціей морали, т. е. замѣной ученія о внутреннихъ совершенствахъ нѣсколькими, весьма узкими и условными правилами поведенія. Пусть же онъ признаетъ теперь, что поносимая имъ церковь не понизила высоту христіанскаго нравоученія, держась ученія о постепенности добродѣтелей и терпя въ насъ на низшей ступени нашего развитія то, что безусловно осуждаетъ на высшей. Она ставитъ нравственныя задачи людямъ, безконечно высшія, чѣмъ суевѣрная мораль Толстого, если она давно, т. е. всегда, и притомъ отъ каждаго человѣка требовала не внѣшняго минимума благоповеденія, какъ Толстой, а чистоты нравственной, любви внутренней, когда повторяла слова апостола: *если я раздамъ все имѣніе мое и отдамъ тѣло свое на сожженіе, а любви не имѣю, нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы* (1 Кор. XIII, 3). Ученіе церкви не ниже, а безконечно выше Толстовскаго, когда одобряетъ лишь то непротивленіе злу насиліемъ, которое можетъ это зло уничтожить духовною силою, когда, терпя противленіе, понуждаетъ однако человѣка съ горечью сознавать, что въ его подвигѣ нѣтъ чистаго добра, а только меньшее зло. И именно съ этими мыслями она благословляетъ оружіе и молится о побѣдѣ, ибо имѣетъ въ виду людей, какъ нравственно больныхъ, согласно съ чѣмъ, какъ бы противъ собственной воли, высказался и Толстой, говоря: „Христосъ учитъ не ангеловъ, но людей, живущихъ животною жизнью, движущихся ею“ (I, 139), т. е. по нашему, людей падшихъ, омрачившихъ Божественный образъ въ себѣ.

Но, можетъ быть, допущеніе или терпимость насилія въ борьбѣ со зломъ всетаки предосудительнѣе, чѣмъ безучастное удаленіе отъ страданій и невольнаго развращенія? Какъ это ни странно, а Толстой пытается привести доводы въ пользу

своего такого именно суевѣрія. Доводы эти очень наивны; вотъ главный изъ нихъ, на которомъ мысль автора возвращается изъ области раціональной снова въ область мистическую. „Оправданія насилія, употребляемаго надъ ближнимъ для защиты другого ближняго отъ худшаго насилія (а мы прибавимъ—отъ нравственнаго зла), всегда невѣрны, потому что никогда при употребленіи насилія противъ несовершившагося еще зла нельзя знать, какое зло будетъ больше,—зло ли моего насилія, или того, отъ котораго я хочу защищать... Мы запираемъ опаснаго, по нашему мнѣнію, члена общества, но съ завтрашняго дня этотъ человѣкъ могъ перестать быть опаснымъ и заключеніе его напрасно. Я вижу, что извѣстный мнѣ разбойникъ преслѣдуетъ дѣвушку, у меня въ рукѣ ружье—я убиваю разбойника, спасаю дѣвушку, но смерть, или пораненіе разбойника совершилось навѣрное, то же, что бы произошло, еслибъ этого не случилось, мнѣ неизвѣстно“ (I, 25). Этотъ буддійскій софизмъ авторъ совершенно напрасно пріурочиваетъ только къ случаямъ насильственной защиты. Его можно противопоставить всякому активному отношенію къ добру и злу. Я хочу подать нищему ребенку милостыню: но вѣдь я не знаю, будетъ ли это къ лучшему. Кто знаетъ, можетъ быть въ кускѣ хлѣба, что я подаю, есть стекло; дитя подавится и умретъ. Толстой скажетъ: здѣсь возможность бѣды, а тамъ неизбѣжность. Да, неизбѣжность, но бѣды меньшей, чѣмъ та, съ которою я борюсь и которая уже наступила, ибо противъ такой должно бороться насиліемъ, если человѣкъ не имѣетъ силъ преборoть зло достойнымъ христіанина способомъ, т. е. одною духовною силой убѣжденій или чуда. Тутъ нашъ писатель начинаетъ громоздить новыя возраженія: „а какое огромное количество зла должно произойти, какъ оно и происходитъ, отъ признанія людьми за собою права предупреждать могущее случиться“ (I, 53). Доводъ одинаково сильный противъ всякаго способа служенія добру. Оно всегда нуждается въ разумѣ или въ руководствѣ. Вѣдь авторъ признаетъ необходимымъ воспитывать дѣтей, помогать

бѣднымъ и пр.. А какое количество зла происходитъ отъ неправильнаго отношенія людей къ этимъ святымъ обязанностямъ! Направлять свою любовь безошибочно дѣло вовсе не легкое Даже самъ съ собою справиться не можетъ человѣкъ, стремящійся къ добру и истинѣ, если Богъ не дастъ ему добраго руководителя. Конечно, очень много зла произошло въ мірѣ отъ неразумнаго и безполезнаго допущенія насилія, но не больше ли произошло при тѣхъ условіяхъ, когда люди, уклоняясь отъ насилія, не имѣли и духовныхъ силъ къ предотвращенію зла, какъ напр., первосвященникъ Илій, погубившій сыновъ своихъ и весь народъ, или эпоха судей, когда не было власти и каждый дѣлалъ то, что казалось ему справедливымъ; не тогда ли произошло ужасающее беззаконіе въ Гивѣ? Человѣкъ долженъ поступать мудро и обдуманно, но исполнять то, что, по здравому указанію разума, есть полѣзнѣйшее. Бываютъ, конечно, случаи, когда это не ясно, тогда нужно воздерживаться отъ рѣшительныхъ дѣйствій и притомъ совершенно независимо отъ того, предвидится ли здѣсь насиліе, или нѣтъ Поступать всегда разумно и безошибочно, повторяемъ, вовсе не легко. Толстой снова заявляетъ: „Если мое частное сужденіе рѣшаетъ вопросъ опасности для другого, то нѣтъ того случая насилія, которое нельзя было бы объяснить угрожающей другому опасностію. Казнили и сожигали колдуновъ, казнили аристократовъ и жирондистовъ, казнили и ихъ враговъ, потому что тѣ, которые были во власти, считали ихъ опасными людьми“ (I, 51). Совершенно вѣрно, скажемъ мы: „если мое частное мнѣніе“. Вотъ потому то и устроены суды и правительства, чтобы не мое частное мнѣніе рѣшало столь мудреныя дѣла, а люди избранные, безпристрастные по самому своему положенію, и на основаніи общаго совѣта. „Можно оправдывать всякое насиліе“. Да, если человѣкъ захочетъ кривить совѣстью, такъ будетъ оправдывать не только насиліе надъ опасными людьми, но будетъ оправдывать и безпричинное зло, и развратъ, и обманъ. И если заповѣдь безусловнаго непротивленія нужна только для того,

чтобы избавить человѣка отъ искушеній самооправданія, то она недостаточна, ибо какъ же его оградить отъ оправданія другого рода грѣховъ—безучастія, гордости, лжи и т. п.?—Конечно, очень часто бываютъ или ошибки, или притворство сильныхъ міра при борьбѣ съ зломъ, но не такъ легко ихъ оправдать, какъ кажется Толстому: у людей есть разумъ и совѣсть, и они видятъ, что разумно и хорошо, что честно и что фальшиво и глупо. А если Толстой скажетъ, что вѣдь и всѣ могутъ ошибаться и ошибались, то мы поспѣшимъ согласиться, но прибавимъ, что такія ошибки совершенно неизбѣжны и во всѣхъ дѣлахъ человѣческихъ и выдѣлять отсюда случаи насилія нѣтъ основаній.

Толстой приводитъ еще соображеніе и старается уничтожить его: „есть на свѣтѣ злодѣи, и если не усмирять силою этихъ злодѣевъ (т. е. прибавимъ мы—силою тѣлесной, при скудости духовной), то погибнетъ весь міръ и погибнутъ добрые“ (I, 50). Повидимому соображеніе здравое, но оно такъ не понравилось автору, что онъ клеитъ возраженіе на возраженіе. „Если мы позволимъ себѣ признать какихъ либо людей злодѣями особенными, то, во-первыхъ, мы этимъ уничтожаемъ весь смыслъ христіанскаго ученія, по которому всѣ мы равны и братья, какъ сыны одного Отца небеснаго“ (I, 50), бытіе Котораго Толстой отрицаетъ. Это пріемъ сектантской полемики. Сажая воровъ въ тюрьму, люди вовсе не отказываютъ имъ въ братскомъ достоинствѣ, не презираютъ и не считаютъ худшими себя, а отнимаютъ у нихъ возможность новаго воровства, со скорбію сознавая себя неспособными убѣдить ихъ не воровать. Гдѣ же братство? спрашиваетъ Толстой. Да вѣдь и родныхъ братьевъ вяжутъ и сажаютъ подъ замокъ, если они буянятъ. Но нашъ писатель не успокаивается: „еслибъ и было разрѣшено Богомъ употреблять насиліе противъ злодѣевъ, то никакъ нельзя найти того вѣрнаго и несомнѣннаго опредѣленія, по которому можно было бы навѣрно узнать злодѣя отъ незлодѣя“. Нельзя, это справедливо; посему народъ и считаетъ арестантовъ *несчастными*,

но каждый несчастный преступникъ лишается на время свободы для избѣжанія новыхъ преступленій. Сроки заключенія и ссылки, судъ присяжныхъ и прочія усовершенствованія употреблены для приблизительной оцѣнки новыхъ опасностей. Все это не непогрѣшимо, но лучше, чѣмъ открытая свобода разбоевъ при отсутствіи достаточныхъ духовныхъ силъ къ борьбѣ со зломъ. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда зло неуловимо и хотя ужасно, но не имѣетъ характера насилія, напр., въ соблазнителяхъ, въ разрушителяхъ религіи, то народъ, опасаясь большихъ ошибокъ, оставляетъ ихъ на свободѣ, борясь съ ними лишь духовными средствами. Но вѣдь эти злодеи хуже убійцъ, скажутъ толстовцы. Правда, но ихъ узнать такъ трудно, что примѣненіе къ нимъ суда и тюрьмы невозможно, а еслибъ были указаны рѣшительные признаки, то и съ ними поступили бы такъ же; равно давалось бы полное прощеніе тѣмъ убійцамъ, какъ иногда и дается, о которыхъ можно вѣрно знать, что они не повторятъ злодѣянія. Авторъ нашъ, кажется, и самъ чувствуетъ слабость доводовъ и потому снова возвращается къ своему поклепу на Евангеліе. „Если бы было возможно узнавать злодѣевъ отъ незлодѣевъ, то и тогда... въ христіанскомъ обществѣ некому было бы исполнить это (приговоръ суда), такъ какъ каждому христіанину, какъ христіанину, предписано не дѣлать насилія надъ злодѣемъ“. Для самозащиты, прибавимъ мы, вспоминая слова нагорной проповѣди. „Нѣтъ, говоритъ авторъ: еслибъ было это важное ограниченіе, въ корнѣ подрывающее значеніе заповѣди (да почему же подрывающее?), то о немъ должно было быть гдѣ-нибудь упомянуто“. Это пріемъ сектантовъ-евангеликовъ. Да зачѣмъ упоминать объ ограниченіи, когда рѣчь Спасителя идетъ только противъ самозащиты, о полномъ самоотреченіи, а вовсе не о насиліи. Идти вторую версту, отдавать рубашку,—вѣдь тутъ ни о какомъ насиліи и рѣчи нѣтъ, но только о братолюбивой уступчивости, о любви ко всѣмъ по подобію Отца небеснаго, дающаго дождь и солнечную погоду и добрымъ и злымъ. Но авторъ старается отыскивать другія изреченія:

„ошибка и невозможность такого ограниченія со всею яркостью показана въ Евангеліи при разсказѣ о разсужденіи Кайаффы“ (I, 52) Но, достопочтенный авторъ, вѣдь мысль Кайаффы прямо одобрена и признана боговдохновенною (Іоан. XI, 51, 52). Не идутъ сюда и слова, сказанныя Петру объ извлекающемъ мечъ, ибо на сей разъ вѣдь былъ прибавленъ и другой доводъ о двухъ легіонахъ ангеловъ, и третій: *какъ же сбудутся Писанія, что такъ должно быть?* (Матѳ. XXVI, 54), *неужели Мнѣ не пить чаши, которую далъ Мнѣ Отецъ* (Іоан. XVIII, 11)? Конечно, берущіе мечъ погибаютъ мечемъ, они и идутъ на смерть, и еслибъ апостолы мечемъ защищали и распространяли вѣру, то были бы перебиты, и дѣло ихъ погибло бы. Безусловнаго же осужденія насильственной защиты нѣтъ въ словахъ Христовыхъ.

Скажемъ еще разъ,—поскольку христіанинъ почитаетъ грѣховнымъ все, въ чемъ выражается его не полное совершенство, постольку онъ себя сознаетъ, говоря словами молитвы, живущимъ во грѣхахъ, даже тогда, когда ничего не дѣлаетъ и тѣмъ болѣе, когда его несовершенство обнаруживается въ дѣйствіи, напр.. насильственной защитѣ; но грѣхъ этотъ есть меньшій изъ всякаго иного доступнаго ему сейчасъ отношенія къ беззаконію. Самъ Толстой съ своимъ новымъ ученіемъ объ идеалахъ и степеняхъ приближенія къ нему подходитъ къ этой, единственно правильной точкѣ зрѣнія, и мы съ радостью привѣтствуемъ эти его разсужденія. Они стоятъ въ прямомъ противорѣчіи съ его фанатизмомъ непротивленія, удаляющимъ его отъ христіанства. Дай Богъ, чтобы противорѣчіе разрѣшилось освобожденіемъ его отъ фанатизма.

Итакъ, мы разсмотрѣли философскія *основы* Толстовской морали и содержаніе ея главнѣйшаго правила или принципа. Мы видѣли, что воззрѣнія Толстого ни въ чемъ существенномъ не расходятся съ матеріализмомъ, остаются такимъ же скрытымъ атеизмомъ, въ какомъ коснѣлъ нашъ писатель во время своей молодости. Что касается до *содержанія* его нравоученія, то, имѣя конечный идеалъ только внѣшній—водвореніе

на землѣ золотого вѣка,—новый проповѣдникъ вмѣсто всей полноты христіанскаго нравоученія настойчиво проводитъ одно чисто отрицательное правило внѣшняго поведенія—не противиться злу насиліемъ, правило частное, условное, не избавляющее человѣка отъ сухой замкнутости и себялюбія. Однако, нашъ разборъ не былъ бы полонъ, если бы мы не разсмотрѣли тѣхъ внѣшнихъ и внутреннихъ *побужденій*, которыя авторъ предлагаетъ своимъ послѣдователямъ для укрѣпленія ихъ воли въ слѣдованіи своимъ правиламъ. Не былъ бы полонъ нашъ разборъ по той причинѣ, что и высота всякаго нравоученія, и его дѣйственность или осуществимость не столько зависятъ отъ правилъ поведенія, сколько отъ этихъ побужденій Ни одинъ нравоучитель, религіозный ли, мірской ли, не будетъ учить прямому злу своихъ послѣдователей, кромѣ какого-нибудь изувѣра, въ родѣ прославленнаго недавно нашею печатью Ницше. Всякій представитель доброй религіи и философіи скажетъ, что трудъ лучше праздности, человѣколюбіе лучше жестокости, воздержаніе лучше разврата: но глубоко ошибаются тѣ неопытные цѣнители, которые отсюда выводятъ равноцѣнность всѣхъ этихъ нравоученій. Если я скажу: трудись, потому что иначе обѣднѣешь; будь ласковъ съ людьми, чтобы тебѣ не вредили возмущаемые твоею жестокостью сосѣди; говори правду, чтобы не унизить своего благороднаго происхожденія въ глазахъ твоихъ знакомыхъ: то такія—трудолюбіе, человѣчность и правдивость по суду нашей непредубѣжденной совѣсти имѣли бы самую невысокую цѣну сравнительно съ подобными же правилами, но основанными на другихъ побужденіяхъ. Бойся праздности, ибо она мать порочныхъ страстей, которыя омрачаютъ въ человѣкѣ чистый образъ Божій, выражающійся въ совершенствахъ его неиспорченнаго духа. Будь ласковъ съ людьми, дабы тѣмъ постепенно возгорѣлась въ тебѣ святая любовь ко всѣмъ и чрезъ то ты бы входилъ въ общеніе со всесвятѣйшимъ Богомъ, о Которомъ сказалъ апостолъ: *Богъ есть любовь и пребывающій въ любви, пребываетъ въ Богѣ и Богъ въ немъ* (1 Іоан. IV, 16).

Говори всѣмъ истину, *потому что мы члены другъ другу* (Ефес. IV, 25), какъ сказалъ блаженнѣйшій Павелъ: т. е. между нами не должно быть той борьбы и соперничества, ради которой прибѣгаютъ къ обманамъ; но, сознавая себя членами тѣла Христова, мы должны имѣть душу открытую къ нашимъ ближнимъ для взаимнаго содѣйствія къ совершенству. Видимо, правила тѣ же по словесному ихъ опредѣленію, но совершенно далекія по духу; цѣнность первыхъ предъ вторыми—какъ цѣнность блестящей фольговой бумаги предъ чистымъ золотомъ. Не по внѣшнему поведенію своему цѣнится человѣкъ, а по тѣмъ чувствамъ, по тому настроенію, которыми вызываются и сопровождаются его поступки. Послѣдніе не имѣютъ никакой цѣны, если руководятся гордостью или корыстнымъ разсчетомъ, потому что они въ этомъ случаѣ не воспитываютъ, не смягчаютъ человѣческаго сердца, не приближаютъ души его къ евангельскому совершенству. Фарисей подавалъ милостыню и постился, былъ цѣломудренъ и богомоленъ, но сердце его было горделиво и немилостиво къ падшему брату и вотъ онъ менѣе угоденъ въ очахъ Божіихъ, чѣмъ кающійся злодѣй.

Впрочемъ и такую-то низшую нравственность, заключающуюся въ томъ, чтобы однѣ страсти подавлялись другими, можетъ стяжать себѣ лишь тотъ человѣкъ, который подобно фарисею будетъ всетаки взирать на свои правила, какъ на сознательную волю живого Бога, а если и послѣдняго условія не будетъ, т. е. если правила поведенія преподаются людямъ невѣрующимъ напр., толстовцамъ, то и такого-то невысокаго господства надъ страстями не удается достигнуть ихъ послѣдователямъ, а наибольшій успѣхъ нравоученія будетъ развѣ въ томъ заключаться, чтобы при внутреннемъ ожесточеніи только внѣшнее поведеніе людей оказалось въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ стѣсненнымъ извѣстными ограниченіями, взамѣнъ чего въ другихъ отношеніяхъ ихъ страстямъ будетъ даваться самый широкій просторъ. Поэтому-то мы и видимъ, что невѣрующіе нравоучители ни въ себѣ самихъ, ни въ своихъ

послѣдователяхъ ничѣмъ не могутъ похвалиться, кромѣ отдѣльныхъ единичныхъ подвиговъ, всегда доступныхъ и языческимъ героямъ; они не только не представятъ намъ той внутренней цѣлостности, той полноты любви и чистоты духовной, которою такъ богаты истинные христіане, но не смогутъ дать намъ примѣровъ устойчивости и въ отдѣльныхъ даже добродѣтеляхъ, какъ, напр, евреи или магометане, повинующіеся Богу. У моралистовъ невѣрующихъ бываютъ только красивыя слова, но дѣлъ устойчивыхъ и постоянныхъ нѣтъ. Толстовскіе скиты распадались чрезъ два-три года послѣ ихъ основанія и распадались именно вслѣдствіе поселявшейся ненависти или отчужденности между ихъ жителями, на подобіе смѣшенія языковъ богохульныхъ строителей Вавилонской башни, или жителей Сихема съ ихъ преступнымъ царемъ Авимелехомъ, согласно слову псалмопѣвца: *беззаконники всѣ потребятся*; *будущность нечестивыхъ погибнетъ* (Пс. XXXVI, 38).

И вотъ мы сейчасъ увидимъ, что какъ бы ни старались невѣрующіе облагородить свое нравоученіе, но разъ цѣль его не въ Богѣ, то оно не только безсильно расположить согласно себѣ жизнь человѣка, но и теоретическихъ-то побужденій, святыхъ и возвышенныхъ, подыскать не можетъ, а будетъ полагаться развѣ на гордость человѣческую, да на корыстные разсчеты. Мы сказали, что мораль Толстого въ этомъ отношеніи нисколько не возвышается надъ грубымъ матеріализмомъ, пока она остается вѣрна сама себѣ, своимъ основамъ. Можетъ быть, съ этимъ не согласятся читатели, восхищенные сильными образами и сравненіями автора, его трогательными разсказами и т. п.. Но должно помнить, что нравоучитель-художникъ никогда не можетъ остаться вѣрнымъ послѣдователемъ мыслителю-матеріалисту, ибо какъ только онъ начнетъ раскрывать человѣческую душу съ ея борьбой, съ ея внутренней красотой, то сейчасъ же рисуетъ жизнь, а не то вещество, или мертвую идею, которую онъ считаетъ источникомъ жизни. И хотя бы онъ и въ повѣстяхъ своихъ старался, по-

добно Толстому, проводить пантеистическія тенденціи, но онѣ, какъ фальшивая нота, будутъ всегда отбрасываться въ сторону сознаніемъ читателя, который, напр., въ толстовскомъ „Хозяинѣ и Работникѣ“ увидитъ описаніе не полной погибели души и сліянія ея съ міровымъ цѣлымъ, какъ хотѣлъ изобразить авторъ, но переселеніе живой личности, освободившейся отъ тѣлесной оболочки, изъ этого міра въ иной лучшій міръ, гдѣ живетъ та любовь и благоговѣніе предъ Живымъ Богомъ, которое съ такою силою водворилось въ сердца обоихъ умиравшихъ людей. Потому-то читатели изящныхъ произведеній Толстого, незнакомые съ философскими произведеніями автора, и не хотятъ вѣрить, что онъ отрицаетъ бытіе Бога и безсмертіе души. Между тѣмъ это отрицаніе существуетъ и съ особенною силою сказывается въ его ученіи о побужденіяхъ къ добродѣтели. Каковы же эти побужденія, т е. во-первыхъ, внѣшнія, заключающіяся въ его воззрѣніяхъ на значеніе добра и зла въ жизни, а во-вторыхъ, внутреннія,—заключающіяся въ его понятіяхъ о законахъ душевной жизни человѣка?

I. Остановимся прежде всего на его положительномъ доводѣ противъ насилій и прежде всего—убійства. Перечисляя доводы его въ защиту непротивленія, мы нарочно умолчали о доводахъ положительныхъ, дабы разсмотрѣть ихъ теперь подробно. Доводы эти—воззрѣніе на жизнь, какъ на высшее, безусловное благо, мысль о неизвѣстности зла и о равныхъ правахъ всѣхъ на блага этой жизни. Это тѣ знакомые намъ доводы, которые именно и приводились въ пользу гуманности и затѣмъ анархіи нашими и иностранными матеріалистами. Вотъ первое доказательство тожества морали послѣднихъ съ Толстовскою. Жизнь есть высшее благо, и потому нѣтъ другого еще высшаго блага, ради котораго можно было бы жертвовать жизнью ближняго. Конечно, и мы не станемъ утверждать, что убійство есть пустякъ, предъ которымъ не надо останавливаться, но всетаки почему же эта временная, скорбная жизнь „есть величина, не имѣющая ни вѣса, ни мѣры и не

могущая быть приравнена никакой другой и потому униженіе жизни за жизнь не имѣетъ смысла“ (II, 148)? Почему „признаніе жизни каждаго человѣка священной есть *первое* и *единственное* основаніе всякой нравственности“ (148)? Мы, вѣрующіе, пожалуй сумѣемъ отвѣтить на это: потому, что она есть подвигъ покаянія и борьба за вѣчное спасеніе, которую прекращать, пока она не увѣнчана побѣдой, никто не смѣетъ, если, прибавимъ, продолженіе ея не губитъ спасенія другихъ. Поэтому убійство есть преступленіе, хотя бы оно и не сопровождалось злобой; но все же мы не видимъ, какимъ образомъ охраненіе жизни есть первое и единственное основаніе нравственности. Что значатъ приведенныя слова въ системѣ Толстого: „первое и единственное основаніе“, жизнь, не имѣющая „ни вѣса, ни мѣры“? Да прямой выводъ изъ отрицанія жизни будущей Въ концѣ концовъ выходитъ, что эта земная жизнь есть послѣдняя (II, 232), и что, слѣдовательно, задача жизни есть наслажденіе съ ограниченіемъ его пятью заповѣдями; и вотъ это то наслажденіе жизнью, себялюбивое и безцѣльное, какъ высшее ея назначеніе, никѣмъ не должно быть останавливаемо, ибо нѣтъ такой высшей цѣли, которая подобно вѣсовой величинѣ могла бы быть признана большею, высшею, чѣмъ это назначеніе личности.

А какъ же нравственность-то? Да нравственность только въ томъ и состоитъ, по Толстому, чтобы это наслажденіе жизни было ограничено извѣстными правилами, введено ими въ норму. Нравственность, значитъ, занимаетъ такое же мѣсто въ жизни, какъ возжи въ ѣздѣ. Сущность ѣзды вся въ силѣ и быстротѣ лошади, но для правильной ѣзды нужны возжи: вотъ и тутъ то же. Задача жизни—себялюбивое наслажденіе, но для его правильнаго хода нужны понятія добра и зла. Вотъ почему *наслажденіе и страданіе*, а не самое добро и зло, являются у автора высшими цѣлями дѣятельности. Окажись зло,—т. е. ненависть, гордость, развратъ,—нужнымъ для общаго наслажденія, и онъ сейчасъ долженъ будетъ назвать эти виды зла благомъ, а добро зломъ. Добродѣтель

сразу пріобрѣтаетъ чисто служебное значеніе въ жизни; матерія воцаряется въ ней окончательно. И здѣсь не будетъ остановки за изреченіями: прямо говорится, что безусловнаго зла нѣтъ. Ни ненависть, какъ внутреннее настроеніе, приравненное апостоломъ къ убійству (1 Іоан. III, 15), ни гордость, противъ которой вообще авторъ никогда не вооружался,—никакихъ подобныхъ прямыхъ и безусловныхъ враговъ добра нѣтъ: врагами добра оказываются тѣ начала, которыя мѣшаютъ, или кажутся для Толстого мѣшающими людямъ наслаждаться ихъ тѣлеснымъ бытіемъ: война, приговоры суда, работа фабричныхъ и т. п.. Другого, внутренняго прямого зла нѣтъ. Указывая на то, что одни люди нерѣдко считали зломъ то, что другіе почитали за добро, нашъ писатель приходитъ къ парадоксальному выводу, будто бы „*обязательнаго для всѣхъ опредѣленія зла нѣтъ и не можетъ быть*“; и эту странную мысль авторъ считаетъ даже „очевидною для всѣхъ“ истиною (I, 277, ср. 70, 273 и др.), проповѣданною Христомъ (!).

Да не Христомъ ли, напротивъ, осуждались на вѣчное время тѣ, которые скажутъ хулу на Духа Святаго, на свою совѣсть, которые нарочно противятся добру? Напротивъ, Онъ въ томъ и полагалъ Свое назначеніе, чтобы научить людей различать добро отъ зла; въ этомъ смыслѣ Онъ и говорилъ Никодиму, что пришелъ на судъ міру, какъ свѣтъ, внесенный въ темную комнату и освѣтившій дотолѣ неопредѣленные предметы, такъ что, какъ сказано въ другомъ мѣстѣ, судъ этотъ или свѣтъ, обнаружилъ, что считавшіеся зрячими суть слѣпые и наоборотъ. Слово Его, различавшее добро отъ зла, будетъ судить людей (Іоан. XII, 48), ибо руководясь имъ, они всегда могли бы узнавать и преоборать злое и избирать доброе. Если бы Онъ не пришелъ и не говорилъ людямъ, они не имѣли бы вины въ своихъ грѣхахъ, а теперь не имѣютъ въ нихъ никакого извиненія. Да и какъ же не считать безусловнымъ, именно для всѣхъ понятнымъ зломъ: ненависть, гордость, зависть, развратъ, обманъ? Что же означаетъ нелѣпое выраженіе: нѣтъ опредѣленія злу? Очень просто: оно озна-

чаетъ, что авторъ подъ зломъ разумѣетъ вовсе не порокъ и грѣхъ, а просто *вредъ,* препятствіе къ наслажденію жизнью въ личности и въ обществѣ Не сами по себѣ ненависть, или гордость суть зло, потому что онѣ по существу своему противоположны святости и любви, являющимся конечною цѣлью человѣческой жизни: а по той причинѣ, что онѣ доставляютъ страданія, препятствуютъ водворенію всеобщаго счастья или золотого вѣка. Таково ученіе Толстого. Съ другой стороны, по Толстому и безусловнаго добра нѣтъ, хотя онъ этого прямо не высказываетъ Однако это вытекаетъ само собою изъ его положительныхъ доводовъ противъ насилія Не потому насиліе предосудительно, что оно ожесточаетъ, производитъ грѣховныя чувства злобы въ угнетателѣ и угнетаемомъ, гордость и ропотъ, а потому, что оно препятствуетъ наслажденію жизни. Человѣколюбіе, и вообще добро, состоитъ, слѣдовательно, не въ высотѣ христіанскаго настроенія, а въ содѣйствіи къ наслажденію жизни, въ увеличеніи счастья и наслажденій. Зло есть вредъ—страданіе, а благо или добро—счастье, вотъ эпикурейская философія Толстого. Отсюда понятно, что нашъ писатель, устанавливая такое частное, условное различіе между добромъ и зломъ, приходитъ къ слѣдующимъ ошибочнымъ выводамъ, сближающимъ его мораль съ самымъ грубымъ матеріализмомъ. а) Онъ цѣнитъ поступки не столько по внутреннимъ побужденіямъ, сколько по послѣдствіямъ, при чемъ, по его мнѣнію, случается, что и зло бываетъ причиной добра, а потому и оно есть добро въ своемъ родѣ, и б) призывая людей къ добру, онъ упирается на указаніе ихъ же корыстной пользы отъ обращенія и поэтому лишаетъ послѣднее всякой нравственной цѣнности. Разсмотримъ оба эти вывода изъ Толстовскихъ посылокъ.

А. Онъ смѣшиваетъ злыя чувства по отношенію къ ближнимъ, и вообще зложелательство, которое безусловно предосудительно, съ поступками, хотя бы съ доброю цѣлью предпринятыми, но доставляющими другимъ страданія, хотя бы и исправительныя. Онъ говоритъ, что невозможно „соединить ясно выраженное въ словахъ учителя и въ сердцѣ каждаго изъ

насъ ученіе о прощеніи, смиреніи, терпѣніи и любви ко всѣмъ—къ ближнимъ и къ врагамъ, съ требованіями военнаго насилія надъ людьми своего или чужого народа (I, 47),—что, по понятіямъ іерарховъ, „христіанское правительство нисколько не обязано руководиться духомъ смиренія, прощенія обидъ и любви ко врагамъ“ (I, 49; ср. 17);—что истинные христіане „отказываются отъ участія въ судѣ потому, что считаютъ всякій судъ исполненіемъ закона мести, несовмѣстимаго съ закономъ прощенія и любви“ (II, 33). Итакъ, у него ненависть, гордость, мщеніе не суть внутреннее *настроеніе*, а внѣшнее *дѣйствіе*. Ненавидь и превозносись, сколько хочешь въ душѣ твоей, но такъ какъ это не доставляетъ страданія твоимъ ближнимъ, то ты не подвергнешься укору Толстого, но если, любя людей, будешь связывать злодѣевъ, хотя бы и искренно жалѣя ихъ, то ты мститель; будешь защищать болгаръ отъ турецкихъ звѣрствъ, ничего не имѣя въ душѣ твоей противъ всякаго Ибрагима или Абдула, встрѣтившагося тебѣ на войнѣ, все равно—ты ненавистникъ. Опредѣленіе нравственныхъ понятій у него идетъ не извнутри, и извнѣ; это называется объективаціей морали, которая равняется отрицанію послѣдней.

Какъ же назоветъ Левъ Толстой Іисуса Христа, ап. Павла, Которые своею проповѣдью внесли въ міръ такое множество страданій? Не Господь ли говорилъ: въ мірѣ будете скорбны? не апостолъ ли училъ, что „*многими скорбями должно войти въ царство Божіе*“ (Дѣян. XIV, 22)? Не ихъ ли проклинали отцы и матери, видя дѣтей своихъ, растерзываемыхъ на части за имя Христово? не христіанская ли совѣсть дѣлаетъ всякаго грѣшника мученикомъ, связываетъ каждаго человѣка въ пользованіи жизненнымъ пиромъ? Видѣли ли вы икону Маріи Египетской—этого живого скелета, почти обнаженной старухи, голодной и палимой пустыннымъ зноемъ и еще болѣе сожигаемой страшнымъ внутреннимъ горемъ, горемъ покаянія? Кто былъ причиной такого ея состоянія вмѣсто прежняго веселаго довольства? Только одинъ Христосъ, сожигавшій ея душу укорами совѣсти.

Господь никогда не говоритъ о наслажденіяхъ людей, какъ побужденіи къ добродѣтели: Онъ ублажалъ нищихъ духомъ, плачущихъ, алчущихъ, изгнанныхъ и прибавлялъ: горе вамъ, смѣющимся нынѣ, горе вамъ, пресыщеннымъ и богатымъ, горе вамъ, если всѣ люди будутъ говорить о васъ доброе. Но справедливо ли, будто бы Толстой почитаетъ наибольшую сумму наслажденій руководительною оцѣнкой нашего поведенія? Да, нравственное начало у него не цѣль, а средство, не содержаніе жизни, а отношеніе между благополучіемъ разныхъ личностей; цѣль же есть благополучіе. Вотъ его подлинныя слова: всякій человѣкъ нашего времени знаетъ, что люди всѣ имѣютъ одинаковыя *права на жизнь*, что одни люди не лучше и не хуже другихъ, что всѣ люди равны (I, 166; ср I, 6 и II, 41). Итакъ, видите: его мѣрило поведенія—права людей. Конечно, очень плохо, кто нарушаетъ и эти права, похищая ихъ для себя, или для своихъ друзей, но полагать подобное понятіе *высшимъ руководителемъ нравственности*, какъ это дѣлаетъ Толстой, значитъ считать высшимъ назначеніемъ и стремленіемъ человѣка—его право, его наслажденіе жизнью. Всѣ люди, говоритъ онъ, живутъ, „ненавидя всякаго рода стѣсненія и лишенія, вражду и страданія. Живетъ спокойно такой человѣкъ, вдругъ къ нему приходятъ люди и „призываютъ его къ исполненію государственныхъ обязанностей“ (II, 13) Идеальный человѣкъ-толстовецъ отказывается, разсуждаетъ о безполезности государства и церкви, и заключаетъ: „я не хочу сѣчь самъ себя и не буду. Мнѣ незачѣмъ этого дѣлать. Дѣлайте сами, какъ вы хотите, а я не буду. Казалось бы, прибавляетъ авторъ отъ себя, не только религіозное или нравственное чувство, но самое простое разсужденіе или разсчетъ должны бы каждаго человѣка нашего времени заставить отвѣтить и поступить такъ“ (II, 17). Впрочемъ, да не посмотритъ читатель на это *не только*: по Толстому, нравственное чувство всегда говоритъ о томъ, о чемъ и разсчетъ—о наибольшемъ наслажденіи. Но если читатель до сихъ поръ не убѣждается, что добро и зло не имѣютъ

у Толстого безусловной противоположнести, но являются лишь видоизмѣненіями понятій пользы и вреда, какъ у грубыхъ матеріалистовъ, то едва ли онъ будетъ упорствовать предъ слѣдующимъ соображеніемъ. Именно, условность добра и зла, по Толстому, сказывается въ томъ, что по сомнѣнію въ постепенномъ совершенствованіи человѣчества наиболѣе сильное зло, какъ, напр., властолюбіе и вообще власть, столь для него ненавистная, приводитъ носителей его къ добру и такимъ образомъ является тоже добромъ, такъ что дѣйствительно настоящаго зла нѣтъ вовсе. „Люди безсознательно, вслѣдствіе самаго процесса захватыванія власти одними людьми и смѣны ихъ другими, невольно приводятся къ болѣе христіанскому (т. е. толстовскому) отношенію къ жизни. Процессъ этотъ совершается такъ, что худшіе элементы общества (sic), захвативши власть и находясь въ обладаніи ею, подъ вліяніемъ отрезвляющаго свойства, всегда сопутствующаго ей, становясь сами все менѣе и менѣе жестокими, дѣлаются неспособными употреблять жестокія формы насилія и вслѣдствіе того уступаютъ свое мѣсто другимъ, надъ которыми совершается тотъ же процессъ смягченія и, какъ бы сказать, безсонательнаго охристіаненія“ (II, 59). Не знаю, гдѣ, кромѣ воображенія автора, происходилъ, или происходитъ такой процессъ, но нашъ авторъ убѣжденъ, что „христіанство проникаетъ въ сознаніе людей не только не смотря на употребляемое властью насиліе, но посредствомъ него“ (57). Иначе говоря, и насиліе полезно, иначе говоря,—все существующее полезно, разумно и хорошо; разницы между добромъ и зломъ нѣтъ,—чистѣйшій фатализмъ и матеріализмъ!

Но тогда зачѣмъ же ваши увѣщанія противъ насилій и противъ зла? Да вѣдь авторъ только тогда и вдается въ тонъ убѣжденій, когда, забывая свои философскіе взгляды и увлекаясь художественнымъ образомъ, поддается непосредственному чувству, а доколѣ онъ мыслитель, у него не убѣжденія къ добру, къ борьбѣ съ нашимъ внутреннимъ зломъ, а просто разъясненія, гдѣ мы можемъ найти свою пользу; здѣсь, та-

кимъ образомъ, оканчивается мораль и начинается область житейскаго благоразумія.

Б. Однако авторъ не желаетъ быть отожествляемъ съ грубымъ утилитаризмомъ; силится онъ выбиться на болѣе возвышенную почву, но рѣшительно не можетъ. Въ прежнихъ своихъ сочиненіяхъ онъ утверждалъ, что исканіе счастья имѣетъ столь унизительный себялюбивый характеръ лишь до тѣхъ поръ, пока оно устремляется къ счастью собственному, личному: но лишь только предметомъ попеченія дѣлаюсь не я самъ, а счастье ближняго, счастье общее, какъ господствующее настроеніе дѣятеля быстро смѣняется на благожелательное, доброе. Пойми только, что твое благо есть благо всѣхъ, говаривалъ авторъ. Но этого никто не пойметъ изъ тѣхъ, которые ищутъ именно блага, т. е. счастья, а не добра и истины, ибо они хорошо знаютъ, что люди братолюбивые проводятъ свою жизнь въ скорбяхъ и мученіяхъ, и хотя имѣютъ въ душѣ своей какое-то высшее утѣшеніе, но вовсе не такое, которое могло бы выражать собою все ихъ настроеніе.— Убѣждая теперь людей предпочитать правила своей добродѣтели личному счастью, нашъ авторъ пытается нѣсколькими примѣрами убѣдить насъ, что въ настоящій вѣкъ гуманности и просвѣщенія исполненіе его пяти заповѣдей не требуетъ отъ людей какого-либо крестнаго подвига. Онъ подробно и настойчиво излагаетъ нѣсколько случаевъ, когда отказъ его послѣдователей отъ исполненія воинской повинности повлекъ за собою лишь временное и притомъ очень нерѣшительное наказаніе со стороны военнаго начальства. Онъ, кромѣ того, старается убѣдить своихъ читателей и въ томъ еще, что возможные случаи мученичества за идею такъ рѣдки, что гораздо легче пострадать въ общественной жизни именно за отказъ отъ слѣдованія идеѣ. Авторъ не хочетъ знать о томъ. постоянно скорбномъ и сострадательномъ настроеніи, которое дано въ удѣлъ братолюбцамъ, даже всякой доброй матери дѣтей. Онъ не хочетъ видѣть блѣдныя и худыя лица ихъ и лоснящіяся довольствомъ физіономіи себялюбцевъ. Мы согла-

симся съ нимъ въ томъ, что эти люди, перенеся любовь свою на другихъ и ища ихъ блага, будутъ исполнены настроеніемъ не себялюбія, а благожелательства, но напомнимъ ему, что эти избранники и избранницы въ своей жизни руководятся вовсе не тѣмъ соображеніемъ, что при счастьѣ другихъ имъ самимъ будетъ хорошо Напротивъ, они сознательно отреклись отъ своего счастья; рѣшились на постоянное крестоношеніе, убили себя самихъ, и вотъ поэтому измѣнились, просвѣтлѣли. Что же касается до такихъ людей, которые бы, согласно толстовскимъ совѣтамъ, искали бы въ общемъ благѣ своей пользы, то если бы дѣйствительно нашлись такіе совмѣстители несовмѣстимаго, все-же никакого просвѣтлѣнія духа они не усвоили бы, ибо если себялюбіе есть зло и начало отрицательное, то сколько зла не складывай, добра не выйдетъ. Справедливо говорилъ бы Толстой о войнѣ, еслибъ она была убійствомъ изъ ненависти,—что если убійство, совершаемое однимъ, есть зло, то не можетъ быть добромъ убійство, совершаемое сотнею тысячъ; то же должно сказать объ исканіи общаго счастья; поэтому слѣдующій ему толстовецъ всетаки не лучше личнаго себялюбца, хотя бы и предпринималъ для сего немалыя лишенія и труды: разъ цѣль ихъ—участіе въ наслажденіи, то и цѣнность ихъ падаетъ до ничтожества. И дѣйствительно, мы видимъ, что въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ отдѣльная личность преслѣдуетъ общее счастье, именно какъ наслажденіе благами жизни, тамъ она остается такъ же груба, низка и чувственна, какъ еслибъ жила личнымъ интересомъ. Таковы труды членовъ торговыхъ предпріятій, завоевателей, не одушевленныхъ религіозной идеей, членовъ отдѣльныхъ обществъ, заботящихся о такъ называемой чести послѣднихъ. Видимъ мы въ этихъ случаяхъ подвиги самоотверженія, но они не возбуждаютъ никакого сочувствія, ни уваженія.

Не разъ ставили нашему писателю на видъ эти возраженія, указывали на то, что любовь цѣнна только тогда, когда она есть *чувство*, что между любовью къ ближнимъ и служеніемъ общей пользѣ лежитъ цѣлая безда. И вотъ Толстой старается отбиться отъ сродства съ матеріалистами и позити-

вистами, (которые суть также практическіе матеріалисты). Онъ заговорилъ о любви, какъ чувствѣ (I, 149), о томъ, что утилитарное ученіе о любви ко всему человѣчеству есть невозможный для осуществленія теоретическій выводъ. Правда, эти разсужденія очень мало согласуются съ его разсужденіями о царствѣ Божіемъ, какъ внѣшнемъ обществѣ, основанномъ на непротивленіи, но мы готовы закрыть глаза предъ всѣми противорѣчіями, лишь бы услышать отъ него слово о любви безкорыстной, направленной не къ общей пользѣ, а къ личностямъ: но увы, любви къ личностямъ онъ не допускаетъ, ибо тогда нужно признать и безсмертіе души, такъ какъ вѣдь невозможно считать высшимъ правиломъ благоповеденія—любить разлагающійся трупъ, каковымъ бываетъ каждый человѣкъ въ продолженіи всей своей жизни, если мы отрицаемъ его безсмертіе. Правда, умъ человѣческій знаетъ только одну любовь, любовь къ личности, любовь безкорыстную, но нашъ авторъ, чтобы отклонить мысль отъ такой любви, прибѣгаетъ къ своему методу запугиванія и прибавлетъ къ слову личность по старой своей системѣ эпитетъ—*животная*. Вмѣсто того возвышеннаго представленія, которымъ хотѣлъ было проникнуться читатель, получается смутное, гадливое чувство. Животная личнасть—что за странное сочетаніе понятій! Если животное,—значитъ не личность, не сознательное свободное существо; если личность,—значитъ не животное, а безсмертный, живой духъ. Христіане не животныхъ любятъ въ лицѣ своихъ ближнихъ, а именно разумную душу ихъ, стараясь умножить въ ней все доброе по слову апостола: *кійждо ближнему да угождаетъ во благое къ созиданію* (Рим. XV, 2). Но Толстой не понимаетъ такой высокой любви: онъ понимаетъ подъ любовью лишь содѣйствіе интересамъ другого ради нахожденія въ нихъ собственнаго блага и потому личность въ его понятіяхъ есть просто отдѣльный эгоизмъ — животная личность. Желая выйти изъ предѣловъ утилитаризма, но не понимая любви христіанской, онъ сочиняетъ *свою любовь*: „но предметъ этой любви оно (т. е. его ученіе) находитъ не внѣ

себя, не въ совокупности личностей,—въ семьѣ, родѣ, государствѣ, человѣчествѣ, во всемъ внѣшнемъ мірѣ, но—въ себѣ же, въ своей личности, но личности божеской, сущность которой есть та самая любовь, къ потребности расширенія которой приведена была личность животная, спасаясь отъ сознанія своей погибельности“ (I, 153). Вотъ какъ неудачно поправилъ свое ученіе нашъ бѣдный мыслитель. Опять наткнулись мы на нарцисса, влюбленнаго въ самого себя! Логика здѣсь такая: каждый ищетъ своего блага, благо личности въ благѣ общемъ; но желательно, чтобы это благо не было грубо эгоистично, имѣло бы характеръ возвышенный. Итакъ, оно не должно быть въ общемъ довольствѣ и покоѣ. Въ чемъ же? Въ нравственномъ усовершенствованіи личностей? Нѣтъ, тогда не уйдешь отъ безсмертія. Толстой ищетъ, думаетъ и отвѣчаетъ—въ Богѣ. Да вѣдь Бога-то у насъ нѣтъ, отдѣльнаго отъ моего бытія, отъ бытія міра. Ну такъ вотъ въ лучшей части твоего бытія и ищи блага, ее и люби. Какая же лучшая часть моего бытія? любовь, такъ вотъ эту-то любовь и люби. Да вѣдь это безсмыслица! восклицаетъ читатель. Зато это единственный выходъ изъ матеріалистическаго утилитаризма. Нѣтъ я лучше возвращусь снова къ нему, скажетъ толстовецъ, чѣмъ полагать свою задачу въ томъ, чтобы смотрѣться въ зеркало. Лучше буду стараться работать изъ собственной корысти на общую пользу, чѣмъ восхищаться собственною моею любовію, отъ которой исчезаетъ послѣдняя тѣнь, лишь только я начну ею любоваться. Учитель предлагаетъ мнѣ изъ позитивизма шагъ не вверхъ, а внизъ, да еще въ отдѣленіе психопатовъ. Что же привело нашего мыслителя къ такимъ страннымъ требованіямъ? Очень просто: логика вещей нудитъ его признать любовь къ людямъ неотторжимою отъ любви къ Богу, а боязнь вѣры мѣшаетъ ему назвать Бога истиннымъ, назвать Его Личностью: вотъ и получается нелѣпое противорѣчіе. Все было ясно, еслибъ сказать: въ любви къ ближнимъ мы ищемъ не внѣшняго ихъ блага, но блага ихъ въ Богѣ,

въ общемъ радостномъ приближеніи къ Нему чрезъ исполненіе заповѣдей, по слову Господню (Іоан. XV, 9. 10). Любовь возможна только къ личностямъ; это признаетъ и Толстой. Она и царствовала бы въ сердцахъ нашихъ, объединенныхъ общею любовію Отца небеснаго. Но этихъ словъ боится Толстой и взамѣнъ ихъ говоритъ нелѣпости о томъ, чтобы любить самую любовь, любовь къ той любви, которая любитъ ту любовь и пр.. Понятно, что онъ не можетъ этимъ страннымъ требованіемъ воспользоваться для своихъ дальнѣйшихъ увѣщаній, а потому сейчасъ же возвращается къ только что оставленному утилитаризму. Мы говоримъ, что имъ онъ обезцѣниваетъ всякіе подвиги своихъ послѣдователей: теперь мы увидимъ, что даже и къ такимъ невысокимъ дѣяніямъ не въ состояніи подвигнуть его мораль, опирающаяся въ концѣ концевъ на идею субъективнаго блага или наибольшаго счастья. Это безсиліе его увѣщанія зависитъ, во-первыхъ, отъ того, что наибольшее счастье, поставленное цѣлью жизни, есть нѣчто неподвижное, себялюбивое и глухое къ дальнѣйшимъ увѣщаніемъ, такъ что Толстой запнулъ себѣ самое право, самую возможность увѣщаній, предоставивъ своимъ ученикамъ руководиться стремленіемъ къ счастью; во-вторыхъ, даже при желаніи подвизаться въ усовершенствованіи въ Толстовской морали, его послѣдовательные единомышленники должны неожиданно столкнуться съ другого рода помѣхой, которую нашъ писатель по странному недоразумѣнію считаетъ не помѣхой, а подспорьемъ,—съ его ученіемъ о несвободѣ воли и прогрессѣ. Не будемъ уже допрашивать о томъ, что сталъ бы говорить нашъ писатель такому ученику или слушателю, который обнаружилъ бы сравнительное равнодушіе къ своей пользѣ и искалъ бы только добра и самоотреченія, непремѣнно безкорыстнаго. Теперь же онъ разъясняетъ пользу непротивленія, надѣясь на желаніе каждаго человѣка искать своей пользы точно такъ же, какъ любой коммерсантъ будетъ убѣждать васъ отдать свои деньги въ тотъ банкъ, гдѣ дается больше

процентовъ. Конечно, отъ этого самаго и уступчивость и непротивленіе теряютъ всякую нравственную цѣну, да кромѣ того и всякую убѣдительность, какъ мы сказали, потому что руководясь стремленіемъ къ счастью, человѣкъ сразу начинаетъ всѣмъ существомъ своимъ сознавать, что его счастье вовсе не въ счастьѣ другихъ, а только въ немъ самомъ; если же онъ хочетъ другимъ служить, то долженъ обречь себя на страданія, отвергнуться себя, взять крестъ и пить чашу страданій, которую пилъ Господь.

II. Еще менѣе будетъ мыслящій человѣкъ подчиняться увѣщаніямъ, или разъясненіямъ Толстого, если повѣритъ, что и зло и насиліе являются средствомъ къ общему благу: онъ и останется при этомъ средствѣ. Но Толстой тогда будетъ ему излагать: да вѣдь ты изстрадаешься самъ, допуская насиліе, ты волей-неволей придешь къ самоотверженію. Ну, когда изстрадаюсь, тогда другое дѣло, а пока не изстрадался, такъ что же ты ко мнѣ привязываешься? Не ты ли говорилъ, что каждый человѣкъ всегда желаетъ того, въ чемъ заключается въ настоящее время его благо. Мое благо въ томъ, чтобы тѣшить свой нравъ надъ другими. „Ѣстъ ли человѣкъ или воздерживается отъ пищи, работаетъ или отдыхаетъ, бѣжитъ опасности или подвергается ей,—если онъ сознательный человѣкъ, онъ поступаетъ такъ, какъ поступаетъ, только потому, что теперь считаетъ это должнымъ, разумнымъ: считаетъ, что истина состоитъ въ томъ, чтобы поступать такъ, а не иначе, или уже давно прежде считалъ это“ (II, 207). И не разъ повторялъ Толстой эти странныя слова вопреки идеямъ его драмы: „Власть Тьмы“, гдѣ люди идутъ на явную погибель. Какое же ты мнѣ можешь предложить увѣщаніе, если я и безъ того твердо стою на почвѣ твоей философіи, подкрѣпляемый еще тѣмъ твоимъ соображеніемъ, что мои пороки полезны, потому что противъ воли убѣдятъ меня отступиться отъ насилія и предоставить его другому? Толстой въ затрудненіи; онъ не можетъ сказать: покайся, исправься, онъ говоритъ только: „одумайтесь люди и вѣруйте въ Еван-

теліе, въ ученіе о благѣ“ (т. е. о пользѣ, II, 221). Да вотъ я и думаю, отвѣчаетъ себялюбецъ, и чувствую себя прекрасно. Но, продолжаетъ Толстой: „если не одумаетесь, то всѣ такъ же погибнете, какъ погибли люди, убитые Пилатомъ, какъ погибли тѣ, которыхъ задавила башня Силоамская, какъ погибли милліоны людей: убившихъ и убитыхъ, казнившихъ и казненныхъ, мучащихъ и мучимыхъ, и какъ низко погибнетъ тотъ человѣкъ, засыпавшій житницы и сбиравшійся долго жить и умершій въ ту же ночь, съ которой онъ хотѣлъ начинать жизнь“ (ibid.). Если бы ты мнѣ прибавилъ еще притчу о Богатомъ и Лазарѣ, то я бы послушался тебя, отвѣчаетъ увѣщеваемый, но вѣдь погибель, о которой ты говоришь, совершенно такимъ же образомъ постигла и праведныхъ и святыхъ, и даже скорѣе, чѣмъ мучителей. Вѣдь по твоему смерть есть высшее зло; вотъ я и буду ее удалять отъ себя, навлекая ее на другихъ. Ты говоришь: меня самого убьютъ: да вѣдь это ты почему знаешь? еще праведный Іовъ жаловался на долголѣтіе злодѣевъ и ихъ семейное счастье (Іов. гл. XXVII). При такомъ аргументѣ нашъ авторъ долженъ въ безсиліи умолкнуть. Дѣйствительно, ужъ если ты сказалъ, что человѣкъ всегда стремится къ тому, что ему кажется благомъ, то и оставь его въ покоѣ; ничего ты не можешь ему сказать въ повелительномъ или желательномъ наклоненіи; онъ скажетъ: я чувствую, что благо мое въ томъ-то, зачѣмъ же я буду перемѣняться? вѣдь я могу дѣлать только то, въ чемъ мое благо.

Толстой старается убѣдить своего слушателя въ изъявительномъ наклоненіи. Онъ утѣшаетъ себя давно усвоенной имъ отъ нѣмцевъ-гегельянцевъ идеей, будто дѣятельность человѣка съ необходимостью подчиняется уму, а умъ съ необходимостью подчиняется открывающейся ему истинѣ, а истина заключается всецѣло въ ученіи о непротивленіи; слѣдовательно, ученіе это таково, что всякій, слушающій его, долженъ его принять, лишь бы онъ вдумался въ него; вотъ почему онъ говоритъ: одумайтесь; не покайтесь, какъ Іоаннъ Креститель и Господь Спаситель, т. е. не волю злую сло-

майте, а одумайтесь, вдумайтесь въ ученіе о непротивленіи и вы поймите съ необходимостью, что ваше благо въ общемъ благѣ, а тогда съ необходимостью будете слѣдовать послѣднему. Казалось бы, какъ могъ авторъ столь упорно усвоить такую неправдивую, непсихологическую точку зрѣнія на законы душевной жизни? не говоритъ ли послѣдняя постоянно, что человѣкъ видитъ лучшее и одобряетъ, а слѣдуетъ худшему (Овидій)? Не правъ ли апостолъ, говоря отъ лица ветхаго человѣка: не творю доброе, то, что хочу, но злое, чего не хочу? не указывалъ ли Господь на фарисеевъ и книжниковъ, какъ шедшихъ наперекоръ своему убѣжденію: „*нынѣ же и видѣша и возненавидѣша Мене и Отца Моего*“ (Іоан. XV, 24)? Этого ли не понимать великому писателю-психологу? Но онъ вотъ уже второй разъ закрываетъ глаза предъ истиной, чтобы избѣжать новой истины—свободы воли человѣческой, такъ тѣсно связанной съ ученіемъ о личности Бога и безсмертіи. Взамѣнъ того, чтобы къ ней направлять свои увѣщанія, онъ ставитъ невѣроятную мысль о безусловномъ подчиненіи жизни человѣка его разуму. Посмотримъ, можетъ ли онъ досигнуть нравоучительной цѣли своихъ разъясненій безъ предположенія свободы даже и при такомъ своеобразномъ взглядѣ на дѣло. Вотъ изреченія автора о безусловномъ подчиненіи жизни человѣка его разуму, его теоретическимъ воззрѣніямъ. „Причиной поступка человѣка бываетъ не извѣстное явленіе, а признаніе извѣстнаго положенія истиной (II, 207). Стоитъ человѣку усвоить это (толстовское) жизнепониманіе для того, чтобы сами собой распались тѣ цѣпи, которыя, казалось, такъ неразрывно сковывали его, и чтобы онъ почувствовалъ себя совершенно свободнымъ въ родѣ того, какъ птица въ загороженномъ кругомъ мѣстѣ, когда бы она раскрыла свои крылья“ (II, 2). Правда, въ первой части (140—146) авторъ говоритъ, что животная природа человѣка можетъ нѣсколько отклонять его движеніе къ совершенству, какъ теченіе рѣки относитъ немного внизъ пловца, стремящагося переплыть ее, но все же принятое воззрѣніе, взятое

само въ себѣ, съ необходимостью влечетъ за собой человѣческую волю. Послѣ этого конечно оказывается, что задача человѣка только въ томъ, чтобы вникнуть умомъ въ правильныя воззрѣнія, а остальное сдѣлается само собой. Противоположныя такому выводу слова Христовы о томъ, что царство Божіе нудится и употребляющіе усиліе восхищаютъ его (Матѳ. XI, 12), авторъ довольно безцеремонно объясняетъ въ смыслѣ именно усилія вниманія къ усвоенію его идей. Чтобы освободиться отъ ложныхъ условій культурной жизни, „человѣку не нужно дѣлать никакихъ подвиговъ и поступковъ, а нужно сдѣлать только внутреннее усиліе сознанія“ (II, 205).

Если такъ, скажетъ Толстому слушатель его увѣщаній: то зачѣмъ ты мнѣ проповѣдуешь такъ настойчиво и страстно? Вѣдь лишь только вниманіе мое установится на твоихъ идеяхъ, я съ необходимостью долженъ ихъ принять.

Сознавая, что всякая проповѣдь имѣетъ смыслъ лишь при предположеніи свободы, Толстой, какъ и въ другихъ случаяхъ, старается и здѣсь воспользоваться этимъ понятіемъ спиритуалистической философіи, хотя конечно оно рѣшительно несовмѣстимо съ его пантеизмомъ. Такъ что изъ того? Если въ его системѣ нѣтъ ни любви къ ближнимъ, какъ братскаго чувства, ни Бога, ни безсмертія, ни духа, то вмѣсто этихъ истинъ кто помѣшаетъ ему взять себѣ слова, ихъ обозначающія, и морочить ими себя и другихъ, подставляя подъ нихъ совершенно противоположный смыслъ? Такъ и со свободой онъ поступаетъ. Онъ тоже сочиняетъ себѣ свободу, (впрочемъ совершенно несвободную), сочиняетъ ее тамъ, гдѣ ему безъ нея никакакъ не обойтись.

Нѣтъ свободы хотѣній, нѣтъ свободы поступковъ, зато есть у него свобода вниманія, свобода, слѣдовательно, признанія или непризнанія истинъ (II, 211). „Такая свобода въ такихъ узкихъ предѣлахъ кажется людямъ столь ничтожою, что они не замѣчаютъ ее: одни детерминисты считаютъ эту долю свободы столь малою, что вовсе не признаютъ ее“ (итакъ, авторъ въ воззрѣніяхъ на свободу сознаетъ свое единомысліе

съ детерминистами) и т. д..“ Свобода эта, продолжаетъ авторъ, кажется людямъ не свободною тѣмъ болѣе, что хочетъ или не хочетъ человѣкъ признать открывшуюся ему истину, онъ неизбѣжно будетъ принужденъ къ исполненію ея въ жизни“ (II, 213). Далѣе авторъ приводитъ сравненіе человѣка съ лошадью, которая если не захочетъ везти съ другими возъ, то все равно будетъ принуждена самою упряжью идти рядомъ съ другими лошадьми. Примѣръ едвали побудительный для людей порочныхъ. Они опять скажутъ прежнее: вотъ, когда жизнь насъ сама будетъ толкать, мы и оставимъ свое насильническое житье; что за нужда лошади тащить возъ, когда она можетъ безъ всякаго усилія идти въ упряжи? Пусть тащатъ возъ тѣ кони, которымъ это нравится, а она себѣ пойдетъ съ ними въ видѣ прогулки, не выбиваясь изъ силъ и не уставая, хлестать ее нашъ нравоучитель запрещаетъ, зачѣмъ же она будетъ нудиться?

Однако намъ надо дать отчетъ, что же это за свобода, которую Толстой удѣляетъ уму человѣка, отнявъ ее отъ воли? Онъ говоритъ, что сознательно поступающій человѣкъ всегда поступаетъ такъ или иначе сообразно тому, что признаетъ истину или благо въ этомъ, а не иномъ поступкѣ. „Признаніе же извѣстной истины или непризнаніе зависитъ не отъ внѣшнихъ, а отъ какихъ-то другихъ причинъ, находящихся внутри человѣка. Иной при самыхъ невыгодныхъ къ тому условіяхъ, безъ всякихъ видимыхъ причинъ признаетъ ее (истину). Какъ это и сказано въ Евангеліи: *и никто не придетъ ко Мнѣ, если Отецъ не привлечетъ его къ себѣ* (Іоан. VI, 44) (II, 208). Позвольте! да вѣдь здѣсь-то и сказано, что не отъ одного человѣка зависитъ признаніе Христа, а отъ внѣшняго воздѣйствія Божія. Но нашъ авторъ тономъ непогрѣшимаго папы даетъ совершенно неожиданное толкованіе... „т. е. что признаніе истины, составляющее причину всѣхъ явленій жизни человѣческой, не зависитъ отъ внѣшнихъ явленій, а отъ какихъ-то внутреннихъ свойствъ человѣка, не подлежащихъ его наблюденію“ (ibid.). Не будемъ допрашивать нашего

моралиста, откуда онъ добылъ это характерное *то есть*; онъ выставилъ положеніе послѣдовательнаго детерминизма, но уже забылъ, что именно этимъ положеніемъ онъ уничтожилъ данное имъ опредѣленіе свободы. Вѣдь, если признаніе истины зависитъ отъ какихъ-то моихъ свойствъ, не подлежащихъ моему наблюденію, то какъ же я-то могу по доброй волѣ признавать или не признавать? Есть во мнѣ эти не подлежащія наблюденію свойства, то я признаю истину, нѣтъ—не признаю; для чего же, въ третій разъ спрашиваю: для чего же мнѣ ваши увѣщанія, когда вся моя душевная жизнь есть ни болѣе, ни менѣе, какъ необходимо и неуклонно развивающійся процессъ психофизической жизни. Добро бы вы мнѣ вкладывали въ голову сообщенія о новыхъ истинахъ, но вѣдь вы повторяете одно и то же и кромѣ того сами говорите, будто эти истины ясны и извѣстны всякому образованному современнику. Я бы давно имъ слѣдовалъ, еслибъ имѣлъ ваши „условія". Радъ бы я пожалуй прибавить себѣ роста и волоса сѣдые сдѣлать черными, но это не въ моей власти и сдѣлать этого я не могу. Совершенно такое же отношеніе мое и къ нравственной жизни при послѣдовательномъ толстовствѣ. Никакія усилія исправиться мнѣ не помогутъ, если во мнѣ нѣтъ „свойствъ", не подлежащихъ наблюденію". Если же они имѣются, то никакихъ усилій и не надо, потому что эти свойства сами все за меня сдѣлаютъ. Да наконецъ, если я проникнусь толстовскимъ убѣжденіемъ, что я не свободенъ, то и вообще никакого усилія я не смогу сдѣлать, я долженъ ждать, что какое-нибудь вліяніе — внѣшнее или внутреннее—само возбудитъ мою волю къ усиліямъ; я даже пальцемъ тогда не смогу двинуть; я долженъ буду обратиться просто въ соляной столбъ, какъ жена Лота. Итакъ, мы видимъ, что авторъ на каждомъ шагу своего философскаго плаванія поджигаетъ свои корабли и путается въ самыхъ непримиримыхъ противорѣчіяхъ, „*прельщая и прельщаясь*", какъ говоритъ апостолъ о лжеучителяхъ.

III. Наконецъ онъ предпринимаетъ послѣднюю отчаянную попытку повлечь человѣка, лишеннаго имъ всѣхъ возвышающихъ вѣрованій и низведеннаго на степень манекена, повлечь его къ высотамъ непротивленія посредствомъ доводовъ въ пользу того, что онъ даже и противъ желанія будетъ привлеченъ туда. Здѣсь Толстой вдругъ становится оптимистомъ. Онъ быстро сбрасываетъ съ себя плащъ пессимиста, оплакивавшаго теперешнее положеніе человѣчества и хочетъ убѣдить читателя, насколько права современность, близка къ непротивленію: оно все равно возобладаетъ, и ты противъ воли войдешь въ этотъ новый порядокъ жизни, какъ идетъ въ упряжи и та лошадь, которая не хочетъ сама везти воза.

Здѣсь мы вслѣдъ за авторомъ снова оставляемъ почву внутренней личной жизни и входимъ въ разсмотрѣніе жизни общественной. Авторъ начинаетъ ее неожиданно идеализировать. Онъ уже не говоритъ, что „чѣмъ болѣе будутъ сыты люди, чѣмъ больше будетъ телеграфовъ, телефоновъ, книгъ, газетъ, журналовъ, тѣмъ будетъ только больше средствъ распространенія несогласныхъ между собой лжей и лицемѣрія, тѣмъ больше будутъ разъединены и потому бѣдственны люди, какъ это и есть теперь“ (II, 193, ср. 152 и I, 293). Эти правдивыя слова онъ уронилъ въ пылу увлеченія, забывъ, что одиннадцатую главу онъ посвятилъ доказательствамъ въ пользу того, будто настало время истиннаго пониманія христіанства или непротивленія. Раньше, въ первой части, онъ пытался доказывать, будто Христово ученіе было непонято ни учениками, ни дальнѣйшими поколѣніями, или лучше сказать, люди совершенствовались постепенно въ его пониманіи. Усвоеніе Христова ученія, по мнѣнію автора, людьми шло такъ же постепенно,—усвоялось людьми чрезъ постепенное исправленіе ошибокъ первыхъ поколѣній христіанъ, какъ напр., усвоеніе химическихъ или астрономическихъ познаній, начавшихся съ суевѣрій алхиміи и басенъ астрологіи. Апостолъ, вмѣсто заповѣди непротивленія, сталъ толковать о крещеніи необрѣзанныхъ, выдумали Святаго Духа и Соборы, чѣмъ произвели

величайшее зло; выдумали воскресеніе и Божество Іисуса Христа, и вообще примѣшали къ открытымъ Учителемъ истинамъ множество нелѣпыхъ суевѣрій, отчасти исчезавшихъ, а отчасти усложнявшихся тьмою византизма и охранительнымъ настроеніемъ, а того больше,—сознательнымъ обманомъ всякаго рода духовенства и богослововъ. Но вотъ, теперь въ 19-мъ вѣкѣ, на исходѣ его, настало время, когда люди съ такою силою стали понимать главную мысль Христова ученія, т. е. правило непротивленія, съ какою имъ открылся и обманъ, въ которомъ духовенство держало людей своимъ выдумываніемъ догматовъ, чудесъ, таинствъ и религіозныхъ обычаевъ, въ частности того грубаго идолопоклонства, которое подъ названіемъ иконопочитанія такъ сильно привилось въ Россіи. Авторъ не щадитъ красокъ въ осмѣяніи нашего благочестія. „Молиться—значитъ становиться прямо предъ досками, на которыхъ нарисованы лица Христа, Богородицы, святыхъ и кланяться головой и всѣмъ тѣломъ, а правой рукой со сложенными извѣстнымъ образомъ пальцами дотрогиваться до лба, плечъ, живота и произносить славянскія слова, изъ которыхъ самыя употребительныя и всѣмъ дѣтямъ внушаемыя: Богородице, Дѣво, радуйся и пр. (I, 104). Говѣть—значитъ пойти въ церковь и сказать священнику свои грѣхи, предполагая, что это сообщеніе своихъ грѣховъ чужому человѣку совершенно очищаетъ отъ грѣховъ, и потомъ съѣсть съ ложечки кусочекъ хлѣба съ виномъ, что еще болѣе очищаетъ. Подобнымъ же образомъ авторъ излагаетъ прочія религіозныя обязанности и затѣмъ заключаетъ такъ: „И вотъ эта-то вѣра, и никакая другая, называется православной, т. е. настоящей вѣрой, которая, подъ видомъ христіанской, всѣми силами въ продолженіи многихъ вѣковъ и съ особеннымъ напряженіемъ теперь внушается народу. Другого ничего нѣтъ у этой вѣры, или какъ выражается авторъ, „этихъ дикихъ суевѣрій“. Проповѣдуется только внѣшній культъ идолопоклонства (I, 107). Спросить у духовныхъ, „высокопоставленныхъ лицъ, зачѣмъ они это дѣлаютъ, они скажутъ, что дѣлаютъ для народа, а

народъ прикладывается (къ мощамъ) потому, что архіерей и высокопоставленныя лица такъ дѣлаютъ (I, 111). Вообще, авторъ настойчиво утверждаетъ, будто духовенство вовсе не вѣритъ ни въ догматы, ни въ священнодѣйствія православія. Для чего же оно поддерживаетъ его? Его дѣятельность, включая и учено—литературную, „состоитъ только въ томъ, чтобы не только держать народъ въ томъ состояніи грубаго и дикаго идолопоклонства, въ которомъ онъ находился, но еще усиливать и распространять суевѣріе и религіозное невѣжество, вытѣсняя изъ народа живущее въ немъ рядомъ съ идолопоклонствомъ жизненное пониманіе христіанства (I, 112). На что намъ духовенство, которое давно уже не вѣритъ въ то, что оно должно проповѣдывать“ (II, 93)? „Одна торжественная процессія, молебствіе и проповѣдь съ амвона или каѳедры лжи, въ которую не вѣрятъ проповѣдующіе, производитъ безъ сравненія болѣе зла, чѣмъ тысячи подлоговъ и фальсификацій пищи, и т. д.“ (II, 197).

Такова мрачная картина нашего религіознаго состоянія, но и о ней забываетъ нашъ авторъ, когда берется охватить оптимизмомъ своего читателя, чтобы склонитъ его къ непротивленію, хотя бы на побужденіи личной выгоды и общественнаго мнѣнія, которое, по его воззрѣніямъ, всецѣло можетъ замѣнить и нерѣдко замѣняетъ всѣ государственныя гарантіи противъ зла и преступленія (II, 63—72, 125). Теперь во всѣхъ сферахъ чувствуется обновленіе и приближеніе толстовскаго золотого вѣка, даже въ самой мрачной—церковной. „Духовныя лица проповѣдуютъ терпимость, иногда даже отрицаніе насилія и болѣе образованные изъ нихъ стараются въ своихъ проповѣдяхъ обходитъ ту самую ложь, которая составляетъ весь смыслъ ихъ положенія и которую они призваны проповѣдывать“ (II, 88—92). Конечно, не намъ возражать на приведенную раньше характеристику нашей дѣятельности: пусть это дѣлаютъ образованные представители православной паствы, но здѣсь мы должны разочаровать автора только что приведеныхъ комплиментовъ образованному духовенству, ука-

завъ на то, что образованнѣйшіе проповѣдники духовные, а равно и просвѣщеннѣйшіе русскіе свѣтскіе мыслители-моралисты, совершенно не заинтересованные, съ особеннымъ одушевленіемъ раскрывали истинность церковныхъ вѣрованій, глубокосодержательныя идеи священнодѣйствій и нравственно-просвѣтительное вліяніе таинствъ. Таковы архіепископы: Иннокентій, Никаноръ, Амвросій; протоіерей Иванцовъ-Платоновъ, протопресвитеръ Янышевъ и др.. Изъ писателей свѣтскихъ, всесторонних философовъ—Хомяковъ, Самаринъ, Достоевскій, Чичеринъ, Н. Аксаковъ, Рачинскій. Если изъ подъ пера воспитанниковъ духовной школы и выходили иногда скептическія нотки съ перенесеніемъ симпатій въ область идей соціалистическаго гуманизма, то эти авторы никакъ не могли бы быть названы образованнѣйшими. Это была та завистливая бездарность, которая такъ мѣтко очерчена въ типѣ Ракитина Достоевскимъ. Не можемъ мы утѣшить нашего автора и въ томъ отношеніи, будто современное духовенство лишь поневолѣ поддерживаетъ догматы и обряды. За многое можно укорять насъ, но самый плохой русскій клирикъ, хотя бы и разстриженный и спустившійся до положенія золоторотца, есть человѣкъ глубоко вѣрующій. А тѣ немногіе, которые подъ вліяніемъ временнаго омраченія, т. е. просвѣтлѣнія, по Толстому, снимаютъ съ себя санъ, настолько преслѣдуются укорами совѣсти, что оканчиваютъ свою жизнь или въ сумасшедшемъ домѣ или въ петлѣ. Однимъ словомъ, въ этой области золотой вѣкъ толстовства не имѣетъ еще никакой зари надежды. Обратимся къ другимъ. Люди, облеченные властью и богатствомъ, говоритъ авторъ, нерѣдко отказываются теперь отъ нихъ, ибо власть и богатство перестаютъ почитаться условіемъ счастья, и уступаютъ то и другое. Прежде, во времена столь ненавистнаго автору византизма въ Россіи, дѣйствительно, такія явленія постоянно повторялись у насъ; бывали они и на западѣ въ среднихъ вѣкахъ, но теперь что-то о нихъ не приходится слышать, а о противоположномъ направленіи умовъ и сердецъ, о бѣшеномъ карьеризмѣ и алчности, о поклоненіи золотому

тельцу, о прямомъ обоготвореніи Ротшильда, о самоубійствахъ изъ-за неполученія ожидаемаго ордена или финансоваго краха,—объ этомъ мы читаемъ постоянно, и такимъ образомъ и въ этой области не можемъ присоединиться къ упованіямъ автора относительно приближенія царства непротивленія, хотя, конечно, такимъ яяленіямъ уже не радуемся, а весьма сѣтуемъ на нихъ. Затѣмъ авторъ обращается къ юношеству, къ людямъ будущаго, и старается здѣсь также найти подтвержденіе своимъ надеждамъ. Онъ указываетъ, что юноши вмѣсто чиновническихъ профессій выбираютъ техническія. Увы, изъ-за денегъ, скажемъ мы. Потеря идеализма современнымъ юношествомъ стала общимъ мѣстомъ. Современные гимназисты и студенты замѣчательно правдиво описаны въ самыхъ печальныхъ краскахъ въ повѣстяхъ Гарина. Но обратимся къ дальнѣйшимъ доводамъ автора въ пользу близости золотого вѣка общаго непротивленія. Большинство памятниковъ, говоритъ авторъ, воздвигается теперь не государямъ и не государственнымъ дѣятелямъ, а ученымъ и художникамъ. Едва ли авторъ правъ; только со времени французской революціи начали ставить громадныя сооруженія въ качествѣ символовъ государственныхъ идей и чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе. Да и какъ бы ни направлять статистику памятниковъ, это доводъ ничтожный. Четвертый доводъ. Военные перестаютъ поощрять грубость солдатъ, проповѣдуютъ гуманность и при усмиреніи бунтовъ нерѣдко отказываются стрѣлять. Что сказать на это? Во всякомъ случаѣ милитаризмъ усилился именно за послѣдніе 25 лѣтъ, а еслы бы мы пошли назадъ на 225 лѣтъ въ отечественную исторію, то конечно авторъ имѣлъ бы тогда большее право ожидать золотого вѣка съ этой точки зрѣнія. Авторъ указываетъ далѣе на смягченіе судебной строгости, на теорію невмѣняемости, но развѣ здѣсь рѣчь о непротивленіи, а не о нравственномъ безразличіи къ преступленіямъ? Развѣ судьи и юридическая наука были когда нибудь болѣе высокаго мнѣнія о своемъ назначеніи, нежели теперь, когда они претендуютъ на положеніе высшихъ выразителей моральныхъ идей,

отстраняя отъ этого положенія мирныхъ проповѣдниковъ Евангелія? Вспомнимъ и о томъ, что прежніе добровольно-третейскіе суды епископовъ теперь совершенно исчезли въ пользу карательныхъ. Но авторъ не унимается въ исканіи своихъ непротивленскихъ симптомовъ. „Тюремщики и начальники каторжниковъ большею частью дѣлаются защитниками тѣхъ, кого они должны мучить“ (II, 88). Вольно же вамъ навязывать имъ такую мучительскую обязанность: но мы во всякомъ случаѣ помнимъ и заключеніе Іосифа при Фараонѣ и ап. Павла въ Филиппахъ. Въ обоихъ случаяхъ нашлись человѣколюбивые и разумные тюремщики, какъ и начальники корабля, везшаго Павла на судъ въ Римъ.

Авторъ продолжаетъ, или, лучше сказать, повторяетъ: „богачи не рѣшаются пользоваться своимъ богатствомъ только для себя, а распредѣляютъ его на общественныя дѣла“ (ibid.). Да неужели это, какъ и всѣ вышеприведенныя, суть новое явленіе? Полно морочить себя и людей: не теперь ли господствуетъ черствое себялюбіе, гордость, возведенныя въ правило, дикіе предразсудки дуэлей, благородныя самолюбія, честь и т. п.. Ужасныя слова, такъ глубоко противныя Евангелію и даже вашему непротивленію! Вы говорите (I, 291), что теперь для всѣхъ полезными и хорошими „безъ исключенія и безспорно считаются только христіанскія добродѣтели“. Это теперь-то? Когда Писаревъ издѣвается надъ добродѣтелью смиренія, когда Градовскій глумится надъ Достоевскимъ и съ важностью говоритъ о безсиліи морали и объ устойчивости правового порядка. Теперь, когда люди знаютъ все, кромѣ законовъ нравственной жизни, когда политическая экономія читается вмѣсто Евангелія, когда Эмиль Золя во Франціи и Михайловскій въ Россіи умоляютъ юношество оставить туманные идеалы личнаго совершенства и работать для отечества и реальной науки? Теперь, въ вѣкъ банковъ, проституціи и милитаризма? Теперь, когда порокъ сталъ предметомъ похвальбы, а цѣломудріе, смиреніе, сердечность предметомъ стыда и осмѣянія? Кто считаетъ „хорошими“ христіанскія

добродѣтели? Герои „Плодовъ Просвѣщенія“ или „Крейцеровой Сонаты“, Стива, или Вронскій, или Анна Каренина? Полно же говорить прямую неправду; полно вымышлять басни о прогрессѣ христіанскаго общества, вопреки прямымъ словамъ Писанія и фактамъ лѣтописей, свидѣтельствующихъ, что съ перваго вѣка по 19-й исторія христіанскихъ нравовъ есть исторія ихъ постепеннаго упадка, по слову апостола: *„Знай же, что въ послѣдніе дни наступятъ времена тяжкія. Ибо люди будутъ самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злорѣчивы, родителямъ непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящіе добра, предатели, наглы, напыщенны, болѣе сластолюбивы, нежели боголюбивы, имѣющіе видъ благочестія, силы же его отвергшіеся.... Да и всѣ, желающіе жить благочестиво во Христѣ Іисусѣ, будутъ гонимы. Злые же люди и обманщики будутъ преуспѣвать во злѣ, вводя въ заблужденіе и заблуждаясь* (2 Тим. III, 1—6. 12. 13)

Впрочемъ, пора кончить. Мы видѣли, что нравоученіе Толстого, который оказался принужденнымъ поддерживать его такимъ невѣроятнымъ вымысломъ, лишено не только всякой психологической убѣдительности, но, какъ установившее матеріалистическій взглядъ на человѣческую душу, оно не имѣетъ даже и логической возможности воздѣйствовать на умъ и волю своихъ послѣдователей. По своимъ теоретическимъ опредѣленіямъ оно, не разграничивая безусловно добра отъ зла, а опредѣляя эти понятія какъ, видоизмѣненія выгоды и вреда, не есть ученіе нравственное, а эвдемонистическое, мертвое. Мы оставляемъ безъ разбора неудачнѣйшее разсужденіе Толстого о трехъ степеняхъ жизнепониманія, какъ очевидное въ свей вымышленности. Не будемъ говорить о его нападкахъ на государство и фанатическую брань воинской повинности. Интересующихся опроверженіемъ этихъ мыслей отсылаемъ къ статьямъ Вл. Соловьева въ послѣднихъ книжкахъ „Вѣстника Европы“ за 1895-й годъ.

Въ заключеніе выскажемъ только новое горькое сѣтованіе о темнотѣ нашихъ временъ, когда такую мѣшанину вся-

кихъ отбросовъ сумасбродной нѣмецкой философіи можно преподносить образованному міру въ качествѣ высшихъ опредѣленій нравственной жизни и евангельскаго откровенія. И это среди тѣхъ христіанскихъ народовъ, которые читаютъ вдохновенныя посланія апостоловъ, которые въ каждой книжной лавкѣ могутъ достать безсмертныя творенія Златоуста и другихъ отцевъ. У этихъ, забытыхъ сынами современности, учителей душа человѣка разобрана, какъ аппаратъ въ анатомическомъ театрѣ. Вмѣсто туманныхъ фразъ съ дѣланными словами Толстого, вы въ твореніяхъ Макарія Великаго или Іоанна Лѣствичника будете читать какъ бы исповѣдь вашей собственной души. Вы увидите здѣсь подробнѣйшее описаніе всѣхъ исходовъ и условій возникновенія всякаго чувствованія, найдете мудрое и вѣками провѣренное руководство къ укрѣпленію своей воли. Это не Толстой и не Пейо („Воспитаніе Воли“ 1895) съ его намеками о замѣнѣ разврата естественнаго неестественнымъ, съ его совѣтомъ подкрѣплять свое усердіе похвалами окружающихъ; не Пикта съ его „Мыслями о счастьѣ“, гдѣ почитается безсильнымъ и безцѣльнымъ всякое усиліе надъ своей волей, всякое утѣсненіе своей плоти.

Мы не будемъ искать у отцевъ церкви отвѣтовъ о вопросѣ желѣзнодорожномъ, о родахъ животнаго магнетизма и законахъ электричества. Но должно признать, что насколько наше время опередило ихъ вь этихъ предметахъ, настолько они превосходятъ насъ въ разумѣніи предметовъ жизни нравственной, и кто желаетъ теоретически и практически уяснить послѣдніе, тотъ именно у отцевъ найдетъ руководство, а не у современныхъ жалкихъ моралистовъ. Отрицать значеніе отцевъ можно лишь по невѣдѣнію и оно-то служитъ причиной нашихъ блужданій. Царствіе Божіе внутри васъ: оно подобно закваскѣ, подобно засѣянному полю. Царство Божіе, въ данномъ случаѣ—христіанское совершенство, не есть ни моментальный переворотъ, ни теоретическое только убѣжденіе, ни условное правило внѣшняго поведенія. Это есть постепенный ростъ цѣлаго богатства навыковъ, идей, чувствованій. Ростъ этотъ

происходитъ среди внутренней борьбы, какъ ростъ пшеничнаго сѣмени посреди плевелъ. Такъ и царство Божіе засѣвается не въ животной, неразвитой природѣ, а въ природѣ раздвоенной между добромъ и зломъ, сознательнымъ и не тѣлеснымъ только, но и духовнымъ. Царство Божіе есть постепенное истребленіе этого злого начала, сросшагося съ нашей душой, совлеченіе ветхаго человѣка и облеченіе въ новаго. Это совлеченіе, эта борьба, хотя не можетъ происходить безъ правильныхъ религіозныхъ убѣжденій, но убѣжденій этихъ далеко не достаточно. Должно работать надъ собою, какъ надъ засѣваемымъ полемъ, дѣлами любви, подвигомъ воздержанія, размышленіемъ, молитвой, послушаніемъ. Работа эта не остается достояніемъ отдѣльной личной жизни: зародившаяся духовная теплота и общеніе человѣка со Христомъ быстро притягиваетъ къ себѣ сердца другихъ людей, даже безъ нарочитаго къ тому напряженія. Религіозный герой вліяетъ и даже созидаетъ ту силу общественной жизни, которой не доискался нашъ Толстой въ желаніи найти устои общественнаго совершенствованія, чуждые насилія. Сила эта не есть общественное *мнѣніе*, а *бытъ*, нѣкая коллективная воля и идея, но чуждая насилія, а привлекающая къ себѣ людей своею внутреннею правдой; озаряющая всѣхъ покаяніемъ во дни поста и радостью любви въ свѣтлый день Воскресенія. Эта сила не есть сила современной минуты, какъ опоры Толстовской морали: она несокрушимо владычествуетъ въ христіанскомъ народѣ и получаетъ значеніе всеохватывающаго пламени и свѣта вокругъ тѣхъ людей, которые отдаютъ себя Христу всецѣло. Она не знаетъ розни народовъ и дружески подчиняетъ себѣ и Христу инославныхъ, если только въ православныхъ отражается неискаженно. Эта сила Стефана Пермскаго, Тихона Задонскаго, отца Амвросія. Эту силу христіанскаго быта, христіанскаго характера, вмѣсто вымышленныхъ правилъ непротивленія, должны усвоивать всѣ, желающіе неложно повторять слова апостола: *станемъ любить не словомъ или языкомъ, но дѣломъ и истиною* (1 Іоан. III, 18).

Возможна ли нравственная жизнь безъ христіанской религіи?

(По поводу «Критики догматическаго богословія» Л. Н. Толстого) [1]).

I.

Интересъ вопроса, которымъ озаглавлена наша лекція, обусловливается не только тѣмъ обстоятельствомъ, что нашъ знаменитый писатель такъ смѣло и настойчиво старается разорвать всякую связь между добродѣтелью и истинами христіанской вѣры, но и еще болѣе вниманіе наше приковывается къ такой темѣ наблюденіемъ надъ характеромъ передовыхъ теченій литературы русской и европейской. Нравственность и нравственный міропорядокъ становятся все болѣе и болѣе предметомъ общаго интереса читающей публики, и вотъ поэты, философы и соціологи соревнуютъ въ доставленіи ей чтенія, удовлетворяющаго подобному спросу, который, повидимому, готовъ занять господственное положеніе въ общественномъ сознаніи, такъ долго расходовавшемся на запросы политическіе и эмпирико-научные.

Радоваться такому явленію, конечно, слѣдуетъ, но не слишкомъ, потому что, увы, немногіе изъ нашихъ моралистовъ

---

[1]) Публичная лекція, читанная въ пользу Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Духовной Академіи. Въ первый разъ была напечатана въ журналѣ «Правосл. Собесѣдникъ» 1897 г., Апрѣль

желаютъ вести своего читателя къ Богу и ко Христу, а большинство ихъ, оставаясь въ области однѣхъ отвлеченныхъ идей и скучныхъ силлогизмовъ, и вообще-то не приводятъ своихъ послѣдователей ни къ какому дѣйствительному нравственному подъему. Такое безсиліе обнаруживаютъ особенно моралисты ученые, именно, такъ называемые „лучшіе умы“ Европы, не смотря на то, что едва-ли не всѣ, претендующіе на такой эпитетъ мыслители, взялись за разрѣшеніе нравственныхъ проблеммъ. Таковы въ Англіи Спенсеръ, Милль, Бэнъ, во Франціи Литтре, Контъ, Тэнъ, Фулье, въ Германіи Вундтъ, Ланге, Шопенгауэръ, Гартманъ, Циглеръ; въ Россіи, помимо переводовъ изъ философской этики въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ, за рѣшеніе нравственныхъ вопросовъ взялись нѣкоторые вовсе не философы, въ родѣ Кавелина, Карѣева, Чичерина, Токарскаго, или философы, начавшіе было съ чисто діалектическаго разсудочнаго авторства, въ родѣ Дебольскаго, А. Введенскаго и Вл. Соловьева.

О бездѣйственности секуляризованной морали говорятъ моралисты-художники—представители изящнаго творчества, герои которыхъ постоянно цитуютъ помянутыхъ философовъ и тѣмъ не менѣе, или даже тѣмъ болѣе, обнаруживаютъ полное нравственное безсиліе, нравственное вырожденіе, требующее цѣлителя не въ видѣ скучныхъ софизмовъ, но *„въ явленіи духа и силы“* (1 Кор. 2, 4), въ видѣ живой религіозной идеи.

Казалось бы, здѣсь, въ правдивомъ описаніи дѣйствительности, и ожидать возвращенія умовъ къ живому христіанству, но и въ художественномъ творчествѣ такое ожиданіе оправдывается далеко не всегда. Виновникомъ разочарованія является здѣсь именно нашъ Л. Толстой, которому, можно сказать, единодушно подражаютъ романисты Россіи, Франціи и даже Германіи и другихъ странъ. Подъ вліяніемъ „Крейцеровой Сонаты“ женихи и невѣсты совершенно исчезли со страницъ русскихъ и французскихъ повѣстей и уступили свое мѣсто супругамъ, другъ другу измѣняющимъ и разводящимся. „Плоды Просвѣщенія“ и мысль о развращеніи народа людьми обра-

зованными и „Власть тьмы“, описывающая постепенное развитіе страсти, тоже нашли себѣ усердныхъ подражателей въ Россіи и заграницей. Мудрено-ли, что авторы, стремящіеся къ сближенію съ ярымъ хулителемъ христіанскихъ вѣрованій, остерегаются предлагать читателю картины спасительнаго вліянія этихъ истинъ на нравы? Мудрено-ли, что являются даже такія повѣсти, какъ напр., „Отверженный“ Мережковскаго, или „Разсказы изъ Пролога“ Лѣскова, гдѣ въ самую основу ихъ содержанія положены отрицательные взгляды Толстого на исторію христіанской Церкви?

Итакъ, хотя моралисты-фолософы и моралисты-поэты не часто дружатъ между собою, хотя послѣдніе бываютъ весьма не прочь объявлять себя культурными декадентами, но и тѣ и другіе по большей части сходятся въ стремленіи обосновать нравственное ученіе и нравственную жизнь внѣ всякаго отношенія съ жизнью христіанскихъ обществъ. Нашъ отечественный мыслитель соединяетъ званіе философа и поэта и, имѣя вліяніе не только на читателей, но и на самихъ писателей, является не просто проповѣдникомъ секуляризованной морали, но и упорно старается доказать, что христіанскіе догматы прямо разрушаютъ всякую нравственность. Понятно, что такая мысль заслуживаетъ общаго вниманія.

Да не подумаетъ читатель, что нашъ разборъ Толстовскаго ученія о догматахъ явился плодомъ предубѣжденія противъ его „Критики“, усвоеннаго нами раньше ея изученія. Какъ это ни удивительнымъ покажется, но мы должны чистосердечно признаться, что впервые мы открывали рукопись этой „Критики“ съ довольно благопріятнымъ для задачи автора настроеніемъ. Конечно, причиной тому было вовсе не сомнѣніе въ истинности церковныхъ догматовъ, но нѣкоторое недовольство самою ихъ систематизаціей въ нашемъ школьномъ богословіи, на которомъ *въ этомъ отношеніи* гораздо сильнѣе отпечатлѣвается вліяніе католической схоластики, чѣмъ письменности святоотеческой. Въ то, уже сравнительно давнее время, когда мы взялись за Критику догматовъ Толстого, мы

какъ разъ останавливали свою мысль на разности современныхъ системъ догматики съ Богословіемъ преп. Іоанна Дамаскина и жалѣли, почему послѣднее съ XVIII вѣка стало уступать свое мѣсто въ церковной школѣ кіевскимъ книгамъ, далеко не свободнымъ отъ вліянія инославной схоластики. Нашему снисходительному отношенію къ заглавію вышедшей тогда въ свѣтъ рукописи Толстого содѣйствовало еще одно убѣжденіе,—увы, отчасти обманувшее насъ,—убѣжденіе, что Толстой бранилъ раньше православную вѣру потому, что не зналъ ея, и что, слѣдовательно, его теперешнее обращеніе къ богословской наукѣ есть во всякомъ случаѣ радостное явленіе. Кромѣ того насъ обнадеживало и то обстоятельство, что время отъ времени въ наши руки попадали распространявшіеся списки частныхъ писемъ нашего писателя, въ которыхъ нѣтъ-нѣтъ, да и промелькнетъ упоминаніе о молитвѣ, или даже допущеніи личнаго безсмертія. Значитъ, человѣкъ еще не установился; перемелется—мука будетъ.

Начавъ читать Критику, мы увидѣли, что авторъ нападаетъ не на систему только догматовъ, но и на самое ихъ содержаніе,—но всетаки, въ силу только что высказанныхъ соображеній, мы и къ этому отнеслись терпимо, и сначала въ насъ преобладало чувство удовольствія по поводу того, что Толстой въ своей Критикѣ требуетъ отъ Православнаго Богословія обоснованія имъ принциповъ христіанскаго понятія о *жизни*; требуетъ того, чтобы каждая догматическая истина представляла собою почву для опредѣленной христіанской добродѣтели и при томъ не въ смыслѣ тѣхъ отдаленныхъ *„нравственныхъ приложеній догмата“*; которыя приводятся въ нашихъ курсахъ, а въ томъ смыслѣ, чтобы связь догматовъ съ нравоученіемъ была бы нерасторжимая, такъ чтобы изъятіе любой догматической истины являлось бы разрушеніемъ извѣстной нравственной идеи.

Обладая еще и въ тѣ, можно сказать, юношескіе годы своей жизни непоколебимымъ убѣжденіемъ, что каждый догматъ нашей Церкви дѣйствительно содержитъ въ себѣ высо-

кую нравственную идею, мы тогда же указывали Толстому, какъ эти догматическія истины въ ихъ церковномъ, святоотеческомъ изложеніи идутъ навстрѣчу нашимъ нравственнымъ запросамъ, но скоро должны мы были оставить свои увѣщанія и съ грустью убѣдиться, что нашъ писатель желаетъ не столько изслѣдовать, сколько завинить во что бы то ни стало наши догматы, нашу Церковь, ибо прошло еще нѣсколько лѣтъ съ тѣхъ поръ и вотъ въ 1891 году появляется въ печати это самая Критика, съ тѣми же страстными нападками, неразборчивыми придирками, которыя мы тогда такъ наивно старались извинять ему горячностью, торопливостью, не давшей писателю разобраться въ мысляхъ.

Авторъ не поцеремонился съ нашимъ богословіемъ даже настолько, чтобы придать своей критикѣ хотя бы литературную цѣльность: у него въ рукописи была критика лишь первой части богословія Такъ онъ и напечаталъ свой набросокъ чрезъ нѣсколько лѣтъ по его написаніи. Пріемъ его изложенія очень простой. Онъ излагаетъ кратко курсъ Догматическаго Богословія преосв. Макарія, параграфъ за параграфомъ, и пересыпаетъ ихъ восклицаніемъ о томъ, что догматы эти глупы, грубы, кощунственны, богохульны, что они составлены нарочно для того, чтобы отвлечь христіанъ отъ добродѣтельной жизни, сосредоточить ихъ вниманіе на нелѣпыхъ обрядахъ и таинствахъ и т. д., Критика не представляетъ собой какой-либо цѣльной, постепенно раскрываемой мысли, а является переложеніемъ различныхъ пунктовъ догматики съ краткими опроверженіями. Авторъ старается ловить составителя курса въ противорѣчіяхъ, но здѣсь его пріемы выходятъ за предѣлы всякаго благоразумія. Нашъ критикъ подъ противорѣчіемъ чаще всего разумѣетъ не противорѣчіе логикѣ, или исторіи, или нравственному чувству, а гораздо проще—противорѣчіе его собственному толстовскому понятію о Богѣ, или объ историческихъ повѣствованіяхъ Библіи. Казалось бы, „Критика“ нашего богословія должна бы предложить только въ качествѣ вывода мысль о превосходствѣ того или иного положенія тол-

стовскаго богословія надъ православнымъ, но оказывается иное. Разногласіе перваго съ послѣднимъ въ какомъ-либо пунктѣ уже тѣмъ самымъ представляется, какъ опроверженіе православныхъ понятій, какъ обвиненіе ихъ въ кощунственности, въ нелѣпости, въ намѣренной подтасовкѣ и т. п..

Единственнымъ подкрѣпленіемъ своей логики, или, точнѣе, своей психопатологіи, нашъ авторъ вводитъ въ такихъ случаяхъ слова: „для всѣхъ вѣрующихъ". Для всѣхъ вѣрующихъ Богъ означаетъ то-то и то-то: для всѣхъ вѣрующихъ Христосъ есть то-то и то-то, и вотъ, вѣрующій читатель присужденъ или къ тому, чтобы попасть въ число невѣрующихъ, или къ тому, чтобы расписаться подъ совершенно новыми для него, по большей части даже малопонятными пантеистическими опредѣленіями религіозныхъ истинъ, почерпнутыхъ изъ германской философіи новокантіанцевъ-агностиковъ или же необуддистовъ. Авторъ знаетъ, что нѣтъ ничего легче, какъ запугать русскаго человѣка, застращать его ругательнымъ заявленіемъ, что въ случаѣ непослушанія читатель несовремененъ, глупъ— и увы, авторъ не часто обманывается въ своемъ разсчетѣ.

Да, авторъ не стѣсняется предъ читателями: онъ не только приказываетъ имъ расписываться въ общечеловѣческомъ значеніи всякаго толстовскаго понятія, но и хватаетъ себѣ то одно, то другое, противорѣчащее первому понятіе, и все-таки велитъ считать ихъ не только истинными, но и общепринятыми у всѣхъ вѣрующихъ, коимъ противно только „кощунственное ученіе Церкви". Вотъ вамъ примѣръ: „Богъ для меня и для всякаго вѣрующаго, говоритъ Толстой: есть прежде всего—начало всѣхъ началъ, причина всѣхъ причинъ, есть существо [1]) внѣ времени и пространства, есть крайній предѣлъ разума. Какъ я ни выражу это понятіе, оно не то, что *одно*, и къ понятію этому я не могу приложить понятія числа, вытекающаго изъ времени и пространства, и потому также

---

[1]) Оказывается, что авторъ называетъ Бога существомъ, за что жестоко осуждаетъ богослововъ, какъ увидимъ на слѣдующей страницѣ.

мало могу сказать, что боговъ 17, какъ и то, что Богъ одинъ. Богъ—начало всего, Богъ—Богъ. Вотъ какъ я (и я знаю, что не я одинъ) прежде понималъ Бога. Теперь же мнѣ доказывается, что Богъ именно—одинъ" („Критика догматическаго богословія" стр. 28).

Читатель не понимаетъ, почему авторъ такъ сердится на ученіе о единствѣ Божіемъ. А дѣло самое простое. Ученіе это не сходится съ пантеизмомъ, по которому, хотя и не много боговъ, но онъ не одинъ, ибо онъ дремлетъ во всякомъ камнѣ, а приходитъ къ сознанію во всякомъ животномъ и особенно въ человѣкѣ. Итакъ, Богъ—это всякій человѣкъ; ну, понятно, что очень-то крѣпко за единство Божіе и неудобно держаться.

Такое же пантеистическое представленіе вооружаетъ автора противъ слова: „Существо Божіе". „И этимъ кончается то, пишетъ Толстой по изложеніи этого богословскаго тезиса,—что мы знаемъ о существѣ Бога, именно то, что Онъ—духъ. Какой же выводъ изъ всего этого? То, что Богъ не существо, а духъ, это все вытекаетъ изъ понятія Бога, и всѣ вѣрующіе не могутъ думать иначе. И это отчасти подтверждается этимъ параграфомъ, но кромѣ этого утверждается и то, что духъ этотъ есть что-то особенное, отдѣльное, отчасти непостижимое" („Крит. догм. богословія" стр. 50). Читатель недоумѣваетъ, почему-же духъ не есть существо, существо отдѣльное, какъ напр. мой духъ отдѣльное существо отъ духа моего сосѣда. Но авторъ наваливается на него угрожающими, но, конечно, необоснованными ссылками на единомысліе съ нимъ „всѣхъ народовъ" и даже на слова Евангелія — въ надеждѣ, что покорный читатель не сообразитъ, что здѣсь говорится о духѣ, въ смыслѣ *вѣтра*, или, по духовному толкованію, о духѣ—въ смыслѣ благодатной силы. „Изъ словъ „чистѣйшій духъ", читаемъ мы у Толстого, не соединенный ни съ какимъ „тѣломъ", тотчасъ видно, что слово „духъ" не понимается уже такъ, какъ оно понимается во всѣхъ языкахъ, какъ оно понимается въ евангельской бесѣдѣ съ Никодимомъ: „*духъ*

дышетъ гдѣ хочетъ“, т. е. какъ полное противоположеніе всему вещественному и потому не постижимое, но какъ что-то такое, которое можетъ быть опредѣлено, различено отъ другого“ („Крит. догм. богословія“ стр. 46).

Почему такъ сердится авторъ? да потому, что ему хочется сохранить понятіе о Богѣ, какъ такомъ бытіи, которое вездѣ и нигдѣ, живетъ во всѣхъ, а само въ себѣ жизни не имѣетъ, т. е. то пантеистическое положеніе, по которому Бога и нѣтъ и всетаки Онъ есть, понятіе дѣйствительно безсмысленное, межеумочное, присущее невѣрующимъ, которые боятся себя признать таковыми.

Чѣмъ дальше богословіе раскрываетъ ученіе о Существѣ Божіемъ, какъ живомъ и личномъ, тѣмъ болѣе гнѣвается нашъ авторъ. Вотъ какъ его бѣситъ слѣдующая выписка изъ богословскаго курса, повидимому самая невинная. „Примѣнительно къ этому, существенныя свойства Божіи можно раздѣлить на три класса: 1) на свойства существа Божія вообще, т. е. такія, которыя принадлежатъ равно и самой природѣ (субстанціи) Божіей—духовной и обѣимъ силамъ ея: уму и волѣ, и отличаютъ Бога, какъ духа вообще, отъ всѣхъ прочихъ существъ; 2) на свойства ума Божія, т. е. такія, которыя принадлежатъ только одному уму Божію; и наконецъ, 3) на свойства воли Божіей, т. е. принадлежащія только одной Божьей волѣ“. Не бросить ли! Вѣдь это бредъ сумасшедшаго. Но нѣтъ, я сказалъ себѣ, что прослѣжу строго, точно все изложеніе богословія“ („Крит. догм. богословія“ стр. 53).

Но когда богословіе раскрываетъ мысль объ опредѣленной внутренней, сознательной жизни Божества, отдѣльной отъ космическаго процесса, то авторъ прямо ругается. Существо, природа, естество Божіе указываются намъ, говоритъ Толстой, указываются и свойства, которыми отличается Богъ отъ прочихъ существъ. Да о чемъ мы говоримъ? О какомъ-нибудь ограниченномъ существѣ или о Богѣ? Какъ Богъ можетъ отличаться отъ другихъ? Какъ мы можемъ различать

въ немъ естество, природу и свойства? Да вѣдь онъ непостижимъ, вѣдь онъ выше, совершеннѣе всего. Все меньше и меньше я понимаю мысль того, что хотятъ мнѣ сказать, и все яснѣе и яснѣе мнѣ становится, что для чего-то нужно неизбѣжно, пренебрегая здравымъ смысломъ, законами логики, рѣчи, совѣсти, нужно для какихъ-то потаенныхъ цѣлей сдѣлать то, что дѣлалось до сихъ поръ: низвести мое и всякаго вѣрующаго представленіе о Богѣ на какое-то низменное, полуязыческое представленіе. („Крит. догм. бог.“ стр. 43; ср. стр 54, 57, 76).

Авторъ не болѣе стѣсняется и въ выраженіи своихъ понятій о *библейскихъ повѣствованіяхъ*. Политеизмъ Ветхаго Завѣта онъ считаетъ аксіомой и пугаетъ сомнѣвающагося читателя тѣмъ, что въ этомъ согласны всѣ ученые за послѣдніе 300 лѣтъ (тамъ же. стр. 33). Между тѣмъ кому не извѣстно, что, такъ называемое, ортодоксальное направленіе библейской науки и посейчасъ въ числѣ своихъ представителей имѣетъ лучшихъ ученыхъ оріенталистовъ Германіи и Англіи, какъ напр., Бунзена, Кейля и др..

Исторію паденія Адама авторъ желаетъ понимать уже не такъ, какъ нѣмецкіе псевдораціоналисты, но совершенно по своему. Онъ пишетъ: „Одинъ связный смыслъ всей этой исторіи по книгѣ Бытія, прямо противоположный церковному разсказу, будетъ такой: Богъ сдѣлалъ человѣка, но хотѣлъ его оставить такимъ же, какъ животныя, не знающимъ отличія добраго отъ злого, и потому запретилъ ему ѣсть плоды древа познанія добра и зла. При этомъ, чтобы напугать человѣка, Богъ обманулъ его, сказавъ, что онъ умретъ, какъ скоро съѣстъ. Но человѣкъ съ помощью мудрости (змія) обличилъ обманъ Бога, позналъ добро и зло и не умеръ. Но Богъ испугался этого и загородилъ отъ него доступъ къ дереву жизни, къ которому,—по этому самому страху Бога, чтобы человѣкъ не вкусилъ этого плода,—можно и должно предполагать, по смыслу исторіи, что человѣкъ найдетъ доступъ, какъ онъ нашелъ къ познанію добра и зла. Хороша-ли, дурна-ли

эта исторія, но такъ она написана въ Библіи. Богъ, по отношенію къ человѣку въ этой исторіи, есть тотъ же Богъ, какъ и Зевесъ по отношенію къ Прометею. Прометей похищаетъ огонь, Адамъ познаніе добра и зла" („Крит. догм. богословія" стр. 132). Въ головѣ читателя промелькнула мысль о кощунствѣ самого автора, но онъ съ ужасомъ за себя, за свое невѣжество отогналъ ее. Если, впрочемъ, читателю напомнить, что злое божество не стало бы заботиться о проклятомъ человѣкѣ, снабдѣвать его кожаными одеждами, требовать добродѣтельной жизни, предостерегать Каина отъ грѣха, и затѣмъ наказывать его, то, надѣемся, даже искренній почитатель Толстого согласится, что его истолкованіе паденія больше говоритъ о его смѣлости и торопливости, чѣмъ о глубокомысліи.

О томъ же говорятъ его нападки на ученіе нашего богословія о непостижимости Божества.

Въ богословіи нашемъ есть отдѣлы, не вполнѣ удовлетворительно излагающіе свои предметы: это именно тѣ отдѣлы, въ которыхъ наиболѣе ясно сказалась зависимость отъ западной схоластики, а не отъ ученія святоотеческаго. Но разсужденіе о непостижимости вовсе не принадлежитъ къ такого рода отдѣламъ. Совершенно ясно говорится объ этомъ предметѣ, что Богъ непостижимъ по существу, т. е. мы не можемъ исчерпать своимъ разумомъ всю внутреннюю жизнь Божества,—но Онъ постижимъ по своимъ свойствамъ, постижимъ въ тѣхъ проявленіяхъ Своихъ, которыя даютъ намъ возможность со всею увѣренностью утверждать въ Богѣ присутствіе тѣхъ началъ и свойствъ, въ силу которыхъ мы можемъ считать Его нашимъ Отцомъ и Судіей. Правда, богословіе наше не рѣшается утверждать, что свойства эти, какъ напр., благость, праведность, неизмѣняемость, мудрость, съ такою же точностью опредѣляютъ жизнь Божества, съ какою они мыслятся нами въ ихъ отношеніи къ жизни того или иного человѣка. Ученіе наше совершенно справедливо говоритъ, что жизнь Божія чужда той дробности и разнокачественности, которая

характеризуетъ нашу жизнь, но оно не возбраняетъ намъ говорить объ этихъ разнообразныхъ свойствахъ Божіихъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ мы признаемъ присутствіе всѣхъ семи разнообразныхъ цвѣтовъ радуги въ бѣломъ лучѣ чистаго свѣта. Если лучъ этотъ воспринимается нашимъ взоромъ чрезъ кривое призматическое стекло, то мы находимъ въ немъ семь разнообразныхъ цвѣтовъ. Мы знаемъ, что не будь этого стекла, то мы увидали бы одинъ бѣлый лучъ, но знаемъ и то, что семь цвѣтовъ не чужды ему, а въ немъ имѣются. То же и о свойствахъ Божіихъ. Будь мы свободны отъ ограничительныхъ антропоморфическихъ формъ познанія, научись мы взирать на Бога не зерцаломъ и въ гаданіи, а лицемъ къ лицу, мы бы воспринимали всѣ эти разнообразныя качества Его жизни въ одномъ общемъ понятіи совершенства; но мы знаемъ, что этому понятію не чужда была-бы мудрость, благость, праведность, любовь, неизмѣняемость: онѣ содержались бы въ немъ въ одномъ неразрывномъ единствѣ, въ чистой гармоніи.

Такъ учатъ отцы Церкви и современное богословіе о познаваемости и о непостижимости Божіей; кажется,—очень просто и опредѣленно. Современный, чисто раціоналистическій спиритуализмъ вовсе независимо отъ всякаго преданія разсуждаетъ объ этихъ предметахъ совершенно такъ же. Л. Н. Толстому претитъ спиритуализмъ; ему надобно пантеистическое опредѣленіе Божества. Но такое опредѣленіе содержитъ въ себѣ неразрѣшимое противорѣчіе, что признано всей наукой, и потому поневолѣ пантеистамъ приходится закрикивать всѣ наши недоумѣнія словами: ignoramus et ignorabimus, т. е. ученіемъ о совершенной непознаваемости Божества. Конечно, мудрено бы и говорить о познаніи ихъ Божества или Абсолютнаго бытія, которое и неизмѣняемо и развивается вмѣстѣ съ жизнью космоса, и безлично, безсознательно, и въ то-же время представляетъ собою само сознаніе космоса,—которое не существуетъ внѣ міра, внѣ міровой жизни, но въ

то же время не есть этотъ самый міръ, и прочіе безумные глаголы. За то, если назвать Божество совершенно непознаваемымъ, то, конечно, о немъ можно говорить всякую чушь: поэтому то и нужно пантеистамъ, говорящимъ о Богѣ разныя несообразности, сохранить мысль о Его безусловной непознаваемости. Какъ же сохраняетъ эту мысль нашъ критикъ Догматическаго Богословія? Очень просто: онъ приводитъ выдержки изъ послѣдняго, пропуская связывающія поясненія, и кричитъ: видите, какія противорѣчія? какія кощунства! какая безсмылица! А мы увидимъ вовсе не то, увидимъ совершенно опредѣленное изложеніе только что приведеннаго ученія о Богѣ познаваемомъ, но не вполнѣ постижимомъ даже при помощи тѣхъ откровеній, которыя Онъ самъ сообщилъ намъ, и еще менѣе познаваемомъ при помощи одного только естественнаго разума. Вотъ выписка изъ нашей догматики у Толстого: „Божество неизреченно и непостижимо. Ибо никто же знаетъ Отца, токмо Сынъ, ни Сына, токмо Отецъ (Мѳ. 11, 27). Такъ же и Духъ Святый вѣдаетъ Божіе, подобно какъ духъ человѣческій знаетъ то, что въ человѣкѣ (1 Кор. 2, 11). Кромѣ же перваго и блаженнаго существа никто никогда не позналъ Бога, развѣ кому открылъ самъ Богъ,—никто, не только изъ человѣковъ, но даже изъ премірныхъ силъ, изъ Херувимовъ и Серафимовъ. Впрочемъ, Богъ не оставилъ насъ въ совершенномъ о Немъ невѣдѣніи. Ибо вѣдѣніе о бытіи Божіемъ самъ Богъ насадилъ въ природѣ каждаго. И сама тварь, ея храненіе и управленіе возвѣщаютъ о величіи Божества (Прем. 13, 5). Сверхъ того, сначала чрезъ законъ и пророковъ, потомъ чрезъ единороднаго Сына Своего Господа и Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, Богъ сообщилъ намъ познаніе о Себѣ, поколику вмѣстить можемъ“ (стр. 73). Въ этомъ заключеніи, выражающемъ мысль всего, рѣзко бросается въ глаза внутреннее противорѣчіе. Въ 1-й части сказано, что Бога никто не можетъ постигать, никто не зналъ путей его, цѣлей его, и тутъ же во 2-й части сказано: впрочемъ Богъ не оставилъ насъ въ невѣдѣніи, а чрезъ пророковъ, Сына,

апостоловъ далъ намъ знать о себѣ, поколику вмѣстить можемъ. Да вѣдь мы сказали, что не постигаемъ Бога, а тутъ вдругъ утверждается, что мы знаемъ, что онъ не хотѣлъ оставить насъ въ невѣдѣніи, знаемъ средства, которыя онъ употребилъ для достиженія своей цѣли, знаемъ именно тѣхъ настоящихъ пророковъ, и настоящаго Сына, и настоящихъ апостоловъ, которыхъ онъ послалъ научить насъ". („Крит. догм. богословія" стр. 22).

Для чего авторъ настаиваетъ на несуществующемъ въ богословіи противорѣчіи? Для того, чтобы отстоять свое, весьма сомнительное, представленіе о Богѣ въ качествѣ аксіоматическаго. „Когда мнѣ говорятъ про Бога, пишетъ Толстой, его существо, свойства, лица; я уже не понимаю Бога, не вѣрю въ Бога.—То-же самое, когда мнѣ говорятъ про мою душу, ея свойства: я уже ничего не понимаю и не вѣрю въ эту душу. И съ какой бы стороны я ни пришелъ къ Богу, будетъ то же самое: начало моей мысли, моего разума—Богъ; начало моей любви—Онъ же; начало вещественности—Онъ же.—Но когда мнѣ скажутъ: Богъ имѣетъ 14 свойствъ, умъ и волю, лица, или Богъ добръ и справедливъ, или Богъ сотворилъ міръ въ 6 дней, я уже не вѣрю въ Бога" („Критика догм. богословія" стр. 122).

Отстаивая полную непостижимость Божества, критикъ нашъ отнюдь не позволяетъ говорить о непостижимости церковныхъ догматовъ: что вполнѣ непостижимо, того и нѣтъ, говоритъ онъ въ надеждѣ на то, что читатель успѣлъ забыть его разсужденія о непостижимости Божіей. „Отъ этого-то я и жажду, читаемъ мы у Толстого, относительно догмата Пресв. Троицы: хоть не разъясненія, а такого выраженія, которое было-бы постижимо. Если онъ вполнѣ непостижимъ, то его нѣтъ" („Критика догм. богословія" стр. 77). Впрочемъ, это противорѣчіе не единственное. Злой случай выдалъ его (автора) еще въ одномъ его философскомъ тезисѣ. Какъ на грѣхъ, въ нашей академической библіотекѣ брошюрка его „Критики" переплетена въ одну книжку вмѣстѣ съ его трактатомъ:

„Понятіе о Богѣ нѣсколькихъ лицъ, одинаково понимающихъ ученіе Христа“, изданномъ за два года до его „Критики“. Въ этомъ небольшомъ трактатѣ, хотя и выдерживается чисто пантеистическое понятіе о Богѣ, но познаніе Его вовсе не ограничивается идеею причинности, какъ въ „Критикѣ“. Здѣсь Богъ познается, какъ цѣль нравственной дѣятельности человѣка, какъ условіе возникновенія въ немъ святыхъ чувствъ, какъ условіе сознательной жизни. „Богъ, читаемъ мы въ помянутомъ трактатѣ, для меня это то, къ чему я стремлюсь, то, въ стремленіи къ чему и состоитъ моя жизнь, и Который поэтому то и *есть* для меня; но есть непремѣнно такой, что я Его понять и назвать не могу. Если бы я Его понялъ, то я дошелъ бы до Него, и стремиться бы некуда было, и жизни бы не было“ (стр. 1). „Исполняя волю Высшаго, я осуществляю въ себѣ Бога, то, что Онъ есть. Видѣть же Его, т. е. опредѣлить вполнѣ и ясно постичь, я не могу. Онъ для меня Отецъ того, что я въ себѣ называю высшимъ. Значитъ Ему нужно, чтобы жизнь моя была осуществленіемъ высшаго во плоти, того, что Онъ рождаетъ во мнѣ“ (стр. 5).—„Точнаго опредѣленія слова *Богъ*, вообще говоря, нельзя дать, а еще труднѣе передать. Самое вѣрное будетъ: *Богъ* есть *Богъ*, такъ какъ оно есть самоопредѣляющее. Приближенныя же понятія зависятъ отъ того, съ какой стороны приближаться къ Нему; ихъ безчисленное количество, подобно тому, какъ безчисленное количество радіусовъ отъ одного и того же центра, или количество путей къ одной и той же вершинѣ горы. И всѣ эти радіусы или пути субъективны“ (стр. 6).—„Это что-то живое, которое человѣкъ ощущаетъ въ себѣ, это живое даетъ ему жизнь, а радость жизни и есть „Сынъ Божій“ въ человѣкѣ. И работа человѣка—возвышать этого Сына Божія, жить Имъ, съ Нимъ соединяться. Матеріалъ для этой работы—это та самая родная среда, въ которой человѣкъ живетъ, включая и его собственное тѣло“ (стр. 7). Наконецъ, авторъ, такъ фанатически отрицавшій всякую опредѣляемость Божества въ своей „Критикѣ“, теперь вполнѣ допускаетъ ее, только признавая

ее, *какъ и наши догматисты*, не вполнѣ точной. За что же онъ бранитъ богослововъ, если онъ дѣлаетъ то же, что и они? Или: quod licet Jovi, non licet bovi?

И вотъ такими-то грубыми кадетскими придирками наполнена вся книжка его „Критики". Авторъ, напр., сердится, зачѣмъ богословіе приводитъ различныя лжеученія при изложеніи каждаго догмата: но вѣдь оно имѣетъ цѣлью показать, что слова Писанія, на которыя оно опирается, должно толковать именно въ православномъ, а не въ аріанскомъ, не въ монофизитскомъ смыслѣ, который тоже выдаетъ себя за библейскій: богословіе не есть система религіозной философіи, а прежде всего истолкованіе Библіи.

Авторъ при изложеніи догмата о Пресвятой Троицѣ кричитъ, что это безсмысленно утверждать, будто три равняется единицѣ, а затѣмъ выписалъ слова богословскаго курса, показывающія, что такого равенства вовсе не утверждается. „Если бы христіанство учило, выписываетъ нашъ критикъ изъ богословскаго курса: что Богъ и единъ по существу и троиченъ по существу, или—что въ немъ и три лица и одно лице, или еще—что лице и существо въ Богѣ тождественны: тогда точно было бы противорѣчіе. Но, повторяемъ, христіанство учитъ не такъ, и тотъ, кто не смѣшиваетъ намѣренно христіанскихъ понятій о существѣ и лицахъ въ Богѣ, тотъ никогда не вздумаетъ искать внутренняго противорѣчія въ ученіи о Пресв. Троицѣ.—Не смѣшиваетъ намѣренно. Да я всѣ силы ума напрягалъ, чтобы найти въ ученіи какое-либо различіе этихъ понятій о существѣ и лицахъ и не нашелъ. И писатель знаетъ, что его нѣтъ. Чтобы назвать какую-либо мысль противорѣчащею здравому разуму и самой себѣ, надобно предварительно совершенно уразумѣть эту мысль, постигнуть значеніе ея подлежащаго и сказуемаго и видѣть ихъ несовмѣстимость. Но по отношенію къ таинству Пресв. Троицы этимъ никто похвалиться не можетъ; мы знаемъ только, что такое природа или существо и что такое лицо между тварями; но не постигаемъ впол-

нѣ ни существа, ни лицъ въ Богѣ, Который безконечно превосходитъ всѣ свои созданія. Слѣдовательно, мы не въ состояніи судить: совмѣстимы или несовмѣстимы понятія о Богѣ, единомъ по существу, и о Богѣ, троичномъ въ лицахъ; не въ правѣ утверждать, будто мысль, что Богъ, единый по существу, троиченъ въ лицахъ, заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Разумно ли судить о томъ, чего не постигаемъ?—Въ одномъ отдѣлѣ говорилось, что иное понятіе о существѣ, иное о лицахъ, что этому христіанство учитъ, но ученія этого нигдѣ нѣтъ; но положимъ, мы, не читая предшествовавшаго, не изучивъ всей книги, не убѣдившись, что такого различія нѣтъ, мы повѣримъ этому. Что же, въ настоящемъ отдѣлѣ говорится, что мы не можемъ, не имѣемъ права назвать мысль „противорѣчащею здравому смыслу, не постигнувъ значенія ея подлежащаго и сказуемаго".—Подлежаще—1, сказуемое—3—это можно постигнуть. Если же подлежаще 1 Богъ, а сказуемое 3 Бога, то по законамъ разума противорѣчіе то же самое. Если же по введеніи понятія Бога, единица можетъ сдѣлаться равна тремъ, то прежде чѣмъ будемъ неразумно судить о томъ, чего не постигаемъ, мы будемъ неразумно говорить то, чего не постигаемъ. А съ этого-то и начинается. И эти, по признанію богословія, неразумныя слова говоритъ высшій разумъ и великая благость въ отвѣтъ на мольбы своихъ дѣтей, ищущихъ истины" („Критика догматическаго богословія", стр. 99—100).

Авторъ не находитъ разъясненія разницы между понятіями лица и естества единственно потому, что въ пылу гнѣва забылъ о томъ, что 12-ю страницами раньше выписалъ изъ догматическаго курса. „Между тварями, скажемъ словами Іоанна Дамаскина, общая природа недѣлимыхъ усматривается только разумомъ, потому что недѣлимыя не существуютъ одно въ другомъ, но каждое особо и отдѣльно, т. е само по себѣ, и каждое имѣетъ много такого, чѣмъ отъ другого отличается. Они отдѣляются по мѣсту и времени, различны по расположеніямъ воли, по крѣпости, по внѣшнему виду или образу,

по навыкамъ, по темпераменту, по достоинству, по роду жизни и по прочимъ отличительнымъ свойствамъ, а болѣе всего потому, что существуютъ не одно въ другомъ, но отдѣльно. Посему-то говорится: два, три человѣка и многіе. Но въ святой, пресущественной, всепревосходящей, непостижимой Троицѣ видимъ иное. Здѣсь общность и единство усматриваются на самомъ дѣлѣ по совѣчности лицъ, по тождеству сущности, дѣйствованія и воли, по согласію опредѣленій, по тождеству,—не говорю по подобію,—но по тождеству власти, могущества и благости и по единому устремленію движенія.... Каждая изъ ѵпостасей имѣетъ единство съ другою не меньше, какъ и сама съ собою: т. е. Отецъ, Сынъ и Духъ Святой во всѣхъ отношеніяхъ, кромѣ нерожденности, рожденія и исхожденія, суть одно, раздѣляются только въ умопредставленіи (ἐπίνοια). Ибо единаго знаемъ Бога, а только въ свойствахъ отечества, сыновства и исхожденія представляемъ различіе.. Въ неограниченномъ божествѣ нельзя допустить, какъ въ насъ, ни мѣстнаго разстоянія, потому что ѵпостаси существуютъ одна въ другой, но такъ, что не слиты, а соединены, по слову Господа, „*Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ*“ (Іоан. 14, 11);—ни различія воли, опредѣленій, дѣйствованія, силы, или чего другого, что въ насъ производитъ дѣйствительное и совершенное раздѣленіе Посему Отца, Сына и Духа Св. признаемъ не тремя Богами, но единымъ Богомъ во Св. Троицѣ“. (Тамъ же, стр. 85—86).

Въ себѣ самихъ мы различаемъ свое „я“, свою личность, отъ свойствъ его природы, общихъ всѣмъ людямъ, или отъ естества. То же и въ Богѣ. Богъ единъ по существу, но троиченъ въ Лицахъ. Правительство едино по своей власти и законамъ, но множественно по своимъ представителямъ; семья едина по своей крѣпкой дружбѣ, но множественна въ своихъ членахъ; дерево одно въ своей растительной жизни, но разнообразно по своимъ листьямъ, вѣтьвямъ, плодамъ. Гдѣ же тутъ противорѣчіе, гдѣ дикость, богохульство, которое вездѣ вид-

нѣется нашему кртику, подобно тому, какъ кровь всегда чудится убійцѣ? Существъ, обществъ, предметовъ и явленій единичныхъ по одной сторонѣ ихъ бытія и множественныхъ по другой—очень много.

Таинство Троицы затрудняетъ нашу мысль, т. е. не мысль, а нашу представляющую способность, именно тѣмъ, что единство Существа Божія сохраняется при троичности не силъ Божіихъ, не дѣйствій, а именно Лицъ, Личностей. Между тѣмъ въ мірѣ существъ ограниченныхъ личность съ другою личностью соединиться въ одно существо такъ тѣсно, чтобы было именно одно существо а не два, не можетъ, по свидѣтельству нашего непосредственнаго самосознанія, для котораго „я“ и не „я“ представляютъ собою нѣчто радикально противоположное. Спрашивается, какъ не догадался нашъ придирчивый критикъ уцѣпиться за это затрудненіе? Увы, здѣсь не простота, а лисій хвостъ пантеизма. Вѣдь его то божество сохраняетъ, или, точнѣе, обязано, вопреки логикѣ, сохранять свое единство, не смотря на то, что въ немъ не три лица, а безчисленное множество ихъ, ибо и я, и самъ Л. Н., и мои читатели, всякій порознь и всѣ вмѣстѣ суть тотъ-же богъ, но всеже богъ этотъ одинъ, а не нѣсколько. Тутъ опять выходитъ: quod licet Jovi, non licet bovi: для Л. Н. Толстого дозволено говорить о многоличномъ, но единомъ Богѣ, а о православной Троицѣ не смѣй заикаться. Впрочемъ, здѣсь Юпитеръ нашъ вдвойнѣ не правъ: во первыхъ, потому, что онъ сердится, а во вторыхъ потому, что если многоличное, но безличное божество пантеистовъ остается безсмыслицей, то наше единое Божество, имѣющее три Лица, становится источникомъ всякаго разума для тѣхъ, которые вникнутъ въ это ученіе о Троицѣ.

Правда, личность и личность суть противоположности, которыя нельзя объединить въ одно существо, но это лишь до тѣхъ поръ, пока мы будемъ имѣть въ виду личности людей, личности, исполненныя себялюбія и борьбы, а личности Божескія суть святыя и единомысленныя. Спаситель насъ

удостовѣряетъ, что по мѣрѣ того, какъ Его послѣдователи будутъ освобождаться отъ естественнаго себялюбія, то и они будутъ сливаться въ одно существо, въ новаго Адама, по подобію Св. Троицы, по подобію единосущія Отца и Сына. „*Да будутъ вси едино: якоже Ты, Отче, во Мнѣ и Азъ въ Тебѣ, да и тіи въ Насъ едино будутъ*“. Учителю своему вторитъ апостолъ Павелъ, увѣряя насъ, (Ефес. 2, 15) что нѣкогда всѣ увѣровавшіе—іудеи и еллины составятъ одного новаго человѣка, не теряя свойствъ своихъ личностей.

Природа намъ показываетъ нѣсколько явленій единства жизни въ нѣсколькихъ лицахъ,—отчасти приближающаго насъ къ этимъ упованіямъ, въ матеряхъ, въ супружествахъ, въ нравственныхъ герояхъ. А нравственная наука убѣждаетъ насъ, что безъ такого конечнаго идеала, въ которомъ бы совмѣщалось единство жизни съ множествомъ свободныхъ личностей, мораль будетъ колебаться между бездушнымъ формальнымъ номизмомъ или пассивнымъ эвдемонистическимъ пантеизмомъ, какъ это мы показали въ другомъ сочиненіи [1]).

Увы, нашъ авторъ далекъ отъ признанія нравственнаго превосходства христіанскихъ идей надъ своими. Совсѣмъ напротивъ, онъ упорно старается вновь завинить Церковь въ томъ, что она и догматы то свои составила единственно для того, чтобы отвлечь людей отъ исполненія евангельскихъ заповѣдей и сосредоточить ихъ вниманіе на догматической мистикѣ и на культѣ. Въ частности, для этой будто бы цѣли придумано ученіе о паденіи перваго человѣка Онъ пишетъ: „Вопросы вѣры всегда были и будутъ о томъ, что такое моя жизнь съ тою вѣчною борьбою между зломъ и добромъ, которую испытываетъ каждый человѣкъ? Какъ мнѣ вести эту борьбу, какъ мнѣ жить?—Ученіе же Церкви на мѣсто этого вопроса, какъ мнѣ жить, подставляетъ вопросъ о томъ, отчего я дуренъ, и отвѣчаетъ на этотъ вопросъ тѣмъ, что ты дуренъ

---

[1]) См. «Нравственная идея догмата Пресв. Троицы». Богосл. Вѣст. 1892 г. ноябрь, также II-й т. наст изданія, стр 5—30

потому, что такимъ ты сталъ отъ грѣха Адама, что ты весь въ грѣхѣ, и родишься въ грѣхѣ, и всегда живешь въ грѣхѣ, и не можешь жить безъ грѣха“ („Критика догм. богословія“ стр. 141).

Намъ представляется, что именно это и служитъ началомъ отвѣта на поставленный авторомъ вопросъ, особенно если этотъ вопросъ распространить въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ является темой для „Анны Карениной“ и для „Власти тьмы“, въ томъ смыслѣ, въ какомъ прямо предлагаетъ его авторъ въ своемъ опубликованномъ письмѣ къ Энгельгардту: почему я остаюсь худымъ, хотя желаю быть хорошимъ? почему мнѣ суждены лишь порывы благіе, а совершить ничего не дано? долженъ ли я мириться съ порочными инстинктами своей природы, какъ тому меня учили эволюція и пантеизмъ. или бороться съ ними во что бы то ни стало, какъ съ заразой, отвнѣ ко мнѣ приставшей? Въ послѣднемъ смыслѣ отвѣтъ дается только ученіемъ о паденіи и первородномъ грѣхѣ, Этимъ ученіемъ Церковь удерживаетъ насъ отъ примиренія съ порокомъ вопреки свободному отношенію къ нему нецерковной европейской культуры, узаконившей развратъ, месть, самолюбіе, корысть, борьбу за существованіе. Ученіемъ о паденіи Церковь не ослабляетъ воли, но напротивъ удерживаетъ отъ отчаянія борцовъ противъ грѣха, прибавляя къ ихъ естественнымъ силамъ еще благодатныя силы вѣры.

Но не такой смыслъ хочетъ придать христіанской истинѣ Толстой. „Хорошо ли бы работники работали, если бы имъ было извѣстно, говоритъ Толстой, что они всѣ дурные работники, если бы имъ внушали, что они никакъ не могутъ сработать вполнѣ хорошо, что такова ихъ природа, и что для того, чтобы сдѣлать работу, есть другія средства, кромѣ ихъ труда. А это самое дѣлаетъ Церковь.—Вы всѣ исполнены грѣха, ваши стремленія ко злу не отъ вашей воли, а по наслѣдству. Спастись своими силами человѣкъ не можетъ. Есть одно средство: молитва, таинства и благодать. Можетъ ли быть изобрѣтено другое, болѣе безнравственное ученіе? За

этимъ слѣдуетъ нравственное приложеніе догмата. Нравственное приложеніе изъ этого догмата возможно только одно: искать спасенія внѣ своего стремленія къ добру. Но писатель, какъ и всегда, не чувствуя себя связаннымъ логическимъ ходомъ мыслей, подбираетъ въ параграфѣ нравственнаго приложенія все, что ему приходитъ въ голову и имѣетъ какую-нибудь словесную, внѣшнюю связь съ предшествующимъ" („Крит. догм. богословія", стр. 142).

Впрочемъ, разгнѣванный критикъ забываетъ скоро о своемъ, совершенно несправедливомъ выводѣ, желая подставить новую каверзу Церкви на слѣдующей страницѣ, и въ пылу полемическаго жара не замѣчаетъ, что самъ упалъ въ яму, которую началъ рыть для Церкви. Онъ перечисляетъ нравственныя приложенія догмата по курсу митр. Макарія. „Грѣхъ прародителей со всѣми своими послѣдствіями, читаемъ мы у Толстого, перешелъ и на весь родъ человѣческій, такъ что всѣ мы зачинаемся и рождаемся въ беззаконіи, немощными по душѣ и по тѣлу и виновные предъ Богомъ. Да послужитъ это намъ живымъ неумолкающимъ урокомъ къ смиренію и сознанію собственныхъ слабостей и недостатковъ и вмѣстѣ да научитъ.. думаешь, что будетъ сказано: стараться быть лучшимъ; нѣтъ"... (тамъ же, стр. 143).

Итакъ, всетаки *самая логика догмата велитъ дѣлаться лучшимъ*, значитъ, догматъ не безнравственный? Но автору хочется еще разъ покощунствовать и онъ со злорадствомъ приводитъ заключительныя слова м. Макарія, *какъ бы разрушающія логику догмата*: „да научитъ насъ просить себѣ благодатной помощи у Господа Бога и съ благодарностью пользоваться средствами ко спасенію, дарованными намъ во Христѣ" (ibidem.). Но намъ кажется, что этотъ выводъ не только не противоположенъ подсказанному авторомъ, но послѣдній лишь только и возможенъ подъ условіемъ перваго и обратно: только тогда мы и будемъ просить у Бога благодатной помощи къ избавленію отъ грѣха, если будемъ стараться быть лучшими Только тѣ изъ насъ будутъ лучшими,

кто къ доброму желанію и усиліямъ присоединитъ молитву и надежду на помощь Божію. Только тѣ работники и будутъ усердно и разумно работать, которые будутъ знать, что имъ съ ихъ надломленными силами не скосить поля въ полчаса, а надо работать весь день, что нечего пренебрегать разумно устроенными и предложенными хозяйствомъ орудіями, а рвать траву голыми, окровавленными руками, ибо иначе изрѣжешь руки въ три минуты и всякую работу бросишь, какъ бросаютъ всякую нравственную самодѣятельность всѣ невѣрующіе моралисты, тогда какъ подвижники добродѣтели, воспитанные на догматахъ вѣры, достигли такого величія духа, о какомъ и помыслить не смѣютъ сыны маловѣрующей современности. Толстой не хочетъ знать ихъ, но если онъ зажмуриваетъ, подобно раскольнику, глаза свои предъ исторіей Церкви, то пусть откроетъ ихъ предъ современной поэзіей. Или не знаетъ онъ о воспѣтомъ ею высокомъ нравственномъ геройствѣ того же Іоанна Дамаскина, богословіе котораго онъ называетъ безнравственнымъ? или забылъ онъ, что не только въ дѣйствительной жизни, но и въ богатомъ воображеніи поэтовъ— Пушкина, Достоевскаго, Тургенева, Виктора Гюго, Поля Бурже, *наконецъ, самого же его, Л. Н. Толстого,* только люди вѣрующіе въ живого Бога, во Христа, во святыхъ, въ Церковь были добрдѣтельны не на словахъ, а на дѣлѣ? Невѣрующіе могутъ показать намъ отдѣльные геройскіе поступки, но не покажутъ никогда добродѣтельной жизни. Лучшее, чѣмъ могутъ они похвалиться, это нравственное благоприличіе, но нѣтъ у нихъ и никогда не будетъ того „духа цѣломудрія, смиренномудрія, терпѣнія и любве“, которыми богата Церковь.

Правда, подобно тому, какъ запруженный источникъ нѣкоторое время еще сочится среди обнажившихся береговъ, такъ и невѣрующее общество, отвергнувъ истины христіанской религіи, но не рѣшаясь отстать отъ нѣкоторыхъ внушенныхъ ею нравственныхъ привычекъ, не такъ еще скоро допьетъ чашу своего нравственнаго опьяненія; при томъ оно еще подбодряетъ себя въ слѣдованіи хотя бы нѣсколькимъ

нравственнымъ правиламъ мыслью о томъ, что иначе вѣдь придется ужъ совершенно неотразимо признать превосходство христіанства надъ безбожнымъ обычаемъ современности, придется обнажить свою порочную совѣсть, которую пока можно усыплять если не дѣлами, то словами о гуманности, честности и равенствѣ. Но всѣ эти мишурныя подмостки современной дешевой морали рушатся при дальнѣйшемъ забвеніи религіи и Церкви, рушатся по мѣрѣ того, какъ число невѣрующихъ возрастаетъ, а вѣрующіе въ столичныхъ городахъ Европы перестаютъ напоминать о себѣ. Такъ нѣкогда пало нравственное одушевленіе протестантовъ и смѣнилось житейскимъ матеріализмомъ, лишь только освободилось отъ борьбы съ католичествомъ и отъ стремленія доказать ему возможность христіанской добродѣтели безъ церковныхъ преданій. Такъ еще быстрѣе падаетъ и тотъ субститутъ морали, который стараются поддержать невѣрующіе. Борьба за существованіе, право наибольшихъ наслажденій для сильнѣйшихъ, „культъ сатаны“ и отчаянный, содомскій развратъ—вотъ чѣмъ дышетъ невѣрующая Европа и начинаютъ дышать невѣрующіе элементы Россіи по краснорѣчивому и правдивому описанію автора „Крейцеровой Сонаты“ и „Плодовъ Просвѣщенія“. Но чтобы въ заключеніе поближе всмотрѣться въ неразрывную связь добродѣтели съ важнѣйшими истинами вѣры, оставимъ нашего автора и его злобную, но безсильную „Критику догматическаго богословія“, а бросимъ взглядъ на болѣе спокойныя попытки обосновать и утвердить добродѣтель внѣ религіи, надъ чѣмъ, какъ мы видѣли, работаютъ многіе умы современности. Плоды трудовъ ихъ сгруппированы знаменитымъ французскимъ фолософомъ-раціоналистомъ Фуллье въ „Изложеніи и критикѣ современныхъ системъ морали“.

II.

Въ свое время мы разъясняли положительное нравственное значеніе важнѣйшихъ истинъ христіанской вѣры: Троицы [1]),

[1]) См «Богосл Вѣстн» 1892 г. Ноябрь, также II-й т наст. изд. стр. 5—30.

Божества Іисуса Христа [1]), Св. Духа [2]). Мы показывали полную невозможность сохранить какія-либо побужденія къ нравственной борьбѣ въ философіи Толстого, отрицающей личнаго Бога и свободу воли [3]), показывали вообще логическую невозможность нравственныхъ предписаній, исходящихъ исключительно изъ апріорнаго нравственнаго сознанія человѣка, какъ того желалъ бы извѣстный Кантъ [4]).

Очевидно, что спиритуализмъ, къ которому примыкаетъ и христіанская догматика, можетъ быть единственнымъ обоснованіемъ нравственности, и критиковать его въ интересахъ морали можетъ лишь упорное ожесточеніе Толстого. Но для конечнаго установленія такой мысли обозримъ подпоры естественной нравственности по Фуллье. Писатель этотъ не расположенъ къ морали религіозной: онъ признаетъ, что „независимость морали отъ мистическихъ (т. е. религіозныхъ) построеній есть такой пунктъ, въ которомъ сходятся почти всѣ философы-позитивисты, критицисты, спиритуалисты, матеріалисты“ (79 стр.) и самъ присоединяется къ нимъ. Тѣмъ не менѣе онъ сознаетъ, что „ни одинъ (нравственный) принципъ не представляется прочно установленнымъ, или, по крайней мѣрѣ, достаточнымъ самъ по себѣ: ни принципъ общей пользы, ни принципъ всеобщей эволюціи, ни альтруизмъ позитивистовъ, ни содержаніе и новая нирвана пессимистовъ, ни долгъ кантіанцевъ, ни трансцендентное благо, ни „благо само по себѣ“ спиритуалистовъ... Когда-то писались трогательныя страницы, чтобы показать, какъ, вымираютъ религіозные догматы; теперь можно было бы написать еще болѣе трогательные по вопросу, гораздо болѣе жизненному,—„*какъ вымираютъ нравственные догматы*“ (стр. 1). Нашъ авторъ, впрочемъ, всего менѣе смущается такимъ положеніемъ вещей: отъ

---

[1]) См. «Прав Собесѣдникъ» 1896 г, также II т. наст. изд., стр. 57—74.

[2]) См «Вѣра и Разумъ» 1896 г., также II т. наст. изд., стр. 83—93.

[3]) См. «Прав Собесѣдникъ» 1896 г. январь и мартъ, также предыдущую статью въ этомъ томѣ

[4]) См. «Богосл. Вѣстникъ» 1894 г., также II т наст. изд, стр. 31—56.

лица всей нравоучительной науки онъ объявляетъ себя противъ слишкомъ высокаго нравственнаго одушевленія и совершенно спокойно низводитъ добродѣтель къ самой пошлой посредственности—ограничить нашу свободу равной свободой другого (стр. 8). Эту границу нарушаютъ и тѣ, которые слишкомъ любятъ самихъ себя, и тѣ, которые— mirabile dictu—„слишкомъ любятъ ближнихъ“ (ibidem). Впрочемъ, авторъ утѣшаетъ насъ, что когда-нибудь съ развитіемъ наукъ мы ближе узнаемъ, въ чемъ *высшее благо*, какъ предметъ нравственной дѣятельности, а пока будемъ не мѣшать другъ другу жить и надѣяться (стр. 12).

Но, можетъ быть, преслѣдованіе своихъ собственныхъ выгодъ, разумное и спокойное, окажется достаточнымъ и даже лучшимъ побужденіемъ къ добродѣтели? Такъ учатъ утилитаристы, но нашъ авторъ опровергаетъ ихъ довольно остроумно. — Утилитаристамъ всякій можетъ сказать: „вы полагаете, что удовольствіе и счастье составляютъ въ принципѣ единственную вещь, существенно желаемую (всѣми людьми), но счастье состоитъ въ наслажденіи *самому* счастьемъ, а вовсе не въ томъ, чтобы другой наслаждался имъ вмѣсто васъ... Счастье другого есть благо для этого другого, который имъ наслаждается; счастье вообще есть благо для тѣхъ, кто имъ наслаждается; но было бы противорѣчіемъ заключать отсюда, что счастье другого есть благо даже для того, кто имъ не наслаждается (стр. 55), а потому общее счастье никогда не побудитъ утилитариста предпочитать его своей личной выгодѣ, хотя бы и сопряженной съ невыгодой для большинства. А вѣдь въ такихъ-то именно случаяхъ и нужно нравственное побужденіе человѣку. Если удовольствіе принять за единственное побужденіе къ дѣятельности, то надо согласиться и съ тѣмъ, что „вся суть удовольствія заключается въ томъ, чтобы быть испытаннымъ, и оно прекращается вмѣстѣ съ прекращеніемъ его испытыванія“ (стр. 57).

Собственно это же возраженіе ниспровергаетъ собою всю эволюціонистическую и позитивную этику и этику „идей—

силъ“, которой придерживается авторъ, но онъ не хочетъ этого понять и воображаетъ, будто эти ученія свободны отъ опроверженій утилитаризма чрезъ то, что они находятъ въ душѣ человѣка иныя, готовыя побужденія къ тому, чтобы предпочитать общій интересъ своему личному.

Дарвинизмъ увѣряетъ насъ, что индивидуальный инстинктъ самосохраненія, распространяясь отъ одного индивида къ другимъ, съ которыми онъ находится въ сношеніяхъ, служитъ средствомъ для образованія общественнаго инстинкта—симпатіи (стр. 15). Это непроизвольное, механическое усиліне симпатическаго инстинкта чрезъ наслѣдственность и общежитіе самъ Фуллье дополняетъ еще довольно софистическимъ ученіемъ о томъ, что идея объ общемъ благѣ сама по себѣ есть сила, плѣняющая нашу волю; лишь бы человѣкъ доросъ до представленія о томъ, какъ грандіозно общее счастье—и это представленіе явится мотивомъ его дѣятельности. Подобный мотивъ усиливается съ точки зрѣнія Спенсера, если онъ дополняется третьимъ принципомъ современной морали—космологическимъ, если, т. е., человѣкъ пойметъ, что предпочтеніе общей пользы и симпатіи есть законъ міровой эволюціи.

Здѣсь и оканчивается ученіе о добродѣтели тѣхъ философскихъ школъ, которыя излагаютъ его отрѣшенно отъ метафизическихъ идей, отъ мысли о личномъ Богѣ. Та школа, которая въ лицѣ Вашро хочетъ сохранить понятіе Канта о чистомъ долгѣ, гдѣ, кромѣ пользы, признается понятіе долга и нравственной чистоты, — по справедливому разсужденію Фуллье, тщетно отрицаетъ свое родство съ философіей спиритуализма, т. е. съ истинами, признаваемыми христіанскимъ ученіемъ. Дѣйствительно, если мы признаемъ господственное, повелительное значеніе совѣсти не въ качествѣ лучшаго средства къ достиженію благъ этого міра, а въ качествѣ повелителя, отвергающаго эти блага, то тѣмъ самымъ утверждаемъ бытіе иного міра, противоположнаго этому эгоистиче-

скому міру, „признаемъ новую землю и новыя небеса, въ которыхъ живетъ правда“, какъ говоритъ апостолъ.

Итакъ, мы возвращаемся къ морали эволюціонистовъ, какъ единственной формѣ нравоучительной науки, отрѣшенной отъ міра сверхчувственнаго. Не будемъ добираться до основаній, на которыхъ представители различныхъ отраслей этой морали связываютъ развитіе симпатической наклонности съ наслѣдственностью и общественнымъ порядкомъ, будто-бы постепенно обращающимся въ привычку. Не будемъ противопоставлять имъ явленій того, какъ эгоизмъ крѣпнетъ и освобождается отъ послѣднихъ сдерживающихъ узъ нравственныхъ привычекъ именно у послѣднихъ потомковъ эволюціи, въ самыхъ ясныхъ умахъ; трудно спорить противъ тѣхъ, которые въ основаніи своихъ сужденій имѣютъ только смѣлость, внушенную надеждой на ученую моду, а не дѣйствительное пониманіе вещей Обратимъ лучше вниманіе на то обстоятельство, что до сихъ поръ мы видѣли лишь плохое *объясненіе* нравственныхъ поступковъ человѣка, а вовсе не *побужденіе* къ нимъ. Но вѣдь первое не замѣняетъ второго. Мало для меня знать, что нравственное чувство во мнѣ естественно, а потому и законно, что оно является выраженіемъ эволюціоннаго мірового процесса, а потому и резонно. Это не побужденіе, а праздная болтовня для человѣка, хотя бы и желающаго укрѣпить свою колеблющуюся волю.

Этика нужна не для тѣхъ, въ которыхъ предпочтеніе общихъ интересовъ стало второю натурой,—тѣмъ болѣе, что такихъ людей не было среди невѣрующихъ, и никогда не будетъ; во всякомъ случаѣ голодному человѣку съ хорошимъ аппетитомъ нечего доказывать, что ѣсть полезно: съумѣйте въ этомъ убѣдить чахоточнаго, нейрастеника, который не можетъ безъ отвращенія смотрѣть на пищу. Такъ и ученіе о предпочтеніи общаго интереса моему личному нужно мнѣ тогда, когда личный меня больше увлекаетъ, а это бываетъ съ человѣкомъ невѣрующимъ въ 99-ти случаяхъ изъ ста. Или вы съумѣете убѣдить какого-нибудь адультера отказаться

отъ преступнаго замысла соображеніями Литтре о томъ, что симпатическій мотивъ есть только маленькое видоизмѣненіе полового инстинкта; или, можетъ быть, расположите къ воздержанію пылкаго юношу, разсказавъ ему, что цѣломудріе есть идея—сила, способная увлечь сознательнаго человѣка своею красотой? Но не воспользуется-ли первый мыслью Литтре для того, чтобы окончательно расквитаться со своею совѣстью, представивъ, что жалость къ своей жертвѣ есть въ сущности почти то-же, что сладострастная похоть, а потому нѣтъ резона подавлять это послѣднее, сильнѣйшее ощущеніе въ пользу перваго, совершенно слабаго? Не заявитъ-ли вамъ и юноша, что онъ гораздо реальнѣе испытываетъ дѣйствіе идеи—силы разврата, тщеславія, мести, каковыя идеи дѣйствительно горячатъ его кровь и туманятъ мозгъ? Не отправитъ-ли васъ прочь отъ себя вообще всякій, боримый страстью, если вы привяжетесь къ нему съ этикой эволюціонизма? Онъ вамъ скажетъ: можетъ быть, наслѣдственность, соціальный инстинктъ и идеи—силы способны въ комъ-нибудь создать свободное предпочтеніе альтруистическихъ стремленій надъ себялюбивыми, порочными, но изъ того самаго факта, что во мнѣ это инстинктивное предпочтеніе не ощущается, изъ того, что я чувствую поднявшуюся бурю злобы или чувственности, я заключаю, что во мнѣ эволюція не создала еще этихъ условій, а потому нечего мнѣ и сдерживать свою натуру; спасибо вамъ за то, что я, благодаря вамъ, понялъ и оцѣнилъ свое право пошалить еще на этой землѣ, а вамъ я не препятствую испытывать на самихъ собѣ моральные инстинкты эволюціи.

Нравственная жизнь, нравственное совершенство—есть борьба, во время которой человѣкъ чувствуетъ въ себѣ два противоположныхъ начала добра и зла. чувствуетъ внѣ себя два противоположныхъ міра—міръ нравственный-духовный и міръ себялюбивый-чувственный. До тѣхъ поръ только можно надѣяться на побѣду добраго начала, пока человѣкъ держится за эти понятія, подсказываемыя ему непосредственнымъ сознаніемъ. Только убѣдите его, что эта безусловная противо-

положность добра и зла есть лишь кажущаяся, какъ это и дѣлаетъ Спенсеръ и вообще всѣ эволюціонисты, что міръ добра и правды есть иллюзія, и—вся энергія нравственнаго борца моментально разрушается. Чтобы она жила и дѣйствовала, чтобы преоборала энергію злую, человѣкъ долженъ имѣть сознательное убѣжденіе въ томъ, что голосъ совѣсти его есть голосъ истины, голосъ Бога, торжествующаго надъ перемѣнчивымъ міромъ чувственности, что начало злое есть прившедшая къ нему извнѣ болѣзнь, нѣчто безусловно ненормальное, чуждое, гибельное. Онъ долженъ разъ навсегда признать, что удовольствіе, наслажденіе, принятое за высшее руководство жизни, есть зло, что оно никогда не можетъ слиться съ побужденіемъ нравственнымъ. Онъ долженъ сохранять еще и то убѣжденіе, что еслибъ когда-либо, гдѣ-либо и случилось такъ, что общее благоденствіе будетъ совпадать съ его эгоистическимъ благополучіемъ, то во всякомъ случаѣ, вызванное этимъ совпаденіемъ его дѣйствіе ничего общаго съ нравственностью не проявитъ. Это будетъ дѣйствіе выгодное, разумное, дозволенное, но не нравственное.

И, дѣйствительно, не сожженная безвѣріемъ совѣсть говоритъ намъ со всею ясностью, что не польза, не результатъ подвига опредѣляютъ его нравственную цѣнность, но его внутреннее побужденіе, сопровождающая его настроенность нашего сердца, что не полезный Ѳемистоклъ, а неудачникъ Аристидъ есть нравственный герой. Поставьте человѣка въ подчиненіе инымъ понятіямъ,—и его нравственная энергія заглохнетъ: добро, истина и подвигъ для него потеряютъ свою красоту; и, дѣйствительно, никакое воображеніе художника не смогло и ни сможетъ нарисовать намъ нравственнаго героя, руководящагося эволюціонною моралью.

Нужно имѣть всю непсихологичность западныхъ философовъ, этихъ потомковъ католическаго номизма и средневѣковой схоластики, все тупое самодовольство современной западной культуры, все ихъ невѣжество въ нравственной патологіи человѣка, такъ мастерски разработанной христіан-

скими аскетами,—чтобы допустить мысль, будто ихъ нелѣпыя басни о совершенствованіи вида могутъ удержать мысль, смирить гордыню, простить врага, подавить чувственность, приласкать ребенка, удержаться отъ воровства, перенести обиду за правду.

Недавно появилась надѣлавшая столько шуму статья Брюнетьера: „Банкротство науки", въ которой авторъ доказываетъ, что невѣрующіе ученые не съумѣли ни объяснить происхожденія нравственныхъ понятій, ни найти побужденій къ нравственной жизни. Противъ Брюнетьера возсталъ извѣстный Ришаръ на защиту безрелигіозной культуры и науки: И что же? онъ принужденъ былъ согласиться, что въ этихъ мысляхъ о современной морали его противникъ правъ, но онъ старается смягчить его выводы указаніемъ на то, что культура все-таки оказываетъ на нравы „общее смягчающее вліяніе", хотя бы и не пріуроченное къ опредѣленнымъ идеямъ. Онъ указываетъ на то, что вѣрующій Боссюэтъ къ нѣкоторымъ общественнымъ вопросамъ относился менѣе гуманно, чѣмъ невѣрующіе французы-современники. Ему совершенно справедливо отвѣчаютъ, что религія не есть Боссюэтъ и что о христіанствѣ нужно судить по Н. Завѣту, и что мягкость нравовъ въ невѣрующей средѣ есть остатокъ христіанства [1]), еще не увядшая листва на вѣткѣ, оторванной отъ корня жизни; эта листва скоро кончится безъ корня, который здѣсь соотвѣтствуетъ религіи, а на долю безбожной культуры останутся Панама, „Ученикъ" Поля Бурже, герои „Терезы Ракенъ" Эмиля Золя, его Нана, невѣрующіе герои и героини „Развода" и т. п. романовъ Альфонса Додэ, Эдуарда Рода и другихъ.

Логика вещей требуетъ или отказаться отъ нравственной борьбы и слѣдовать влеченію страстей, или признать ту исти-

---

[1]) См. въ послѣднихъ книжкахъ «Вѣры и Разума» прекрасныя статьи доцента Моск. Академіи П П. Соколова: «Кризисъ въ нравственной жизни современнаго запада».

ну, о которой онѣ громко вопіютъ: истину паденія, истину міра добра и правды, а добра нѣтъ безъ личнаго его Виновника, безъ личнаго Бога. Нужно имѣть кромѣ того убѣжденіе, что міръ этотъ не далекъ отъ насъ, что Богъ *„не несвидѣтельствована Себе остави“* (Дѣян. 14 17), что истина бытія Его и суда Его сохранится, какъ непоколебимый столбъ независимо отъ того, буду-ли я слушать Его, или не буду. Наша совѣсть есть одинокій гость среди страстей, среди разныхъ чувствъ души нашей и для силы своей она требуетъ сознательнаго родства и обмѣна мыслей съ другимъ міромъ, гдѣ нѣтъ страстей, а только одна святая истина. Вотъ почему всѣ народы, ведущіе нравственную борьбу съ собою, хоть въ какой-либо области жизни своей непремѣнно вѣруютъ въ откровеніе, въ законъ, данный прямо отъ Бога.

Отрицаніе откровенія и Личнаго Бога появлялось всегда лишь тамъ, гдѣ хотѣли отдѣляться отъ совѣсти, предаваться влеченію страстей. Правда, умножающіяся беззаконія потомъ ужасали мудрецовъ невѣрныхъ народовъ, и они старались удержать его, по крайней мѣрѣ отъ грубыхъ безобразій, убѣждая его, что нравственное приличіе выгоднѣе, чѣмъ совершенно разнузданный порокъ. Ихъ съ удовольствіемъ слушаютъ и кричатъ, что эта благоразумная мораль нисколько не ниже христіанской, которую они давно перестали понимать, но въ то же время всякій—и учитель и ученикъ отлично сознаютъ, что пока онъ принимаетъ различныя сдерживающія правила въ качествѣ лишь своихъ собственныхъ соображеній, не признавая надъ собой стоящаго вѣчнаго Судіи, то эти правила никогда не понудятъ его къ какому-либо дѣйствительному стѣсненію себя: это какъ бы напрокатъ взятый маскарадный костюмъ капуцина, не обязывающій своего носителя къ исполненію монашескихъ обѣтовъ, но только обогащающій танцоровъ жизни развлеченіями и разглагольствованіями.

Какъ бы ни мудрены были пантеистическіе или эволюціонные софизмы современной морали, но, раздѣляя ихъ, я

отлично понималъ бы, что я самъ баринъ надъ всѣми ними и одно дуновеніе моего каприза можетъ разбросать эти карточные домики вынужденныхъ умствованій Толстого, Фуллье, Спенсера, Циглера, Литтре, Конта и проч. и проч.. Можетъ быть, люди невѣрующіе и учители ихъ и не сознаютъ, подобно врагамъ Христовымъ во время Его земной жизни, что ихъ упорное уклоненіе отъ религіозныхъ истинъ внушается именно этимъ желаніемъ не подчиняться нравственнымъ требованіямъ своей совѣсти, опирающейся на Бога и Христа, но господствовать надъ ними какъ вздумается, т. е. не давать ей слишкомъ сильно возвышать свой голосъ надъ страстями, но въ то же время усыплять ее увѣреніемъ, что я вѣдь не отрицатель морали, а только истолкователь—эволюціонистъ.

Слава Богу, русскіе люди при всѣхъ шатаніяхъ своей мысли всетаки сохранили еще настолько внутренней правды, что въ лицѣ даже того-же Толстого сознаютъ, въ какое глубокое паденіе повергаетъ ихъ невѣріе, не смотря на лоскъ цивилизаціи, или даже благодаря именно этому лоску. Носящіеся надъ русской землей и русскимъ бытомъ высокіе завѣты отвергаемаго христіанства продолжаютъ стучать въ сердца даже невѣрующихъ соотечественниковъ; но воспринятая отъ запада религія удовольствія и пользы страшитъ ихъ пойти сознательно за Тѣмъ, Кто зоветъ человѣка къ распятію себя. Лучи Его свѣта услаждаютъ сердца, но обратиться къ тому Солнцу правды, отъ Котораго лучи исходятъ, они боятся. Къ этимъ людямъ въ высшей степени примѣнимы слова поэта:

„Когда Глагола творческая сила
Толпы міровъ возвала изъ ночи,
Любовь ихъ всѣ, какъ солнце, озарила,
И лишь на землю, къ намъ, ея свѣтила
Нисходятъ порознь рѣдкіе лучи.

И порознь ихъ отыскивая жадно,
Мы ловимъ отблескъ вѣчной красоты;
Намъ вѣстью лѣсъ о ней шумитъ отрадной,

О ней потокъ гремитъ струею хладной,
И говорятъ, качаяся, цвѣты.
И любимъ мы любовью раздробленной
И тихій шопотъ вербы надъ ручьемъ,
. . . . . .
И звѣздный блескъ, и всѣ красы вселенной,
И ничего мы вмѣстѣ не сольемъ".

Такъ было нѣкогда и съ маловѣрными жидами. Слова любви Господа и дѣла Его милосердія манили ихъ, но Его ученіе о добровольныхъ страданіяхъ, о крестѣ, ихъ ужасало, и они истязали Спасителя недовѣрчивыми допросами о Его ученіи, нелѣпыми сомнѣніями въ Его личности. Однажды, послѣ долгаго спора, Господь говоритъ имъ: „*Я отхожу, и будете искать Меня, и умрете во грѣхахъ вашихъ. Я иду туда, куда вы не можете идти*". Собесѣдники почти поняли мысль Спасителя: „*Тутъ іудеи говорили: неужели Онъ убьетъ Самъ Себя, что говоритъ: куда я иду, вы не можете прійти? Онъ сказалъ имъ: вы отъ нижнихъ, Я отъ вышнихъ; вы отъ міра сего, Я не отъ сего міра. Потому Я и сказалъ вамъ, что вы умрете во грѣхахъ вашихъ: ибо если не увѣруете, что это Я, то умрете во грѣхахъ вашихъ*" (Іоан. 8,21—25).

Да не падетъ этотъ приговоръ на нашихъ русскихъ маловѣровъ, искушающихъ Божіе долготерпѣніе!

О народныхъ разсказахъ гр. Л. Н. Толстого [1]).

Прежде чѣмъ мы коснемся критики тѣхъ метафизическихъ началъ, популяризаціей которыхъ служатъ эти разсказы, мы остановимся на той сторонѣ ихъ, которая подлежитъ оцѣнкѣ съ точки зрѣнія ихъ жизненной правды, какъ описаній быта, душевныхъ движеній и характера людей, выводимыхъ авторомъ въ герои. Въ каждомъ почти разсказѣ графъ Л. Толстой стремится показать, насколько любовь и личное самоотверженіе въ жизни согласны съ требованіями совѣсти человѣка и представляютъ начала, возстановляющія внутреннюю гармонію духовной жизни и дарующія человѣку полное счастіе. Едва человѣкъ наталкивается на случай, проявляющій его нравственное сознаніе, заставляющій человѣка вглядѣться въ глубь своего духа, существо котораго есть самоотрицаніе и любовь, — и онъ мгновенно, *съ психическою необходимостью* возрождается и дѣлается какъ-бы недоступнымъ для обольщеній эгоизма. Жизнь по принципу полнѣйшаго самоотверженія и служенія міровому благу становится для него не только достижимою, но даже повидимому единственно возможною. Мы вовсе не находимъ здѣсь той тяжкой борьбы со внутреннимъ зломъ нашей природы, не встрѣчаемъ тѣхъ паденій и отступленій, какъ это должно-бы ожидать не только по ученію Священнаго Писанія, согласно которому, „царствіе Божіе нудится“ и туда „подобаетъ внити скорбьми многими“, но и

---

[1]) Въ первый разъ была напечатана въ журналѣ «Русское Дѣло» 1886 г. № 18.

по ежедневнымъ, въ жизни каждаго, указаніямъ дѣйствительности. По гр. Л. Толстому, выходитъ, будто нравственное совершенство достигается не чрезъ постепенное тяжкое воспитаніе и упорную душевную борьбу, а является плодомъ единичнаго, чуть-ли не мгновеннаго уразумѣнія истины. Это заключеніе вытекаетъ неизбѣжно при чтеніи ряда народныхъ разсказовъ гр. Л. Толстого, и оставляетъ тяжелое чувство недоумѣнія, не заглушаемое даже ни мастерскимъ изложеніемъ, ни яркостью красокъ, ни широкимъ размахомъ фантазіи художника.

Гр. Л Толстой слишкомъ глубокій психологъ, чтобы согласиться съ выводомъ, сдѣланнымъ нами выше: да онъ и не отречется отъ тѣхъ неизгладимыхъ въ памяти читающаго типовъ безхарактерныхъ идеалистовъ, которыхъ онъ такъ прекрасно обрисовалъ въ лицѣ Пьера Безухова, Левина, „молодого помѣщика“ и т. д, и т. д., тѣхъ типовъ, которые въ русской литературѣ, начиная съ Пушкина, провели собою красную нить чрезъ всѣхъ нашихъ классиковъ, и съ особенною глубиною анализа очерчены въ романахъ Достоевскаго, однимъ словомъ тѣхъ, которымъ „суждены лишь порывы благіе, а свершить ничего не дано“. Отъ нихъ, повторяемъ, не отречется авторъ. Но увы! не только этихъ типовъ не находимъ мы въ его народныхъ разсказахъ, мы не находимъ даже и тѣхъ ихъ чертъ, которыя общи всякому человѣку. Въ самомъ дѣлѣ,—гдѣ они? Гдѣ колебанія, борьба, паденіе? Ничего этого нѣтъ ни въ Елисеѣ, оставившемъ свое задушевное намѣреніе ради самоотверженія („Два Мужика“), ни въ сапожникѣ, посвящающемъ цѣлые дни на услуги чужимъ несимпатичнымъ людямъ („Гдѣ любовь, тамъ и Богъ“), ни въ разсказѣ: „Свѣчка“, гдѣ удивительный, если угодно, даже великій поступокъ одного мужика совершенно подавляетъ собою и побѣждаетъ закоснѣлаго злодѣя.

Конечно, цѣлый рядъ художественныхъ разсказовъ, стремящихся представить, насколько ничтожна, слаба и даже безсмысленна эгоистическая жизнь, и раскрывающихъ въ обще-

доступныхъ образахъ ту мысль, что внутренняя сущность самой природы человѣческой требуетъ отъ людей самоотверженнаго служенія добру, дающаго имъ *немедленно* полное довольство и блаженство,—все это дѣйствуетъ на читателя весьма сильно и нравственно отрезвляюще; но пусть читатель-простецъ возьмется жить по указанному рецепту—и вдругъ! вмѣсто обѣщаннаго сразу духовнаго наслажденія, онъ наталкивается съ перваго-же шага на полное безсиліе своей воли, на множество сопутствующихъ подвигу мучительныхъ лишеній, на неразрывныя семейныя связи, влекущія иногда неудержимо въ противную сторону и проч.. Остается одна увѣренность въ непосредственной защитѣ Божественнаго Промысла; этой увѣренности гр. Л. Толстой отводитъ видное мѣсто; но, если онъ имѣетъ въ виду защиту внутреннюю, невидимую, опирающуюся на непосредственное божественное дѣйствіе въ душѣ, то для постоянной вѣры въ нее опять-же нужно положительное нравственное воспитаніе; а если онъ разумѣетъ и внѣшнюю защиту, т. е. невозможность для праведника впасть во внѣшнія бѣды и соблазны, то онъ не правъ, ибо жизнь на каждомъ шагу воспроизводитъ картину Богатаго и Лазаря.—Однимъ словомъ, нравственное возрожденіе и совершенство представлены авторомъ вещами настолько легкими, что онѣ могутъ многихъ воспламенить и привлечь, но потомъ, оказавшись на дѣлѣ вовсе не такими, повергнуть человѣка, или въ отчаяніе, или въ нравственное безразличіе.

Указанный нами и фактически не оправдывающійся оптимизмъ не есть какое-либо обнаруженіе пассивно-добродушнаго настроенія автора, но вытекаетъ изъ философскихъ принциповъ его міровоззрѣнія, изложеннаго въ ненапечатанныхъ его сочиненіяхъ. Авторъ пантеистъ и фаталистъ въ теоріи и эвдемонистъ въ морали. Онъ учитъ, что сущность человѣческаго духа есть разлитая по людямъ единая Божественная субстанція, которая съ эволюціонистическою необходимостью стремится къ развитію, единенію и возобладанію надъ жизнью матеріальною; она тотъ Сынъ Человѣческій, о которомъ сказано, что онъ возстанетъ во славѣ.

И вотъ, люди, лишь они поймутъ, что каждый изъ нихъ не имѣетъ самодовлѣющаго значенія, но находитъ истину своего существованія лишь въ слитіи съ Божественною сущностью, сейчасъ-же (въ виду, стало-быть, собственной пользы) дѣлаютъ принципомъ своей жизни самоотрицаніе во имя общаго блага. Дѣлаютъ они это съ двойною необходимостью—раціональною, ибо поступаютъ согласно закону логики (тожества), и психологическою, ибо къ тому влечетъ ихъ склонность къ любви ихъ-же природы. Въ виду послѣдняго и дальнѣйшая ихъ самоотверженная дѣятельность есть для нихъ источникъ ненарушимой радости и причина постоянной гармоніи. Мы не приводимъ здѣсь, разумѣется, никакихъ ссылокъ, по причинамъ весьма понятнымъ [1]), но смѣемъ надѣяться, что передаемъ основы міровоззрѣнія графа Л. Н. Толстого вѣрно, не внося никакой лжи, или произвольнаго толкованія. При всемъ стремленіи гр. Толстого къ совершенной свободѣ и самостоятельности мышленія—его міросозерцаніе страннымъ образомъ сливается съ новѣйшимъ движеніемъ раціоналистической философіи. Такъ, мы встрѣчаемъ ярко сквозящее начало этики монизма, можно сказать наиболѣе распространенной нынѣ въ Германіи. Особенно близко къ ученію гр. Л. Н. Толстого подходитъ книга Шольтена: „Der freie Wille“, переведенная на нѣмецкій съ голландскаго и имѣющая цѣлью, подобно нашему автору, изъяснить въ указанномъ смыслѣ ученіе Новаго Завѣта. На тѣхъ-же началахъ построена: „Феноменологія нравственнаго сознанія“ извѣстнаго Гартмана и къ нимъ-же собственно сводится всякая этика пантеизма. Къ подобнымъ принципамъ приходятъ впрочемъ всегда съ роковою необходимостью, если начинаютъ *разсуждать о нравственной природѣ* человѣка по отвлеченнымъ категоріямъ схоластической логики, вмѣсто того, чтобы *наблюдать нравственную жизнь* такъ, какъ она представляется непосред-

---

[1]) Тогда (въ 1886 г.) еще не замѣтно было настойчивой пропаганды философскихъ сочиненій автора

ственному нашему сознанію. Общій принципъ пантеистической морали: представить нравственно должное фактически сущимъ. Такъ, мораль говоритъ: „люби Бога“, а пантеистъ прибавляетъ: „вѣдь ты и есть Богъ, ты не можешь не любить самого себя, слѣдовательно ты не можешь не любить Бога“. Мораль говоритъ: „жертвуй собою ради ближняго“, а пантеистъ подскажетъ: „такъ-какъ ты не болѣе, какъ звено въ вѣчно растущемъ общеміровомъ благѣ и повредить ему не можешь, ибо все твое бытіе есть лишь ступень въ его прогрессѣ, то твое благополучіе и совпадаетъ съ общеміровымъ, а твое самоотрицаніе съ твоимъ-же благомъ“. Пантеизмъ, или фатализмъ, такимъ образомъ, желаетъ уничтожить автономію, или самодовлѣемость нравственнаго начала, и ищетъ найти для него опору въ области эмпиризма, стремится изъ творческаго сдѣлать его (нравственное начало) необходимо творимымъ. Впрочемъ, оставимъ Кантовскую терминологію и самого этого великаго моралиста, стоящаго на недосягаемой высотѣ сравнительно съ Шопенгауеромъ, Гелленбахомъ и прочими разрушителями философской славы Германіи; спросимъ самую жизнь, самое общечеловѣческое сознаніе о томъ, ищетъ-ли оно, согласно-ли принять внѣшнюю формально-логическую подпору для морали? Если мы скажемъ, что нравственный поступокъ носитъ на себѣ характеръ нравственнаго лишь настолько, насколько мыслится свободнымъ, насколько связанъ съ самосознаніемъ нашего „я“, какъ его конечной причины, то, думается намъ, это будетъ не простою выпиской изъ нравственаго богословія, но прямымъ фактомъ общечеловѣческаго сознанія. Высоко-ли оно оцѣнитъ поступки во имя выгоды, или по непосредственному обнаруженію темперамента? Гр. Л. Толстой возстаетъ противъ индивидуализма, ибо тогда, конечно, эгоизмъ будетъ находить себѣ психологическій смыслъ; но нравственное сознаніе ему отвѣчаетъ, что лишь въ послѣднемъ случаѣ и жизнь полная самоотверженія будетъ имѣть *нравственный* смыслъ. Неужели-же кто припишетъ таковой смыслъ самоотверженію морской волны, обособившейся на одинъ моментъ

съ тѣмъ, чтобы необходимо снова слиться съ морской пучиной? Чѣмъ-же отличается отъ него самоотрицаніе послѣдовательнаго пантеиста-детерминиста? Но мы должны также принять во вниманіе еще одинъ элементъ человѣческаго духа: фактически-наличную порочность. Если человѣку совѣтуютъ жить нравственно ради соглашенія со смысломъ вещей, послѣдовательно ради собственной гармоніи и счастія, то не гораздо-ли послѣдовательнѣе будетъ онъ, если поддастся съ большей легкостью грѣховному влеченію, которое говоритъ само за себя относительно своей усладительности?

Если пантеисты ему не поддаются, если поступаютъ согласно внутреннему голосу совѣсти, то именно потому, что сознаніе свободы и нравственной вмѣняемости настолько глубоко внѣдрено въ духъ человѣка, что даже отрицающій ихъ не можетъ отъ нихъ отдѣлаться въ проявленіи своей воли и своихъ дѣйствіяхъ, и будучи детерминистомъ въ теоріи, остается христіаниномъ на практикѣ.

И тотъ, кто вступитъ на путь дѣятельнаго осуществленія идеаловъ, кто, такимъ образомъ, будетъ имѣть дѣло съ самою дѣятельно-нравственною жизнью, а не съ разсужденіями о ней, тотъ пойметъ значеніе воспитанія, нравственной дисциплины и того дѣятельнаго зла, которое лежитъ въ нравственномъ характерѣ человѣчества. За примѣромъ ходить недалеко: въ своихъ первыхъ философскихъ сочиненіяхъ гр. Л. Н. Толстой признаетъ ученіе о благодати выдумкой честолюбивыхъ духовныхъ деспотовъ, желавшихъ подавить личное нравственное развитіе людей, успокоивъ ихъ совѣсть принципомъ всеискупляющей благодати (и къ такимъ деспотамъ авторъ причисляетъ, кого-же? апостола Павла!), а въ другомъ сочиненіи тотъ-же авторъ съ достойною его искренностью горько и томительно-безнадежно жалуется на свое нравственное безсиліе, на то, что онъ даже не видитъ пути, на которомъ ему удалось-бы осуществить такъ своеобразно понимаемую имъ суть евангельскаго ученія. Едва-ли онъ здѣсь исключилъ-бы благодать изъ числа постулятовъ совѣсти!

Не знаемъ, съ позволенія-ли автора обнародовано его „Письмо къ Энгельгардту“; если нѣтъ, то просимъ прощенія за ссылку, но это письмо представляетъ намъ рѣшительно необъяснимой ту легкость овладѣнія нравственнымъ совершенствомъ, которая усматривается въ разсказахъ гр. Л. Толстого. Вообще, было бы въ высшей степени желательно и полезно, если-бы геніальный авторъ „Войны и мира“ рѣшилъ пересмотрѣть свои философскія изслѣдованія хотя бы съ той точки зрѣнія отношенія къ Богу, міру и себѣ самому, которую воплощали на дѣлѣ герои его разсказовъ, то-есть пересмотрѣть безъ всякаго увлеченія страстью, раздраженіемъ, негодованіемъ, однимъ словомъ, по совѣсти.—Можно догадываться по тенденціи народныхъ разсказовъ гр. Л. Толстого, что философскіе принципы и экзегетическіе выводы, если и интересуютъ еще его лично, то значительно слабѣе, чѣмъ прежде; но мы рѣшаемся просить его объ этомъ ради его читателей, которымъ, а не ему самому, посвящаемъ и философскую часть настоящей замѣтки. Самого-же автора разсказовъ лучше всякой философіи приведетъ къ истинѣ (то-есть по нашему къ *православію*) то настроеніе, которое гр. Л. Толстой такъ отлично понялъ у „Елисея“ или „Мартына“, если только его имѣетъ и сохранитъ самъ авторъ. Истины нравственнаго сознанія, или совѣсти раскрываются постепенно и послѣдовательно предъ очами того, кто смотритъ въ глубину этой совѣсти и повинуется ея могучему призыву, очищая свое сердце отъ зла. Въ подтвержденіе этой надежды намъ незачѣмъ указывать на ученіе Канта о томъ, что *практическій* разумъ—и только онъ—раскрываетъ предъ нами умопостигаемый міръ вещей въ себѣ, то-есть Бога, нравственный міропорядокъ и безсмертіе; незачѣмъ, повторяемъ, ибо давно, еще задолго до Канта, намъ уже сказано, что „чистіи сердцемъ Бога узрятъ“.

Пастырское изученіе людей и жизни по сочиненіямъ Ѳ. М. Достоевскаго [1]

Достоевскій раскрываетъ въ своихъ сочиненіяхъ стройное и весьма полное міросозерцаніе: всѣ разнообразнѣйшія частности жизни и мысли, нескончаемой вереницей проходящія предъ его читателемъ, проникнуты одною нравственною идеею. Въ начертаніи безчисленныхъ типовъ изъ самыхъ разнообразныхъ областей общественнаго быта—отъ схимника до соціалиста, отъ младенцевъ и философовъ до преклонныхъ старцевъ, отъ богомолокъ до блудницъ,—Достоевскій не пропускаетъ ни одной картины, ни одной, можно сказать, строки, не привязанной такъ или иначе къ своей идеѣ. Богатство нравственнаго содержанія автора такъ обильно, такъ стремительно спѣшитъ оно излиться, что ему мало двѣнадцати толстыхъ томовъ и шестидесяти-лѣтней трудовой жизни, чтобы успѣть высказать міру желаемыя слова. Томимый жаждою этой проповѣди, онъ не успѣваетъ усовершать свои повѣсти съ внѣшнехудожественной стороны и вмѣсто обычнаго у другихъ писателей растягиванія и пережевыванія иногда малосодержательной идейки на сотни страницъ разныхъ картинокъ и типовъ, нашъ писатель, напротивъ того, громоздитъ спѣшно и сжато идею на идею, психическій законъ на законъ; напряженное вниманіе читателя не успѣваетъ догонять его глазъ, и онъ, поминутно останавливая свое чтеніе, обращаетъ свой взоръ

---

[1]) Въ первый разъ была напечатана въ журналѣ «Богословскій Вѣстникъ» 1893 г. октябрь

снова на перечитанныя строки—настолько онѣ содержательны и серіозны. Не малопонятность изложенія тому причиной, не туманность мысли, а именно преизливающаяся полнота содержанія, не знающая себѣ подобной во всей нашей литературѣ. Читать Достоевскаго—это хотя сладостная, но утомительная, тяжелая работа; пятьдесятъ страницъ его повѣсти даютъ для мысли читателя содержаніе пятисотъ страницъ повѣстей прочихъ писателей и вдобавокъ нерѣдко безсонную ночь томительныхъ укоровъ себѣ, или восторженныхъ надеждъ и стремленій.

I. Двоякая логика.

Приступая къ раскрытію главныхъ идей міросозерцанія, скажемъ прежде о способѣ его сообщенія въ повѣстяхъ автора. Такихъ способовъ мыслители и нравоучители имѣютъ два: одинъ способъ схоластическій, дедуктивный, или демонстративный, другой—психологическій, индуктивный, или интуитивный. Въ области собственно религіозной морали, къ которой примыкаютъ всѣ выводы изъ повѣстей Достоевскаго, оба эти способа передачи мыслей разграничиваются другъ отъ друга довольно рѣзко, а вліяютъ и вовсе неодинаково. Методъ демонстративный, свойственный школьнымъ руководствамъ, громадному большинству сочиненій ученыхъ, а также и жизненно-практическому учительству нѣкоторыхъ религій, напр., іудейской и, пожалуй, римскокатолической, обосновываетъ нравственныя заповѣди и идеалы на положеніяхъ или исторически признаннаго авторитета, или общихъ началъ логики, метафизики и особенно права, или наконецъ требованій законной власти. Это—мораль номизма, претендующая на истину логическую, или логически оправданнаго авторитета, будтобы отсутствующаго въ соперничающемъ съ нею методѣ интуитивномъ. Ей, впрочемъ, остается только съ горечью признавать, что логика (въ ея пониманіи) очень слабый двигатель умовъ, ибо религіи, опирающіяся на нее, религіи номизма, не прі-

обрѣтаютъ себѣ прозелитовъ; да и въ собственномъ своемъ религіозномъ обществѣ укореняются не силою своихъ собственныхъ идей, но вліяніемъ началъ постороннихъ, связанныхъ съ ними лишь случайно, началъ народныхъ или культурныхъ, прививающихся опять же къ чисто интуитивнымъ, т. е. непосредственнымъ симпатіямъ и страстямъ народовъ. Католики, напр., много миссіонерствуютъ, но вѣдь они проповѣдуютъ не столько самый католицизмъ, сколько европейскую культуру съ нераздѣльною въ глазахъ язычниковъ примѣсью католицизма [1]). Культура въ свою очередь вліяетъ опять же не своими философскими основоположеніями и не идеями, а ощутительными для непосредственнаго себялюбія каждаго комфортомъ и соціальными удобствами для привиллегированныхъ классовъ. Вотъ почему католицизмъ, и культура, и наука современная, и школа—все это прежде всего для привиллегированныхъ, все это дѣйствуетъ и распространяетъ себя мотивами эвдемонистическими, все такъ мало вліяетъ на нравственную жизнь общества, такъ далеко отъ способности потрясать сердца собственнымъ своимъ содержаніемъ, а старается дѣйствовать на другіе, непосредственные аффекты, привходящіе сюда лишь случайно. Конечно, никто не осмѣлится отрицать, что между представителями номистическихъ религій, науки и культуры есть люди, искренно и безкорыстно проникнутые соотвѣтственными ихъ убѣжденіямъ идеалами, но вѣдь это самое послѣднее слово,—идеаль, переноситъ ихъ въ лагерь интуитивистовъ, оно дѣлаетъ ихъ особняками въ ряду своихъ сотоварищей, особняками по жизни, особняками и по мысли и проповѣди. Это—Спиноза у евреевъ, или, немилый папизму, католикъ-гуманистъ, въ родѣ епископа въ повѣсти „Отверженные“, это—какой нибудь Ж. Ж. Руссо въ исторіи культуры, или Ридъ и Хомяковъ въ наукѣ. Первые—особняки жизни у товарищей по религіознымъ связямъ, вторые—особняки мысли

---

[1]) См. «Русскій Вѣстникъ» 1893 Февр. «Христіанская проповѣдь въ Китаѣ и Японіи».

среди товарищей по дѣятельности. Люди науки и культуры ихъ любятъ, но любятъ по человѣчеству, насколько сами не успѣли уйти въ холодный номизмъ и схоластику, поскольку сами продолжаютъ принадлежать къ живому обществу, въ свою очередь столь холодному, къ поклоняемой ими схоластикѣ и формально-логическимъ доводамъ.

Но что же это за интуитивная мораль? Это та мораль, та философія, которая не только проникаетъ въ народъ и вдохновляетъ массы, но и дѣлается сама по себѣ, помимо постороннихъ побужденій, столь дорогимъ сокровищемъ для людей, что ради нея забывается и государственность, и народность, предъ нею падаютъ стѣны замкнутости сословій и уничтожается средостѣніе разныхъ школъ и уровней въ образованіи. Будь это ученіе Кунфуціи или Будды, или небесная истина евангельской проповѣди, или измышленіе Магометовой фантазіи, но разъ это слово умѣло обращено къ внутреннему опыту слушателей и на немъ именно основано, съ полнымъ или относительнымъ правомъ: — оно побѣдительнымъ потокомъ сливаетъ въ себѣ различіе народовъ. „*Тогда все вмѣстѣ раздробилось: желѣзо, мѣдь, серебро и золото сдѣлались, какъ прахъ на лѣтнихъ гумнахъ, и вѣтеръ унесъ ихъ, и слѣда не осталось отъ нихъ, а камень, разбившій истукана сдѣлался великой горой и наполнилъ всю землю*“ (Дан. 2, 35). Во всей силѣ этотъ образъ приложимъ только къ христіанству, но съ нѣкоторыми ограниченіями—и къ прочимъ интуитивнымъ ученіямъ. Интуитивная логика, т. е. доктрина, почерпающая свои положенія, или аксіомы не изъ среды общихъ формальныхъ понятій, или авторитета, а опирающаяся на нравственныя истины, раздѣляемыя всякимъ, кто въ нихъ пожелаетъ вслушаться, говоритъ человѣку о законахъ его же собственной внутренней жизни и такимъ образомъ не понуждаетъ его мысль къ соглашенію, но представляетъ его собственному разуму и совѣсти чрезъ постоянный опытъ провѣрять ее. Она конечно не исключаетъ логику формальную, пользуется ею, но не исчерпывается въ ней. Возводить къ

ясному сознанію хотя нѣкоторыя свойства своей психической жизни и такимъ образомъ получать возможность господствовать надъ ними есть величайшее наслажденіе для человѣка, возвращающее ему гармоническое согласіе ума, чувства и воли; вотъ почему въ евангеліи говорится, что множество народа слушало притчи Господа „съ услажденіемъ“ (Мр. 12, 37), что, сбѣгаясь отовсюду, народъ „тѣснился къ нему, чтобы слышать слово Божіе“ (Лук. 5, 1), и смѣло свидѣтельствовалъ, что „никогда человѣкъ не говорилъ, такъ, какъ этотъ человѣкъ“ (Іо. 7, 46).

Именно это высокое наслажденіе, которое почерпается изъ интуитивной философіи, сливаетъ чрезъ нее во единую массу такіе многочисленные сонмы народовъ, какъ тѣ, изъ которыхъ составились конфуціане, буддисты, магометане, христіане,—и даетъ религіямъ тысячелѣтнюю, а истинной религіи вѣчную продолжительность. Разница между христіанской, истинной религіей и остальными—ложными, сохраняется та, что послѣднія освящаютъ страсти, особенно дорогія нѣкоторымъ темпераментомъ; давая силу одной сторонѣ жизни, онѣ или отрицаютъ, или повергаютъ въ туманъ миѳологіи остальныя, и потому хотя сильна убѣжденность ихъ послѣдователей, но она разрушается проповѣдью о Галилеянинѣ, хотя широка область ихъ распространенія, сливающая царства и народы, но имѣетъ границу въ лицѣ другихъ типовъ, другихъ идеаловъ. Только сыну Человѣческому надъ этими звѣрями *„дана власть, слава и царство, чтобы всѣ народы, и племена, и языки служили Ему, владычество Его—владычество вѣчное, которое не прейдетъ, и царство Его не разрушится“* (Дан. 7, 14). Ученіе Христово—ученіе интуитивное; Господь до времени скрывалъ отъ слушателей Свое Божественное достоинство: Онъ хотѣлъ, чтобы они, провѣряя внутреннимъ опытомъ Его заповѣди и созерцая Его любовь, Его дѣла, поняли, что въ томъ и другомъ раскрывается жизнь и мысль Божественная, чтобы они сами, посредствомъ наведенія отъ словъ и дѣлъ

Христовыхъ, воскликнули подобно Апостолу Ѳомѣ: „*Господь мой и Богъ мой*“ (Іоан. 20, 28).

Изъявляя готовность прощать тому, кто скажетъ слово на сына Человѣческаго лично (Лук. 12,10), требуя иногда вѣры не Себѣ, но Своимъ дѣламъ (Іоан. 10, 37. 38), Господь сказалъ, что не онъ Самъ, но именно Его ученіе, Его слово, которое Онъ говоритъ народу, будетъ обвинителемъ и судьей невѣрныхъ и беззаконниковъ въ послѣдній день (Іоан. 12, 48). Догматъ Троицы и особенно догматъ о лицѣ Господа Іисуса Христа разсматривался и защищался Отцами не только со стороны экзегетической, но и со стороны нравственно-интуитивной, какъ единственно правильная опора для христіанской добродѣтели и борьбы съ міромъ. Тотъ же характеръ имѣютъ ихъ нравоучительныя творенія и степенью этой же интуитивности опредѣляется дѣйственность и современныхъ проповѣдей

Изящная литература интуитивна по самой своей задачѣ, какъ письменность художественная, но съ великимъ трудомъ сохраняетъ она въ неповрежденности своей художественный характеръ, когда не довольствуясь безрезультатнымъ описаніемъ внѣшне-бытовой дѣйствительности, поставляетъ своею цѣлью привести читателя къ высшимъ обобщеніемъ, къ различнымъ выводамъ въ области этической, политической, философской, или религіозной. Писатель тогда то извращаетъ дѣйствительную жизнь, то, подбирая случайные типы, старается читателю усвоить *общее сочувствіе* къ представителямъ одного лагеря и враждебное настроеніе—къ другому, не обосновывая внутренней правды самыхъ своихъ идей. Такъ называемая *тенденціозность* есть именно одинъ изъ этихъ двухъ способовъ не вполнѣ правдиваго вліянія на мысль и чувство читателя, способъ миссіонерства современныхъ католиковъ. Обвиняютъ въ тенденціозности и Достоевскаго, но обвиняютъ только потому, что обвинять его, какъ литератора, не въ чемъ: на самомъ дѣлѣ его повѣсти чужды всякой партійности. Не буду говорить о томъ, что авторъ равно бичуетъ въ нихъ и

вѣрующихъ, и невѣрующихъ, западниковъ и патріотовъ; равно отыскиваетъ доброе въ тѣхъ и другихъ: сошлюсь на то, думаю, неложное впечатлѣніе о ходѣ духовнаго развитія самого писателя, которое подтверждается и его біографіями. У Достоевскаго изображеніе законовъ психической жизни и картинъ быта общественнаго не послѣдовало за сложившимся заранѣе философскимъ и нравственнымъ міровоззрѣніемъ, но предшествовало ему и образовывало собою это міровоззрѣніе съ такою же индуктивною постепенностью, съ какою оно усвояется его читателемъ. У Достоевскаго, какъ психолога, какъ нрав- и быто-описателя, нѣту стадій развитія: картины внутренней жизни его героевъ, ихъ борьба съ собою, ихъ припадки, раскаяніе или самоубійства, совершенно одинаково описываются и въ предсмертномъ его романѣ „Братья Карамазовы", и въ юношескихъ произведеніяхъ, какъ „Бѣдные Люди", и въ твореніяхъ, написанныхъ во время и послѣ ссылки, такъ что, распустивъ его сочиненія по листочкамъ и перепутавъ ихъ всѣ между собою, мы не получимъ дисгармоніи въ характерѣ перемѣшанныхъ картинъ, ни рѣжущаго разнообразія въ монологахъ: нарушится только послѣдовательность излагаемыхъ повѣстей. Достоевскій, какъ описатель дѣйствительности, одинъ и тотъ же на протяженіи тридцатипяти-лѣтней литературной дѣятельности, но Достоевскій, какъ прямой проповѣдникъ православія, открывается себѣ и міру лишь въ послѣднее десятилѣтіе своей жизни, какъ славянофилъ и панславистъ— въ послѣднее пятилѣтіе, и даже того меньше. Между тѣмъ, если снова пересмотрѣть всѣ его произведенія, начиная съ 1846 года, то всѣ они приводятъ къ одному и тому же, всѣ говорятъ читателю то-же, что „Братья Карамазовы", начавшіеся за два года до кончины писателя. Избравъ предметомъ наблюденія жизнь человѣческаго сердца безъ всякихъ дальнѣйшихъ общефилософскихъ представленій, и тѣмъ давая читателю полнѣйшую возможность слѣдить за мыслью автора шагъ за шагомъ, Достоевскій въ законахъ этого же сердца указываетъ зачатки нравственныхъ понятій и выводовъ, сна-

чала чисто субъективныхъ антропологическихъ, въ родѣ, напр., вреда гордости—въ „Неточкѣ Незвановой“ (1849), или силы смиренія—въ „Бѣдныхъ людяхъ“ (1846), а затѣмъ продолжаетъ всматриваться и въ тѣ постепенно расширяющіеся круги нравственной атмосферы, которые, расходясь въ ширь отъ колебаній человѣческаго сердца, достигаютъ высоты небеснаго Престола и проникаютъ въ подземную глубину богопротивнаго царства сатаны, по пути своему охватывая все богатство различныхъ областей народнаго, историческаго и всемірнаго общежитія. Взирая на всѣ эти предметы не совнѣ, а извнутри, авторъ дѣлаетъ и для читателя свою логику всегда доступною посредствомъ строгой провѣрки, и если бы читатель почему либо остановилъ его на какомъ нибудь большомъ кругѣ его созерцаній, то все же за ними обоими остается все богатство раннѣйшихъ внутреннихъ круговъ, совершенно вопреки пріемамъ дедуктивной философіи, гдѣ обыкновенно одинъ раскритикованный силлогизмъ заставляетъ рухнуть все построенное зданіе, нерѣдко до послѣдняго камня. Говоря кратко, Достоевскій начертываетъ свойства и законы внутренней жизни человѣка, законы жизни и совѣсти, а всѣ дальнѣйшіе богословскіе и соціальные выводы предлагаетъ въ видѣ логическихъ постулятовъ къ первымъ, не переставая впрочемъ и послѣдніе провѣрять чрезъ изслѣдованіе дѣйствительной личной и общественной жизни. Достоевскій, поэтому, не увлекаетъ читателя, но показываетъ ему дѣйствительность, предлагая ему самому высказать, какой философскій выводъ съ неотразимою ясностію изъ нея слѣдуетъ и оставляя его обладателемъ первой даже и въ случаѣ упорнаго отказа отъ послѣдняго. Пусть читатель, созерцая старца Зосиму и самоубійцу Смердякова съ почти подобнымъ ему Иваномъ Карамазовымъ, не опредѣлитъ своихъ отношеній къ этимъ двумъ типамъ, пусть онъ откажется произнести судъ надъ тѣми идеями, во имя которыхъ они жили, но все-же эти два типа предъ нимъ и у него, отрицать ихъ реальность и ясно раскрытую ихъ звязь съ ихъ идеями, онъ не въ состояніи.

Итакъ, творенія Достоевскаго должны быть цѣнны и дороги для всякаго, даже независимо отъ его міровоззрѣнія, ибо методъ мышленія автора—методъ индуктивный, психологическій, интуитивный. Авторъ не пропагандистъ, прельщаемый и прельщающій, но проповѣдникъ, исповѣдующійся и исповѣдующій,—проповѣдникъ безконечно *искренній*.

II. О чемъ писалъ Достоевскій.

Мы сказали, что Достоевскій психологъ—одинъ и тотъ же на разстояніи всей своей литературной дѣятельности Скажемъ больше! онъ все время писалъ объ одномъ и томъ же. О чемъ же именно? Многіе затрудняются отвѣтить на этотъ вопросъ; критики признаютъ, что нѣтъ области въ наукѣ или жизни, для которой нельзя было бы почерпнуть идей изъ его твореній. Всѣ, даже ожесточенные враги автора, признаютъ его изумительно-вѣрный психическій анализъ, но обобщенія его твореній я не встрѣчалъ и потому предлагаю свое собственное.

Та объединяющая всѣ его произведенія идея, которую многіе тщетно ищутъ, была не патріотизмъ, не славянофильство, даже не религія, понимаемая, какъ собраніе догматовъ, эта идея была изъ жизни внутренней, душевной - личной; она была не посылкой, не тенденціей, но просто центральной *темой* его повѣсти, она есть живая, близкая всякому, его собственная дѣйствительность. *Возрожденіе*—вотъ о чемъ писалъ Достоевскій во всѣхъ своихъ повѣстямъ: покаяніе и возрожденіе, грѣхопаденіе и исправленіе, а если нѣтъ, то ожесточенное самоубійство; только около этихъ настроеній вращается вся жизнь всѣхъ его героевъ и лишь съ этой точки зрѣнія интересуется самъ авторъ различными богословскими и соціальными вопросами въ послѣднихъ публицистическимъ произведеніяхъ. Да, это—то священное трепетаніе въ человѣческомъ сердцѣ зачатковъ новой жизни, жизни любви и добродѣтели, которое такъ дорого, такъ усладительно для вся-

каго, что побуждаетъ и самого читателя вмѣстѣ съ героями повѣстей переживать почти реально волнующія ихъ чувства,— эта подготовляющаяся постепенно, но иногда мгновенно возстающая предъ сознаніемъ рѣшимость отбросить служеніе себялюбію и страстямъ, тѣ мучительныя страданія души, коими оно предваряется и сопровождается, этотъ крестъ благоразумнаго разбойника, или напротивъ разбойника хулителя,— вотъ что описывалъ Достоевскій, а читатель уже самъ выводитъ отсюда, если не желаетъ противиться разуму и совѣсти, что между двумя различными крестами непремѣнно долженъ быть третій, на который одинъ разбойникъ уповаетъ и спасается, а другой изрыгаетъ хулы и погибаетъ. „Бѣдные Люди“, „Подростокъ“, герой „Мертваго Дома“, герои „Бѣсовъ“, Раскольниковъ и Соня, сопруги Мармеладовы, Нелли и Алеша со своимъ безобразнымъ отцомъ, Семья Карамазова и ихъ знакомыя женщины и дѣвушки, монахи и многочисленные типы дѣтей—вся эта масса людей добрыхъ, злыхъ и колеблющихся, но равно дорогихъ сердцу автора, разрывающемуся отъ любви, поставлены имъ предъ вопросомъ о жизни, и разрѣшаютъ его въ томъ или иномъ видѣ, а если уже разрѣшили, то помогаютъ разрѣшать другимъ. Одни, напр. Неточка Незванова и ея Катя, Полонька Мармеладова, Маленькій Герой, „Мальчикъ у Христа на Елкѣ“, отчасти Нелли, а особенно Коля Красоткинъ и Илюша съ товарищами разрѣшаютъ его въ дѣтствѣ; другіе, какъ „Подростокъ“, Наташа въ „Униженныхъ и Оскорбленныхъ“, Раскольниковъ съ Соней, Дмитрій Карамазовъ со Смердяковымъ, мужъ „Кроткой“ и счастливый соперникъ „Вѣчнаго Мужа“ и всѣ почти женскіе типы наталкиваются на него въ молодости или при вступленіи въ бракъ; наконецъ, этотъ же вопросъ застаетъ людей и нога въ преклонные годы, напр., Макара Дѣвушкина, „Смѣшного Человѣка“, родителя Наташи и его врага князя, Мармеладовыхъ, Версилова въ „Подросткѣ“ и Верховенскаго-отца въ „Бѣсахъ“. Уклониться отъ этого вопроса никто не можетъ въ жизни или по крайней мѣрѣ предъ смертью. Вы-

сокое достоинство писателя, изображающаго муки и радости духовнаго возрожденія человѣка, заключается въ томъ именно, что онъ посредствомъ своего всепроникающаго анализа опредѣлилъ и тѣ важнѣйшія духовныя свойства и движенія, въ условіяхъ которыхъ происходитъ нравственное возрожденіе, и тѣ внѣшнія, т. е, отвнѣ получаемыя, жизненныя побужденія, коими человѣкъ призывается къ самоуглубленію. Если свести къ общимъ понятіямъ всѣ части повѣстей Достоевскаго, разсматривающія этотъ предметъ, или говоря точнѣе,—всѣ повѣсти автора, ибо онѣ всѣ цѣликомъ только этотъ предметъ и обслѣдуютъ: то мы получимъ совершенно ясную и въ высшей степени убѣдительную теорію, въ которой хотя почти и нѣтъ словъ: благодать, Искупитель, но гдѣ эти понятія постоянно требуются самою логикой вещей. Отсюда ясно, какой живой интересъ должны возбуждать труды Достоевскаго съ точки зрѣнія богословія нравственнаго и особенно богословія пастырскаго. Почему же Пастырскаго? А именно потому, что Достоевскій, не ограничиваясь, какъ сказано, описаніемъ внутренней жизни возрождаемыхъ, съ особенною силою и художественною красотою описываетъ характеръ тѣхъ людей, которые содѣйствуютъ возрожденію ближнихъ. Настроеніе его собственнаго творческаго духа при описаніи жизни есть именно то, которое нужно имѣть пастырю, т. е. всеобъемлющая любовь къ людямъ, пламенная, страдающая ревность объ ихъ обращеніи къ добру и истинѣ, раздирающая скорбь о ихъ упорствѣ и злобѣ и при всемъ томъ свѣтлая надежда на возвращеніе къ добру и къ Богу всѣхъ отпавшихъ сыновъ. Эта надежда на всепобѣждающую силу христіанской истины и христіанской любви, подтверждаемая написанными у автора картинами, на которыхъ предъ непобѣдимымъ оружіемъ Христовымъ преклоняется самое ожесточенное беззаконіе, есть надежда поистинѣ святая, апостольская. Особенно важно то, что надежда эта живетъ не въ умѣ ребенка или сентиментальнаго баловня жизни, но въ душѣ много пострадавшей, видѣвшей много грѣха и много невѣрія. Мы будемъ говорить

о возрожденіи по Достоевскому съ точки зрѣнія Богословія Пастырскаго, а не нравственнаго, т. е. о возрождающемъ вліяніи одной воли на другую, а описанія самаго субъективнаго процесса возрожденія будемъ касаться лишь настолько, насколько это окажется нужнымъ для этой первой задачи. Первый вопросъ; каковъ долженъ быть возрождающій? второй— кто можетъ содѣйствовать возрожденію и насколько? третій— какъ переходитъ уподобленіе одной воли другой?

III. Служеніе возрожденія.

Посредствомъ какихъ свойствъ духа человѣкъ становится участникомъ этого наивысшаго служенія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ писатель даетъ или отъ своего лица, напр., въ „Снѣ Смѣшного Человѣка“, или исповѣдуетъ отъ лица своихъ героевъ общія побужденія, вызывающія избранника на проповѣдь возрожденія.

Познаніе истины и *сострадающая любовь*—вотъ главнѣйшія побужденія къ проповѣди. Писатель какъ будто видѣлъ рай Божій и созерцалъ въ немъ возрожденныхъ людей, чистыхъ и блаженныхъ, освободившихся отъ всѣхъ противорѣчій жизни совершенно скоро и просто. Съ этихъ то высотъ общаго духовнаго блаженства взираетъ онъ на міръ грѣшный и скорбный, и въ стремительномъ порывѣ любви и слова тщится вознести его къ небу: любовь эта и вѣра такъ сильна, что всѣ людскія насмѣшки безсильны предъ ними: „они называютъ меня сумасшедшимъ... Но теперь ужъ я не сержусь, теперь всѣ мнѣ милы и даже когда они смѣются надо мною... Я бы самъ смѣялся съ ними—не то что надъ собой, а ихъ любя, еслибъ мнѣ не было такъ грустно на нихъ глядя. Грустно потому, что они не знаютъ истины, а я знаю истину. Охъ, какъ тяжело одному знать истину! Но они этого не поймутъ, нѣтъ, не поймутъ“ (XI, 118; изд. 1891 г.). Мучительно знаніе истины, когда любишь людей, не знающихъ ея, но эта мука, эта грѣховная тьма міра еще увеличивали любовь

къ людямъ. Къ послѣдней мысли Достоевскій возвращается часто и съ особенной силой, противопоставляя при этомъ наличное грѣховное состояніе міра представляемому невинному состоянію.

....„Несчастная, бѣдная, но дорогая и вѣчно любимая, и такую же мучительную любовь рождающая къ себѣ въ самыхъ неблагодарныхъ даже дѣтяхъ своихъ, какъ и наша!... вскричалъ я, сотрясаясь отъ неудержимой, восторженной любви къ той родной прежней *землѣ,* которую я покинулъ". (XI, 127. „Сонъ Смѣшного Человѣка). „На нашей землѣ мы истинно можемъ любить лишь съ мученіемъ и только чрезъ мученіе! Мы иначе не умѣемъ любить и не знаемъ иной любви. Я хочу мученія, чтобъ любить. Я хочу, я жажду, въ сію минуту цѣловать, обливаясь слезами, лишь одну ту землю, которую я оставилъ и не хочу, не принимаю жизни никакой иной!" (Ibid., 132). „Явились праведники, которые приходили къ этимъ людямъ со слезами и говорили имъ объ ихъ гордости, о потерѣ мѣры и гармоніи, объ утратѣ ими стыда. Надъ ними смѣялись, или побивали ихъ каменьями. Святая кровь лилась на порогахъ храмовъ. Зато стали появляться люди, которые начали придумывать: какъ бы всѣмъ вновь такъ соединиться, чтобы каждому, не переставая любить себя больше всѣхъ, въ то же время не мѣшать никому другому, и жить такимъ образомъ всѣмъ вмѣстѣ какъ бы и въ согласномъ обществѣ. Цѣлыя войны поднялись изъ за этой идеи. Всѣ воюющіе твердо вѣрили въ то же время, что наука. премудрость и чувство самосохраненія заставятъ, наконецъ, человѣка соединиться въ согласное и разумное общество, потому пока для ускоренія дѣла „премудрые" старались поскорѣе истребить всѣхъ „непремудрыхъ" и не понимающихъ ихъ идею, чтобы они не мѣшали торжеству ея. Но чувство самосохраненія стало быстро ослабѣвать, явились гордецы и сладострастники, которые прямо потребоваи всего или ничего. Для пріобрѣтенія всего прибѣгалось къ злодѣйству, а если оно не удавалось,—къ самоубійству. Явились религіи съ

культомъ небытія и саморазрушенія ради вѣчнаго успокоенія въ ничтожествѣ. Наконецъ, эти люди устали въ безсмысленномъ трудѣ, и на ихъ лицахъ появилось страданіе и эти люди провозгласили, что страданіе есть красота, ибо въ страданіи лишь мысль. Они воспѣли страданіе въ пѣсняхъ своихъ" (ibid.)—Эта любовь, нѣжная любовь автора къ грѣшной землѣ выражается между прочимъ въ томъ, что онъ всегда умѣетъ одѣть въ симпатичный костюмъ самую прозаическую обстановку самаго прозаическаго города въ Россіи, о которомъ говоритъ другой поэтъ:

„Сводъ небесъ зеленоблѣдный,
„Скука, холодъ и гранитъ.

Когда Достоевскій описываетъ петербургскіе грязные дворы, дворниковъ, кухарокъ, квартирныхъ хозяекъ, помѣщенія интеллигентнаго пролетаріата и даже падшихъ женщинъ, то у читателя не только не образуется презрительнаго отвращенія ко всѣмъ этимъ людямъ, но напротивъ какая то особенно сострадательная любовь, какая—то надежда на возможность всѣ эти убогіе притоны нищеты и порока огласить хвалебными гимнами Христу и именно въ этой самой обстановкѣ создать теплую атмосферу нѣжной любви и радости. Здѣсь и объясненіе тому, что, не закрывая глазъ отъ мрачной дѣйствительности, писатель такъ крѣпко любитъ жизнь по свѣтлой надеждѣ на ея возрожденіе, жизнь именно человѣка: не лишенный любви къ природѣ, онъ просто не успѣваетъ говорить о природѣ, и картины городского быта предпочитаетъ всякимъ другимъ. „Мрачная это была исторія, одна изъ тѣхъ мрачныхъ и мучительныхъ исторій, которыя такъ часто и непримѣтно, почти таинственно сбываются подъ тяжелымъ петербургскимъ небомъ, въ темныхъ потаенныхъ уголкахъ огромнаго города, среди взбалмошнаго кипѣнія жизни, тупого эгоизма, сталкивающихся интересовъ уличнаго разврата, сокровенныхъ преступленій, среди всего этого кромѣшнаго ада безсмысленной и ненормальной жизни" (VI, 162).

Опредѣляя такъ мрачно жизнь, онъ однако потомъ смотритъ на все ея зло, какъ на недоразумѣніе (XI, 1) и пишетъ статью „О томъ, что всѣ мы хорошіе люди“ (X, 45—46). Потому ли „хорошіе люди“, что ихъ такъ легко обратить къ истинѣ? Нѣтъ, обратить ихъ трудно, но сама истина такъ прекрасна, сама любовь такъ привлекательна, что какъ бы ни былъ тяжелъ подвигъ ея проповѣдника, но другого подвига, другого содержанія для жизни не пожелаетъ тотъ, кто понялъ танство жизни, кто возлюбилъ людей. Это высокое настроеніе проповѣдника авторъ представляетъ въ данномъ разсказѣ плодомъ мистическаго озаренія, въ другомъ случаѣ оно посѣщаетъ умирающаго отъ чахотки юношу, наконецъ въ полнотѣ раскрыто это настроеніе въ бесѣдахъ старца Зосимы. Избранникъ неба настолько проникается своимъ призваніемъ, настолько тѣсно сливаетъ свою жизнь съ дѣломъ проповѣди и возрожденія людей, что всѣ недостатки, всѣ грѣхи ихъ считаетъ своими собственными, какъ доказывающіе его недостаточную ревность, отсутствіе въ немъ мудрости и святости, и вотъ почему онъ считаетъ себя виноватымъ за всѣхъ и во всемъ, готовъ даже и считать именно себя первоначальнымъ искусителемъ и соблазнителемъ человѣчества, какъ герой „Сна Смѣшного Человѣка“,—готовъ принять муки за всѣхъ, какъ объясняетъ старецъ Зосима. Таковъ высокій смыслъ этой, часто повторяемой, мысли Достоевскаго относительно общей виновности за всѣхъ и во всемъ, мысли, увы, такъ грубо непонятой и опошленной нѣкоторыми изъ многихъ неудачныхъ его толкователей.—Но обобщимъ сказанное о дарѣ духовнаго возрожденія: этотъ даръ достигается тѣми, кто 1) познавъ внутреннимъ опытомъ сладость истины и общенія съ Богомъ, 2) возлюбилъ такъ много жизнь со скорьбю и надеждой, что 3) совершенно потерялъ нить своей личной жизни и, умерши себѣ, 4) не чрезъ искусственную проповѣдь, но чрезъ исповѣдь, чрезъ раскрытіе своего сердца и чрезъ всю свою жизнь призываетъ братій къ покаянію и любви. Таковъ у Достоевскаго старецъ Зосима, таковъ и уче-

никъ его Алеша, въ своей столь многосодержательной жизни какъ бы не имѣющій никакой собственной жизни и не знающій сегодня, что онъ будетъ дѣлать завтра, но всюду насаждающій вокругъ себя миръ, раскаяніе и любовь: братья, дѣти и женщины—все смиряется въ присутствіи его любви, какъ звѣри подъ звуки Орееевой арфы, и вся его жизнь сливается въ чудное единство Христова дѣла. Таковъ и Макаръ Ивановичъ въ „Подросткѣ"—старикъ странникъ и въ то же время моралистъ-философъ, горячо любящій людей и пекущійся объ общемъ спасеніи; упоминается о такомъ человѣкѣ (живущемъ на покоѣ Епископѣ Тихонѣ) и въ романѣ „Бѣсы".

IV. Служители возрожденія и любви.

Кто эти служители? Мы сейчасъ видѣли, что для изображенія ихъ приводится типъ не только религіозный, но и прямо церковный; оно и понятно не съ догматической только, но и съ чисто психологической точки зрѣнія: чтобы, живя среди юдоли грѣха и страданія, знать иную жизнь опытомъ собственнаго сердца, нужно знать ее, не какъ только мистическое отвлеченіе, но какъ реально дѣйствующую и помимо меня существовавшую, а слѣдовательно *непрерывно-историческую силу*, т. е. надо знать Церковь, которая научаетъ вѣрить въ свою неодолимость адовыми вратами; надо жить въ Церкви.—Но что сказать о тѣхъ людяхъ, которые причастны одному изъ этихъ свойствъ призваннаго проповѣдника, но не успѣли доразвиться до полнаго, гармоническаго развитія остальныхъ? Отвѣтъ—и такимъ людямъ отчасти суждено имѣть вліяніе на ближнихъ, хотя далеко не столь полное и не столь широкое. Его не лишены даже тѣ существа, которыя, не обладая положительными свойствами избранника, свободны по крайней мѣрѣ отъ противоположныхъ имъ, но присущихъ всякому естественному человѣку пороковъ, т. е. прежде всего гордости и холодной самозамкнутости, или какъ выражается авторъ *отъединенности*. Таковы прежде всего дѣти и даже

младенцы. Да, дѣти у Достоевскаго получаютъ всегда значеніе непроизвольныхъ миссіонеровъ. Эту мысль Достоевскій воспроизводитъ такъ часто въ различныхъ повѣстяхъ, что его было бы можно обвинить въ повтореніяхъ, если бъ онъ не умѣлъ въ каждый, такъ сказать, варіантъ этой идеи вложить новую черту, какъ новый перлъ въ великолѣпную діадиму. Дитя подкидышъ понуждаетъ „Подростка“ откинуть свою горделивую идею ради состраданія къ его беззащитности, дитя смягчило злое, черствое сердце купца-фарисея въ разсказѣ Макара Ивановича (Пов.. „Подростокъ“), дитя Нелли примиряетъ оскорбленнаго отца съ падшею дочерью, дитя Поленька смягчаетъ убійцу Раскольникова и т д... Наконецъ, въ послѣднія минуты жизни богопротивныхъ самоубійцъ, когда духъ ихъ окончательно возсталъ противъ Господа, Промыслъ ставитъ предъ ними на яву, или даже въ горячечномъ бреду, облики невинныхъ страждущихъ малютокъ, которые то на время отторгаютъ ихъ отъ злобнаго замысла, то вполнѣ возвращаютъ ихъ къ покаянію и жизни. Такова встрѣча нищаго ребенка въ „Снѣ Смѣшного Человѣка“ и такая же встрѣча въ бреду самоубійцы Свидригайлова („Преступленіе и Наказаніе“), или новорожденное дитя у Шатова въ „Бѣсахъ“. Чистота, смиреніе дѣтей, и особенно при ихъ беззащитности и страданіи, пробуждаютъ временную любовь даже въ злодѣяхъ. Невѣрующіе, какъ Иванъ Карамазовъ, въ дѣтскихъ страданіяхъ видятъ причины къ пессимистическому ожесточенію, а вѣрующіе, напротивъ,—къ примиренію и всепрощенію, какъ отецъ Илюши (въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“), простившій врага Димитрія ради страданій умирающаго малютки, котораго онъ любилъ больше всего на свѣтѣ. Самъ авторъ въ разсказѣ: „Мальчикъ у Христа на Елкѣ“ раскрываетъ очевидно такую мысль: если здѣсь страдаютъ даже невинныя дѣти, то конечно есть иной лучшій миръ.—Но какое же практическое значеніе можетъ имѣть для насъ указаніе на дѣтей? Что значатъ дѣти для Пастырскаго Богословія? Они значитъ то же, что Христовы слова: *„если не обратитесь и не будете,*

какъ дѣти, не войдете въ царство небесное" (Мѳ. 18, 3). У дѣтей чистота и отсутствіе самолюбія, этой причины общей отъединенности, у нихъ нѣтъ разницы между жизнію внутреннею и внѣшними проявленіями. Не желая сознательно вліять на ближнихъ, они безсознательно достигаютъ большаго вліянія, чѣмъ взрослые, чуждые чистоты и открытости. Отъединенный погибающій человѣкъ ищетъ среди ближнихъ такого сердца, съ которымъ бы могъ сразу сродниться, слиться, которое бы не было ему чужимъ: таково сердце дѣтей—этихъ всегдашнихъ космополитовъ.

Но не имѣютъ ли взрослые тѣхъ же свойствъ—непосредственнаго смиренія, чистоты, открытости и сердечной общедоступности? Все это встрѣчается у *людей изъ народа*, и тогда они являются миссіонерами, еще сильнѣйшими: сразу становится такой человѣкъ близкимъ, роднымъ для каждаго и свободно можетъ переливать въ него содержаніе своей души, не опасаясь со стороны научаемаго горделиваго соперничества,—таковъ „Мужикъ Морей", Макаръ Ивановичъ, Лукерья (въ „Кроткой") и др... „Прежде всего привлекала въ немъ (въ Макарѣ Ивановичѣ), какъ я уже и замѣтилъ выше, его чрезвычайное чистосердечіе и отсутствіе малѣйшаго самолюбія; предчувствовалось почти безгрѣшное сердце. Было „веселіе" сердца, а потому—„благообразіе". Словцо „веселіе" онъ очень любилъ и часто употреблялъ. Правда, находила иногда на него какая то, какъ бы болѣзненная восторженность, какая то, какъ бы болезненность умиленія,—отчасти, полагаю, и оттого, что лихорадка, по настоящему говоря, не покидала его во все время; но благообразію это не мѣшало. Были и контрасты: рядомъ съ удивительнымъ простодушіемъ иногда совершенно не примѣчавшимъ ироніи (часто къ досадѣ моей), уживалось въ немъ и какая то хитрая тонкость, всего чаще въ полемическихъ ошибкахъ. А полемику онъ любилъ, но иногда лишь ее употреблялъ своеобразно: видно было, что онъ много исходилъ по Россіи, много переслушалъ, но, повторяю больше всего онъ любилъ умиленіе, а потому и

все на него наводящее; да и самъ любилъ расказывать занимательныя вещи“ (VIII, 379).

Указывая эту способность представителей народа, мы должны оградить нашего великаго писателя отъ тѣхъ обвиненій въ проповѣди невѣжества и суевѣрій, которые весьма настойчиво и столь же неискренно бросались въ него со стороны литературныхъ враговъ.—Его учители изъ народа или изъ монаховъ всегда любители науки, и даже наукъ мірскихъ и не унижаютъ достоинства послѣднихъ: Макаръ Ивановичъ даже телескопъ знаетъ. Самъ Достоевскій вотъ что говоритъ въ „Дневникѣ Писателя“ объ образованіи и о необходимости распространить его въ народѣ. „Образованность и теперь уже занимаетъ у насъ первую ступень въ обществѣ. Все уступаетъ ей; всѣ сословныя преимущества, можно сказать, таютъ въ ней... Въ усиленномъ, въ скорѣйшемъ развитіи образованія—вся наша будущность, вся наша самостоятельность, вся сила, единственный сознательный путь впередъ и, что важнѣе всего, путь мирный, путь согласія, путь къ настоящей силѣ.. . Только образованіемъ можемъ мы завалить и глубокій ровъ, отдѣляющій насъ теперь отъ нашей родной почвы Грамотность и усиленное распространеніе ея — первый шагъ всякаго образованія“ (IX. 101, 102). „Подростку“-идеалисту вотъ что пишетъ онъ рукой его воспитателя: „Мысль о поступленіи вашемъ въ Университетъ въ высшей степени для васъ благотворна Наука и жизнь несомнѣнно раскроютъ въ три-четыре года еще шире горизонты мыслей и стремленій вашихъ, а если и послѣ Университета пожелаете снова обратиться къ вашей идеѣ, то ничто не помѣшаетъ тому“.—Очевидно не невѣжество народа хвалится у Достоевскаго, а свобода его лучшихъ людей отъ лживой самозамкнутости и болѣзненнаго самолюбія, этихъ злѣйшихъ враговъ нашего возрожденія, увы!—не замѣченныхъ культурною иѳикой и культурнымъ воспитаніемъ. Цѣня науку и образованіе, Достоевскій велитъ учиться у народа, но не въ смыслѣ полнаго обособленія русской жизни отъ Европы, а въ цѣляхъ во-первыхъ нравственныхъ, а во вторыхъ и общекультурныхъ,

міровыхъ. Европейская культура, проникнутая мотивомъ самолюбія, не сближаетъ, но разъединяетъ, внутренно отчуждаетъ людей и народы. Способность истиннаго духовнаго объединенія со всѣми имѣетъ лишь тотъ, кто смиренъ сердцемъ. А такъ какъ смиреніе въ Россіи не есть черта личностей только, но черта народная, т. е внѣдряемая въ индивидуумы народною культурой, выросшей изъ православія, изъ православнаго аскетизма, то и способность духовнаго общенія имѣетъ весь русскій народъ. Послѣдняя выразилась въ геніи Пушкина, умѣвшаго художественно перевоплощаться во всѣ народности, чего не могъ дѣлать ни Шекспиръ, ни Шиллеръ. Въ этомъ содержаніе знаменитой „Пушкинской рѣчи" Достоевскаго и вообще его ученія о всечеловѣческой миссіи русскаго народа О ней говорить мы не будемъ, но упомянемъ для подтвержденія той мысли, что соціальные и философскіе взгляды Достоевскаго вытекаютъ изъ морально психологическихъ наблюденій и фактовъ, а не предшествуютъ имъ. Возвратимся къ разсмотрѣнію жизни личной. Прежде чѣмъ перейти къ описанію того, какъ смиреніе и любовь могутъ, по Достоевскому, обращать грѣшниковъ и насаждать царство Божіе, докончимъ еще обзоръ характера его миссіонеровъ: послѣ служителей Церкви, дѣтей и крестьянъ, онъ призываетъ къ этому дѣлу женщинъ. Женщина любящая, но и смиренная — великая сила. Любовь, но лишенная смиренія, производитъ семейную муку и горе, такъ что чѣмъ сильнѣе эта любовь, не къ мужу только, но и къ дѣтямъ, тѣмъ больше отъ нея зла,—если нѣтъ въ ней смиренія. Отъ любви гордой измѣна и запой мужей, самоубійство жениховъ и страданія дѣтей: любовь Катерины Ивановны—невѣсты („Братья Карамазовы") и Катерины Ивановны—матери и жены („Преступленіе и Наказаніе"), любовь Лизы—дочери и невѣсты, любовь Грушеньки, „Кроткой", или Нелли („Униженные и Оскорбленные"), Кати („Неточка Незванова"), жены Шатова („Бѣсы") и всѣхъ вообще гордыхъ натуръ, есть источникъ зла и ненужныхъ страданій. Напротивъ, любовь смиренныхъ и са-

моуниженныхъ — источникъ мира и покаянія Таковы мать Раскольникова и Соня, которую даже арестанты начали обожать, угадавъ въ ней сердце смиренное и сокрушенное, такова мать Наташи („Униж. и Оскор.“) и мать „Подростка“, безногая сестра Илюши („Братья Карам.“), „Неточка Незванова“, мать Алеши Карамазова и мн др... Онѣ не стремятся съ силою настаивать на своемъ, но любовью, слезами, всепрощеніемъ и молитвой почти всегда добиваются покаянія и обращенія любимыхъ ими мужей, родителей и дѣтей. На трудномъ шагѣ отреченія отъ прежней жизни ихъ любимцы и любимицы вдохновляются примѣромъ этого постояннаго самоотреченія, какъ бы впитываютъ въ себя силу къ самоотреченію, а любовь исполненнаго смиренія существа дѣлаетъ самый подвигъ прежняго гордеца сладостнымъ —

Пятымъ миссіонеромъ у Достоевскаго является самъ возрожденный *въ своихъ страданіяхъ*

„*Страдающій плотію перестаетъ грѣшить*“, сказалъ Апостолъ (1 Петр. 4, 1). Всѣ почти случаи обращенія и раскаянія героевъ Достоевскаго происходятъ во время или тяжелыхъ утратъ, или болѣзней. Разъяснять ту мысль, что „*если внѣшній нашъ человѣкъ и тлѣетъ, то внутренній со дня на день обновляется*“ (2 Кор. 4, 16), мы не будемъ, ибо она слишкомъ знакома всѣмъ читавшимъ Божественное Писаніе. Практическій отсюда выводъ собственно для пастырей тотъ, что не нужно съ ужасомъ и ропотомъ смотрѣть на окружающія страданія, чужія и собственныя. Мысль эта вообще примиряетъ человѣка съ жизнью, успокаиваетъ при видѣ упорства торжествующей злобы, которая всетаки нѣкогда въ страданіяхъ своихъ дастъ доступъ покаянію, а также примиряетъ и съ нераскаянностью страдальцевъ при свѣтлой надеждѣ на будущее ихъ обращеніе, ибо „старое горе жизни человѣческой переходитъ постепенно въ тихую умиленную радость“, какъ говорилъ умирающій отецъ Зосима. Въ страданіяхъ, такъ чудесно постигающихъ человѣка въ самыя опасныя минуты его жизни, проповѣдникомъ покаянія является

самъ Господь, какъ неожиданный помощникъ отчаявающихся друзей грѣшника. Истощивъ всѣ усилія къ его обращенію, послѣдніе вдругъ получаютъ желаемое, но не отъ себя, а отъ руки Божіей. Такое дивное просвѣщеніе съ особенною силою описано въ лицѣ Верховенскаго отца и юнаго брата старца Зосимы.—Идея весьма реальная и въ высшей степени живительная для служителей Бога и любви Его, призывающая ихъ къ терпѣнію, смиренію и молитвѣ, по слову Апостола: „*я насадилъ, Аполлосъ поливалъ, но возрастилъ Богъ. Посему и насаждающій и поливающій есть ничто, а все Богъ возращающій* (1 Кор. 3, 6. 7). Таковъ окончательный отвѣтъ на второй нашъ вопросъ.

V. Просвѣтительное вліяніе одной воли на другую. Любовь и смиреніе.

Теперь намъ предстоитъ изложить самое возрожденіе человѣка, по Достоевскому, со стороны воздѣйствія одной воли на другую. Нашъ писатель имѣетъ вполнѣ сознательный взглядъ на этотъ предметъ; онъ не ограничивается художественно-вѣрнымъ, но безпристрастнымъ описаніемъ двухъ-трехъ случаевъ обращенія, какъ Левъ Толстой въ своихъ двухъ послѣднихъ романахъ, гдѣ герои, въ родѣ Левина, Безухова и Волконскаго, подъ весьма неопредѣленными вліяніями приходятъ къ неопредѣленнымъ же результатамъ, установившись твердо только въ осужденіи прежняго себялюбія и въ рѣшимости слѣдовать сострадательному чувству. Правда, и въ этомъ есть немалая художественно-философская заслуга, такъ что и самъ Толстой смотритъ на подобные типы, какъ на главнѣйшіе въ своемъ творчествѣ, но они въ его толстыхъ романахъ, какъ двѣ-три пахучихъ фіалки въ огромномъ букетѣ красивыхъ, но лишенныхъ запаха цвѣтовъ: у Достоевскаго же, какъ сказано, всѣ и первостепенные и второстепенные герои вращаются около своей совѣсти и призыва къ покаянію и обновленію, какъ множество планетъ по разнымъ орбитамъ кружатся

вокругъ одного солнца. Прибавимъ теперь, что поразительное богатство содержанія его многочисленныхъ повѣстей создается не разнородностью типовъ и не разностью описываемыхъ областей ихъ внутренней жизни, нѣтъ,—его планеты не многочисленны и орбиты круговращеній остаются однѣ и тѣ же, но художникъ, рисуя въ разныхъ повѣстяхъ и въ различныхъ лицахъ одни и тѣ же типы, измѣняетъ ихъ положеніе на жизненной орбитѣ, т. е. при обращеніи ихъ къ нравственному солнцу то однѣми, то другими сторонами. Одинъ и тотъ же характеръ, но въ разныхъ положеніяхъ и возрастахъ, на различныхъ ступеняхъ своего обращенія, или напротивъ — ожесточенія, проходитъ у него сквозь десятокъ повѣстей, такъ что Раскольниковъ—это тотъ же Иванъ Карамазовъ, Старый Князь „Униженныхъ"—тотъ же Ѳедоръ Павловичъ Карамазовъ и Версиловъ, мать Раскольникова и мать „Подростка", отецъ послѣдняго и Ставрогинъ „Бѣсовъ", мужъ „Кроткой" и мужъ Акулькинъ въ „Мертвомъ Домѣ", и т. д, и т д — все это варіанты нѣсколькихъ немногихъ типовъ. Сюжетовъ съ завязкой и развязкой у Достоевскаго тоже немного, найдется ли полтора десятка сюжетовъ и типовъ—едвали. И если при всемъ томъ читатель не только не замѣчаетъ повтореній и не испытываетъ скуки при чтеніи его повѣстей, а напротивъ, тѣмъ болѣе заинтересовывается ими, чѣмъ болѣе уже успѣлъ ихъ перечитать: то ясно, что сказавшееся въ этомъ разнообразіи матеріала такое поочередное сочетаніе всѣхъ типовъ со всѣми стадіями духовнаго развитія, эта своего рода таблица умноженія многочлена на многочленъ, исполнена авторомъ непогрѣшительно: иначе говоря—онъ съумѣлъ съ полною жизненною правдой изобразить всю лѣстницу духовной борьбы при томъ и другомъ направленіи воли у каждаго своего типа, а это дается лишь тому, кто совмѣщаетъ въ себѣ художника со знатокомъ законовъ описываемыхъ явленій, т. е. психолога и даже теолога. Для читателя, желающаго провѣрить автора, полнота его сочиненій представляетъ особое удобство, потому что совершенно избавляетъ его отъ

подозрѣнія случайнаго, индивидуальнаго характера тѣхъ или другихъ переломовъ во внутренней жизни литературныхъ героевъ, но придаетъ основоположеніямъ автора просто математическую убѣдительность: если всѣ характеры различныхъ возрастовъ, половъ и положеній, отнесясь такимъ то образомъ къ извѣстному призыву жизни, пришли къ полной внутренней гармоніи и стали всюду вносить счастіе и любовь, отнесясь же противоположнымъ образомъ, стали на дорогѣ къ самоубійству, а со средняго пути были противъ воли сталкиваемы строемъ собственной природы: то понятно и математически неопровержимо, что первый путь есть путь правильный, единственно спасительный и т. д.. Такая же опредѣленность воззрѣній устанавливается Достоевскимъ въ занимающемъ насъ вопросѣ о возрождающемъ вліяніи одной воли на другую, и не трудно будетъ убѣдиться, что въ основаніи такой увѣренной опредѣленности авторъ располагаетъ нѣкоторыми теологическими и матефизическими идеями, хотя, какъ сказано, не подчиняетъ имъ дѣйствительности, но выводитъ первыя изъ послѣдней, или даже самъ не выводитъ, а безсознательно руководясь ими въ своей творческой работѣ, уполномочиваетъ на такіе выводы самихъ читателей.

Начиная рѣчь о вліяніи одной воли на другую, надо дать себѣ отчетъ въ томъ, насколько такая теорія не противорѣчитъ ученію о свободной волѣ. Отвѣтъ заключается въ томъ, что настроеніе и дѣятельность человѣка опредѣляется не однимъ только сознательно принятымъ направленіемъ его воли, но и послѣдствіемъ его прежнихъ дѣяній, составляющихъ его „вторую природу“, а равно и первичными свойствами этой природы. Правда, воля человѣка, сознательно борясь противъ лучшихъ свойствъ своей нравственной природы и противъ сложившихся навыковъ воспитанія, можетъ современемъ подавить ихъ и сдѣлать человѣка демономъ, но такое печальное явленіе возможно лишь, какъ конечный плодъ нарочитой упорной борьбы,—обыкновенный же грѣшникъ, поддавшійся одной какой либо злой страсти, еще далекъ отъ такого оже-

сточенія: у него, хотя бы въ устраненной отъ сознанія области души, мерцаетъ или по крайней мѣрѣ еще глохнетъ совсѣмъ иное содержаніе, ему самому или вовсе невѣдомое, или неизвѣстное въ всей своей силѣ. Дѣло служителей Божіихъ въ томъ именно и заключается, чтобы вызывать наружу эти настроенія, хотя бы въ формѣ минутныхъ ощущеній, и тѣмъ показывать человѣку, что содержаніе его личности не только не чуждо добра и религіи, но по существу гораздо сроднѣе съ ними, нежели съ тою злой страстію, которой онъ сейчасъ служитъ. Это, конечно, не есть насиліе надъ свободой, ибо, какъ сказано, человѣкъ и послѣ подобнаго просвѣтленія можетъ ожесточиться и возненавидѣть добро, какъ діаволъ, но все-же онъ будетъ способенъ взглянуть на свою страсть извнѣ; между нею и новымъ содержаніемъ его жизни происходитъ рѣшительная борьба при ясномъ сознаніи неизбѣжнаго выбора одного содержанія предъ другимъ; какъ исцѣляемый бѣсноватый, человѣкъ становится между Христомъ и сатаною, и конечно громадное большинство съ покаяніемъ обращается ко Христу.—Итакъ, миссіонеры жизни, не имѣя возможности сломить сознательную свободную волю человѣка, чего и Самъ Богъ никогда не дѣлаетъ, получаютъ, однако, способность воздѣйствовать на нравственную природу человѣка, вызывая къ жизни и сознанію таящіяся въ ней добрыя ощущенія и удаляя злыя. Истолкованія такого воздѣйствія и представляютъ собой центральный интересъ Пастырскаго Богословія.

И вотъ, объ этой-то разности между сознательною индивидуальною волею и расположеніями нравственной природы (добрыми и злыми), постоянно дающими знать о себѣ даже и противъ желанія человѣка, Достоевскій умѣлъ говорить съ поразительной силою, особенно любя рисовать борьбу доброй природы со злою личной волей и побѣду первой надъ послѣднею. Правда, его повѣсти вмѣщаютъ въ себѣ и обратныя явленія, когда злая природа человѣка противъ желанія выступаетъ обличителемъ quasi доброй воли, напр., въ разсказѣ

„Двойникъ“, или въ явленіи бѣса Ивану Карамазову, но чаще мы находимъ побѣду доброй природы. Здѣсь, можно сказать, шедевръ его творчества, центральный вопросъ жизни его героевъ. Цѣнность этихъ картинъ мы познаемъ однако лишь тогда, когда припомнимъ, что авторъ вовсе не сентиментальный Ренанъ, по которому всѣ люди собственно „душки“,— что у него каются не Закхеи по первому Глаголу Божію и не Савлы, лишь по недоразумѣнію и невѣдѣнію преслѣдовавшіе христіанъ, но каются бѣсноватые Легіоны, каются именно Разбойники, долго не бывшіе *благоразумными*. Одинъ разъ, и другой, и третій грѣшникъ отвергаетъ раскрываемый примѣромъ и любовію друзей путь покаянія, ожесточается, богохульствуетъ и всетаки оказывается, что добро въ концѣ концовъ плѣняетъ и такого, хотя авторъ не закрываетъ глазъ читателя предъ полною нераскаянностью многихъ въ этой жизни, оканчивающейся у нихъ самоубійствомъ. О, авторъ вовсе не забываетъ, что въ нашей падшей природѣ есть злой духъ: онъ подробно говоритъ въ „Запискахъ изъ Мертваго Дома“ (III, 185) о томъ, что люди испытываютъ особенное наслажденіе мучить беззащитную невинность; его товарищи арестанты вовсе не кающіяся Магдалины, они говорятъ съ холоднымъ цинизмомъ о своихъ преступленіяхъ, но есть, по Достоевскому, и для нихъ якорь спасенія, есть еще надежда,— надежда эта—неизгладимая *совѣсть*. Вотъ главнѣйшее, неустранимое злою волею, хотя и скрываемое, условіе для нравственнаго воздѣйствія. Совѣсть злодѣи усыпляютъ наяву, но она говоритъ во снѣ; ея голосъ подавляютъ въ сознательныхъ представленіяхъ, но она донимаетъ человѣка въ общихъ смутныхъ чувствахъ, возникающихъ по поводу представленій полусознательныхъ и понуждаетъ его войти въ себя. Въ послѣднемъ смыслѣ особенно интересна повѣсть: „Вѣчный Мужъ“. Одинъ гордый обольститель мелвкомъ увидѣлъ давно обманутаго имъ смѣшного мужа, не можетъ вспомнить его ясно, не помнитъ и своего любовнаго преступленія, но тяжелое давящее чувство тѣснитъ его грудь, какъ кошмаръ, мерещится

ему во снѣ и такимъ образомъ пробуждаетъ въ его душѣ всѣ тѣ скорбныя чувства, которыя онъ подавлялъ раньше, когда переживалъ сознательно борьбу съ ними Такое же значеніе имѣетъ описываемый авторомъ мучительный сонный бредъ арестантовъ, старающихся убить свою совѣсть наяву (III. 15).—Вѣра именно въ силу совѣсти побуждаетъ лучшихъ героевъ Достоевскаго не довѣрять искренности атеистовъ и находить въ нихъ только желаніе совершенно отстраниться отъ Бога, а вовсе не убѣжденіе въ теоретической ложности религіозныхъ истинъ. „Безбожника—человѣка, сосредоточенно продолжалъ старикъ:—я, можетъ, и теперь побоюсь; только вотъ что, другъ Александръ Семеновичъ: безбожника то я совсѣмъ не стрѣчалъ ни разу, а стрѣчалъ за мѣсто его суетливаго—вотъ какъ лучше объявить его надо. Всякіе это люди; не сообразить, какіе люди: и большіе и малые, и глупые и ученые, и даже изъ самаго простого званія бываютъ, и все суета. Ибо читаютъ и толкуютъ весь свой вѣкъ, насытившись сладости книжной, а сами все въ недоумѣніи пребываютъ и ничего разрѣшить не могутъ. Иной весь раскидался, самого себя пересталъ замѣчать. Иной паче камене ожесточенъ, а въ сердцѣ его бродятъ мечты; а другой—безчувственъ и легкомысленъ и лишь бы ему насмѣшку свою отсмѣять. Иной изъ книгъ выбралъ одни лишь цвѣточки, да и то по своему мнѣнію; самъ же суетливъ и въ немъ предрѣшенія нѣтъ. Вотъ что скажу опять: скуки много... Идолопоклонники это все, а не безбожники, вотъ какъ объявить ихъ слѣдуетъ.—Ну, а и безбожнику какъ не быть? Есть такіе, что и впрямь безбожники, только тѣ много пострашнѣй этихъ будутъ, потому что съ именемъ Божіимъ на устахъ приходятъ. Слышалъ неоднократно, но не стрѣчалъ я ихъ вовсе“ (VIII, 370, 371). Итакъ, невѣріе неискренно; вотъ почему обращеніе воли невѣрующихъ отъ зла къ добру даетъ имъ полную возможность сразу воспринять вѣру въ свое сердце, какъ Колѣ Красоткину, или брату о. Зосимы. Просвѣтляющаяся подъ неуклоннымъ вліяніемъ добрыхъ любящихъ друзей совѣсть, или внутренній

голосъ, какъ мы видимъ, не только осуждаетъ поступокъ недобрый, но предлагаетъ сознанію какіе то, хотя и смутно различаемые, аккорды изъ иной, противоположной злу, жизни, или пережитой въ дѣтствѣ, или созерцаемой въ окружающихъ людяхъ. Просятся. рвутся въ душу эти аккорды, но человѣку дорога другая страсть, съ которой имъ не ужиться—онъ это знаетъ, и вотъ онъ старается себя убѣдить въ какомъ то особомъ, чуть ли не священномъ значеніи своей страсти—преимущественно гордости, связываетъ ее съ какимъ либо высшимъ планомъ жизни, и такимъ то самообманомъ, къ которому относятся и всѣ почти виды религіознаго невѣрія, отбивается отъ любви и единенія съ ближними и Богомъ. Въ этомъ смыслѣ даетъ признаніе Верховенскій отецъ въ „Бѣсахъ“ предъ смертію: „всего труднѣе въ жизни жить и не лгать, и собственной лжи не вѣрить“ (VII, 599). Таковъ же „Подростокъ“ и „Мужъ Кроткой“ со своими „великими идеями“,—мечтатели, зараженные желаніемъ гордой мести и потому рѣшившіеся разбогатѣть хотя бы цѣною обидъ и мученія ближнихъ; таковъ Верховенскій сынъ со своими соціалистическими затѣями, Иванъ Карамазовъ съ эвдемонистическою теоріею (теперь буквально повторенною Ницше, котораго восхвалили наши Москвичи). Итакъ, *гордость*, *ложь*, и возможность мучить или *насиліе* и *раздоръ*—вотъ враги обращенія людей къ Богу: гдѣ одно начало, тамъ и другое: ложь поддерживается въ обществѣ раздоромъ, порождая раздоръ, а сама порождается гордостью и, опираясь на нее, производитъ насиліе,—тутъ люди подпадаютъ уже подъ власть бѣсовъ. О бѣсахъ Достоевскій говоритъ слѣдующее. „Идея ихъ царства—раздоръ, т. е. на раздорѣ они хотятъ основать его. Для чего же именно раздоръ имъ тутъ понадобился? А какже: взять уже то, что раздоръ страшная сила и самъ по себѣ; раздоръ послѣ долгой усобицы доводитъ людей до нелѣпостей, до затмѣнія и извращенія ума и чувствъ. Въ раздорѣ обидчикъ, сознавъ, что онъ обидѣлъ, не идетъ мириться съ обиженнымъ, а говоритъ. „я обидѣлъ его, стало быть, я долженъ ему

отомстить“ Но главное въ томъ, что черти превосходно знаютъ всемірную исторію и особенно помнятъ про все, что на раздорѣ было основано. Имъ извѣстно, напримѣръ, что если стоятъ секты Европы, оторвавшіяся отъ католичества, и держатся до сихъ поръ, какъ религія, то единственно потому, что изъ-за нихъ пролита была въ свое время кровь“ (X, 39).— *Смиреніе*, *свобода* и *искренняя открытость души*—вотъ тѣ лѣкарства, которыя должны дать людямъ современные миссіонеры. Но дать, усвоить—не значитъ только показать въ видѣ холоднаго примѣра или доказательства. То и другое дѣйствуетъ на сознаніе извнѣ, а потому можетъ имѣть значеніе только въ отношеніи къ такому сознанію, которое направлено къ исканію истины, все это можетъ *научить* человѣка, но не*обратить* его: сказано—ne persuadere nolenti (не убѣждай нежелающаго), а вѣдь у насъ рѣчь то именно о послѣднемъ. Для такого нужно прямое воздѣйствіе на его природу, чтобы не извнѣ, а изнутри возстала брань на его злую волю. Но существуетъ ли такая непосредственная связь въ природѣ разныхъ личностей? Да, она существуетъ, по теоріи Достоевскаго, и выражается всецѣло и наполнитъ вселенную послѣ общаго суда и воскресенія. Начало это—христіанская любовь или нравственное состраданіе. Оно то въ повѣстяхъ нашего писателя, какъ физическая теплота или притяженіе, проникаетъ во всѣ области жизни, не зная себѣ ни въ чемъ конечнаго препятствія. Медленно, но упорно пробиваетъ она ледяную кору сердецъ и преображаетъ внутреннюю природу ближнихъ просто своею собственностью силою, даже безъ видимыхъ обнаруженій, создавая на днѣ ихъ душъ безсознательныя добрыя расположенія. Бьется и отвертывается отъ нея злая воля людей, думаетъ грѣшникъ, что онъ вовсе свободенъ отъ всякаго вліянія, какъ вдругъ принужденный обстоятельствами жизни вглянуться въ свой внутренній міръ, онъ находитъ въ себѣ ужъ другую природу, какъ бы вмѣщающую нравственные облики душъ, его любившихъ, за него страдавшихъ, о немъ молившихся. Правда, и теперь онъ можетъ вооружаться

противъ своего же сердца, какъ самоубійца Свидригайловъ въ „Преступленіи и Наказаніи“, но всетаки обращеніе для него теперь доступно и легко, безконечно легче, чѣмъ новое ожесточеніе. Такой именно, почти невольный, духовный слѣдъ оставлялъ на всѣхъ любимѣйшій герой Достоевскаго Алеша Карамазовъ и при томъ не только и не столько путемъ передачи какихъ либо идей или фактовъ, но самымъ своимъ существеніемъ около нравственно-больныхъ людей въ родѣ обоихъ братьевъ своихъ, отчасти отца, дѣтей гимназистовъ и трехъ женщинъ. Всѣ они чувствуютъ его сострадательную любовь, всѣ знаютъ, что хотѣлъ бы онъ имъ сказать, отъ чего предостеречь и къ чему именно призвать: какъ бы нѣкая живительная вода орошаетъ сердца ихъ въ его присутствіи, кающіеся получаютъ въ немъ нравственную опору, а упорствующіе и колеблющіеся, какъ мальчикъ Коля, старикъ отецъ и братъ Иванъ, мятутся и сотрясаются подъ лучами его любви, какъ бѣсноватые, завидѣвъ Спасителя. Эту именно мысль послѣ свиданія съ Иваномъ высказалъ Алеша. „Алеша засыпая помолился о Митѣ и объ Иванѣ. Ему становилась понятною болѣзнь Ивана: „Муки гордаго рѣшенія, глубокая совѣсть“! Богъ, Которому онъ не вѣрилъ, и правда Его одолѣвали его сердце, все еще не хотѣвшее подчиняться. „Да, неслось въ головѣ Алеши, уже лежавшей на подушкѣ,—да, коль Смердяковъ умеръ, то показанію Ивана никто уже не повѣритъ; но онъ пойдетъ и покажетъ?“ Алеша тихо улыбнулся: „Богъ побѣдитъ!“ подумалъ онъ. „Или возстанетъ въ свѣтѣ правды, или... погибнетъ въ ненависти: мстя себѣ и всѣмъ за то, что послужилъ тому, во что не вѣритъ“, горько прибавилъ Алеша и опять помолился за Ивана“.

Авторъ конечно не отрицаетъ вліянія рѣчей и доказательствъ и не разъединяетъ его отъ вліянія непосредственнаго, напротивъ и рѣчь то его миссіонеровъ оказывается настолько приспособлена къ обращаемому, насколько проникнута бываетъ любовію. Эта то любовь является у него сама въ себѣ могучею силою; во всякомъ большомъ романѣ описы-

вается ея дѣйствіе;—не описывается только, но и дается ключъ къ ея философскому уразумѣнію. Любовь эта въ повѣстяхъ нашего писателя есть не субъективное настроеніе только, а нѣкая міровая, Божественная сила, жизнь Божія, удѣляемая въ братолюбивыя сердца и чрезъ нихъ передаваемая любимымъ имъ. Внѣ Бога нѣтъ этой любви и дается она только вѣрующимъ въ Его бытіе и благость; но за то въ сознаніи вѣрующаго самымъ основнымъ закономъ бытія, единственнымъ настоящимъ бытіемъ является эта любовь. Такія именно мысли исповѣдуетъ предъ смертью просвѣтившійся старикъ Верховенскій въ немногихъ, но поистинѣ драгоцѣнныхъ словахъ къ духовнику и друзьямъ.—„Друзья мои, проговорикъ онъ (Стефанъ Трофимовичъ),—Богъ уже потому мнѣ необходимъ, что это единственное существо, которое можно вѣчно любить... Мое безсмертіе уже потому необходимо, что Богъ не захочетъ сдѣлать неправды и погасить совсѣмъ огонь разъ возгорѣвшейся къ Нему любви въ моемъ сердцѣ. И что дороже любви? Любовь выше бытія, любовь вѣнецъ бытія, и какъ-же возможно, что бы бытіе было ей неподклонно? Если я полюбилъ Его и обрадовался любви моей—возможно ли, что бы Онъ погасилъ и меня и радость мою и обратилъ насъ въ нуль? Если есть Богъ, то и я безсмертенъ... Одна уже всегдашняя мысль о томъ, что существуетъ нѣчто безмѣрно справедливѣйшее и счастливѣйшее, чѣмъ я, уже наполняетъ и меня всего безмѣрнымъ умиленіемъ и славой,—о, кто бы я ни былъ, что бы ни сдѣлалъ! Человѣку гораздо необходимѣе собственнаго счастія—знать и каждое мгновеніе вѣровать въ то, что есть гдѣ то уже совершенное и спокойное счастье, для всѣхъ и для всего... Весь законъ бытія человѣческаго лишь въ томъ, чтобы человѣкъ всегда могъ преклониться предъ безмѣрно великимъ“ (VII, 608—609).—Любовь сама торжествуетъ и надъ смертію, какъ говоритъ у него другой умирающій: „и пусть забудутъ, милые, а я васъ и изъ могилки люблю. Слышу, дѣточки, голоса ваши веселые, слышу шаги ваши на родныхъ отчихъ могил-

кахъ въ родительскій день; живите пока на солнышкѣ, радуйтесь, а я за васъ Бога помолю, въ сонномъ видѣніи къ вамъ сойду.., все равно—и по смерти любовь“ (VIII, 356).— По сочиненіямъ Достоевскаго выходитъ, что любящій и сострадающій, сливаясь въ духовное единство съ ближнимъ своимъ, не что либо сверхъестественное дѣлаетъ, но лишь возвращается къ утерянному грѣхомъ нашему единству въ Богѣ, которое онъ описываетъ въ „Снѣ Смѣшного человѣка“, изображая жизнь людей невинныхъ и святыхъ, жизнь у всѣхъ единую, чуждую современной отъединенности каждаго. Только общая гордость, замыкающая человѣка въ себя самого, или эта часто упоминаемая *отъединенность* дѣлаетъ для нашего помраченнаго ума непонятнымъ, невѣроятнымъ эту общность природы нашей, возстановляемую любовью святыхъ людей. Теперь ясно, почему, по Достоевскому, спасительна только смиренная любовь, а горделивая—есть причина мученій: потому именно, что гордость, какъ сосредоточеніе всего жизненнаго содержанія около одного „я“, мѣшаетъ сліянію душъ и перелитію одной жизни въ другую,—для послѣдней нужна именно свобода отъ такой ограниченности, т. е. *смиреніе*: оно то упраздняетъ незримое средостѣніе, стоящее между человѣкомъ и человѣкомъ,—и какъ прививка сладкой яблони къ кислой, очищаетъ душу ближняго самымъ своимъ прикосновеніемъ, какъ объясняетъ старецъ Зосима. „Предъ иною мыслью станешь въ недоумѣніи, говоритъ онъ,—особенно видя грѣхъ людей, и спросишь себя: взять ли силой, али смиренной любовію? Всегда рѣшай: возьму смиренной любовью. Рѣшишься такъ разъ навсегда и весь міръ покорить возможешь. Смиреніе любовное—страшная сила, изо всѣхъ сильнѣйшая, подобной которой и нѣтъ ничего. На всякъ день и часъ, на всякую минуту ходи около себя и смотри за собой, чтобъ образъ твой былъ благолѣпенъ“.

Это не пантеизмъ, но сродство духовное, на почвѣ коего и Апостолы и Отцы изъясняли спасительную силу благодати въ смыслѣ именно усвоенія (Іоаннъ Дамаскинъ—Точное из-

ложеніе), какъ сказано въ Посланіи къ Римлянамъ; „*яко же ослушаніемъ единаго грѣшни быша мнози, сице и послушаніемъ единаго праведни быша мнози*“ (5, 19).

Великая идея Достоевскаго, конечно, содержится въ Божественномъ Откровеніи, но имъ именно она изложена жизненно и ясно. Значеніе этого изложенія въ томъ, что чрезъ него опредѣляется лучшее направленіе нашей любви къ людямъ, чѣмъ принято въ современной морали. Часто слышится фраза: можно разрушать заблужденія мысли, но кто и какъ можетъ сломить злую волю? поэтому благотворительность допускаютъ лишь вещественную. Достоевскій, призывая человѣка къ подвигамъ любви къ ближнему, говоритъ устами героевъ своихъ: „ты въ немъ новаго человѣка воскресишь“ (VIII, 394).

Смиренная, сострадающая любовь есть эта воскрешающая сила: любовь безъ смиренія—мука, приводящая къ истязаніямъ и самоубійствамъ; но и отсутствіе гордости безъ энергичнаго самоотверженія даетъ дряблый, отвратительный и чувственно-эгоистическій характеръ, въ родѣ Князя-Алеши въ „Униженныхъ и Оскорбленныхъ“, спокойно разрушавшаго счастіе семействъ ради своего наслажденія: по отзыву нѣкоторыхъ читателей это типъ болѣе антипатичный, нежели его, открыто безнравственный и преступный, отецъ. Никто не можетъ упрекнуть Достоевскаго въ узости нравственнаго идеала, въ проповѣди тупой покорности судьбѣ.

VI. Состраданіе и правдивость.

Но что же это за третья черта—*состраданіе,* о которой мы постоянно говорили? Состраданіе есть не одно только общее чувство, сопровождающее любовь и молитву. Въ этомъ смыслѣ оно, какъ и самая любовь, есть лишь условіе возрожденія природы; еслибъ заблужденіе людей заключалось—прямо и единственно въ злой волѣ при ясности ума и познанія, то и обращеніе производилось бы лишь соприкосновеніемъ воли

противоположной, но мы уже сказали, что обольщеніе выражается не только въ гордости и раздорѣ, но и во лжи или обманѣ. Злая воля присоединяется къ ложному міровоззрѣнію, а это въ свою очередь запутываетъ мысль. Міровоззрѣніе разумѣется здѣсь не только въ смыслѣ ложныхъ философскихъ взглядовъ, но и въ смыслѣ искаженнаго воззрѣнія на людей, нелѣпыхъ пріемовъ въ отношеніяхъ семейныхъ, принципіальнаго охлажденія къ отечеству и т. д.. Правда, при общемъ покаянномъ настроеніи человѣкъ самъ можетъ въ концѣ концовъ выпутаться изо всѣхъ этихъ путъ мысли и чувства, но и здѣсь его предупреждаетъ любовь именно сострадающая. Злая воля не безучастна въ каждомъ заблужденіи, но часто заблужденіе и ожесточеніе порождено главнымъ образомъ чрезъ обманъ, а обманъ силенъ именно тогда, когда содержитъ долю истины. Трагедія въ отношеніяхъ такого человѣка къ добрымъ людямъ заключается въ томъ, что они другъ друга не понимаютъ, какъ герои „Бѣсовъ“ не понимали просвѣтленнаго Шатова. То состраданіе, о которомъ мы говоримъ, заключается по Достоевскому, именно въ способности понять человѣка, проникнуть въ то доброе, что у него есть, и оцѣнить его, освобождая его отъ примѣси лжи. Вотъ для сего то и нужна кромѣ смиренной любви еще и сила ума и широта образованія, почему и лучшіе воители добра—даже и монастырскіе монахи—являются у Достоевскаго людьми не только съ тонкою отзывчивостью, широчайшею терпимостью и чуткимъ пониманіемъ людей, но и надѣленными глубокимъ и всестороннимъ образованіемъ. Они находятъ общіе идеалы и съ Иваномъ Карамазовъ, и съ крестьянами, и съ барышней-дворанкой,—всякій въ нихъ находитъ себѣ сродныхъ по уму по сердцу. Они какъ то умѣютъ совершенно врости въ человѣка, сраспростереться со всѣми его мыслями, со всѣми фибрами его души, всего его поднять къ истинѣ и любви. Для сего нужно знаніе, нужна ученость.

Итакъ, состраданіе есть снабженная знаніемъ человѣка и его идей способность внутренняго самоотожествленія съ

человѣкомъ, радостное сліяніе со всѣмъ въ немъ добрымъ и скорбь обо всемъ зломъ. Здѣсь именно сказывается ловецъ человѣковъ.—Всѣмъ извѣстно, что самъ Достоевскій на себѣ самомъ блестяще оправдалъ это требованіе, примиривъ на Пушкинскомъ праздникѣ западниковъ и славянофиловъ въ своей знаменитой рѣчи, въ которой съумѣлъ указать то общее лучшимъ представителямъ обоихъ лагерей начало, которое съ присоединеніемъ нѣкоторой своеобразной страстности разбило ихъ на двѣ, повидимому столь непримиримыя литературныя партіи. Начало это и есть, по Достоевскому, та чисто русская способность духовнаго отожествленія съ другими, о которомъ мы говоримъ, и которое Достоевскій называетъ перевоплощеніемъ. Этою способностію увлеклись наши западники въ смыслѣ полнаго поглощенія всей своей жизни европейскими интересами до полнаго забвенія своего родного, а крайніе изъ славянофиловъ, оцѣнивъ высокое преимущество русскаго народа, стали бояться прилагать его къ дѣлу, чтобы не утратить, и такимъ образомъ хотѣли по возможности ослабить наше общеніе съ иноземными народами. Ораторъ, представивъ самую-то способность сердечно интересоваться жизнію другихъ народовъ свойствомъ отличительнымъ нашего народнаго характера или генія, призывалъ западниковъ обратиться къ жизни народа, чтобы, почерпая изъ него эту способность, вмѣстѣ съ тѣмъ готовиться къ той великой задачѣ сродненія всѣхъ народовъ на единомъ началѣ христіанскомъ, къ чему призванъ народъ русскій.—Возвращаясь къ разсмотрѣнію этого возрождающаго свойства перевоплощенія, или усвоенія, мы не станемъ говорить о томъ, какимъ именно способомъ оно облегчаетъ путь обращенія,—это послѣ вышесказаннаго можетъ себѣ безъ труда представить всякій: гораздо труднѣе себѣ представить, какъ воспитать въ себѣ эту способность, столь рѣдко встрѣчаемую въ умѣ и сердцахъ самихъ обращающихъ.—Конечно, для сего, какъ сказано, надо прежде всего много и всесторонне учиться и многое познать въ жизни. Но учиться и знать недостаточно:

большая ученость сама по себѣ не есть не только ручательство за пониманіе мотивовъ и симпатій людей, но нерѣдко является опорой для ихъ собственныхъ заблужденій. Правда, Достоевскій не любилъ уступать всесторонней образованности своимъ отрицательнымъ типамъ, а шаблонныхъ лжелибераловъ непремѣнно представлялъ себѣ или недоучками, или слабоумными рабами послѣдней прочитанной книжки: но возможность и довольно всесторонней учености при разбитости сердца и темномъ міровоззрѣніи онъ всетаки допускалъ въ лицѣ Ивана Карамазова и Версилова, людей образованныхъ, талантливыхъ и по природѣ симпатичныхъ, но внутренно чужихъ для всѣхъ и каждаго. Очевидно, имъ не доставало того внутренняго условія для пониманія людей и жизни, въ усвоеніи и развитіи котораго заключается, слѣдовательно, наиболѣе важное и для пастырей условіе къ занимающей насъ способности перевоплощенія. Тутъ уже нравственный процессъ, или духовное дѣланіе должны совершиться прежде въ душѣ самого проповѣдника, чтобы потомъ охватить и обращаемыхъ. Не будемъ опять говорить о необходимости здѣсь сострадательной и смиренной любви: нѣтъ, рѣчь должна быть о томъ нарочитомъ стремленіи къ *правдивости,* о той открытости и простотѣ души, которая одна и можетъ распутать ложь общаго разъединенія и которую Достоевскій находитъ въ русскомъ народѣ въ качествѣ того именно начала, что въ соединеніи со смиреніемъ даетъ ему способность сродняться съ геніемъ всякой другой народности и перевоплощаться въ нее. При своихъ постоянныхъ жизненныхъ столкновеніяхъ, мы обыкновенно встрѣчаемъ каждое явленіе предубѣжденно, пристрастно, или, наоборотъ, недовѣрчиво, но именно отъ этого-то свободенъ характеръ нашего смиреннаго народа, который своею открытой душой лучше насъ приготовленъ къ тому, чтобы быть психологомъ и психіатромъ. Такой Макаръ Ивановичъ, или Мужикъ Морей, которымъ нѣчто подобное создалъ и Левъ Толстой въ своемъ „Платонѣ Каратаевѣ“, сразу сродняютъ съ собою всякаго своею совершенною непредубѣж-

денностью, открытостью души, какъ бы на подобіе цѣлительнаго бальзама, смягчающею застарѣлыя душевныя раны собесѣдниковъ. Культурному человѣку, въ родѣ Алеши Карамазова, подобная открытость и искренность дается и сохраняется лишь путемъ *молитвенныхъ подвиговъ* и *духовнаго бдѣнія надъ собою*. Въ жизни же всего простого народа русскаго это необходимая для духовнаго перевоплощенія правдивость сказывается въ томъ, что „хотя и развратенъ простолюдинъ и не можетъ уже отказать себѣ въ смрадномъ грѣхѣ, но все-же знаетъ, что проклятъ Богомъ его смрадный грѣхъ и что поступаетъ онъ худо, грѣша. Такъ что неустанно еще вѣруетъ народъ нашъ въ правду... Не то у высшихъ; тѣ... уже провозгласили, что нѣтъ преступленія, нѣтъ грѣха“ („Братья Карамазовы“). Въ этой разности отношеній къ своему грѣху—скажемъ кстати—полагалъ Достоевскій и единственное преимущество народа, о чемъ говорилъ очень часто и въ романахъ, и въ статьяхъ (напр. X, 50); причислялъ онъ въ этомъ отношеніи къ народу и вѣрующихъ изъ общества, полагая въ этомъ сознаніи несомнѣнную надежду на спасеніе даже для самаго закоренѣлаго злодѣя, какъ это выражаетъ пропойца Мармеладовъ въ своемъ знаменитомъ монологѣ, одномъ изъ лучшихъ перловъ нашего писателя (V, 22). Велика эта черта даже въ презрѣнномъ грѣшникѣ, а соединенная съ любовію, смиреніемъ и свѣтлымъ и глубокимъ образованіемъ она золотымъ вѣнцомъ всегдашняго успѣха увѣнчиваетъ проповѣдника истины, давая ему путь къ уразумѣнію тайнъ внутренней жизни ближнихъ, открывая возможность полюбить и понять ихъ доброе и чрезъ это окончательно покорить ихъ сердца вѣчной истинѣ Примирителя. Безъ этого свойства правдивости и соединенной съ нимъ свѣтлой, широкой всесторонности, авторъ даже и религіозность не высоко цѣнитъ, какъ это видно въ отзывѣ одного изъ его героевъ о Версиловѣ и въ типахъ Хохлаковой и о. Ѳерапонта; изувѣры и гордецы бываютъ повидимому религіозны, но имъ авторъ удѣляетъ симпатіи еще менѣе, чѣмъ увлекающимся скепти-

камъ, или кутиламъ. „Тутъ причина ясная: они выбираютъ Бога, чтобъ не преклоняться предъ людьми,—разумѣется, сами не вѣдая, какъ это въ нихъ дѣлается: преклоняться предъ Богомъ не такъ обидно. Изъ нихъ выходятъ чрезвычайно горячо вѣрующіе,—вѣрнѣе сказать, горячо желающіе вѣрить: но желаніе они принимаютъ за самую вѣру [1]). Изъ этакихъ особенно часто бываютъ подъ конецъ разочаровывающіеся. Про господина Версилова я думаю, что въ немъ есть и чрезвычайно искреннія черты характера—(VIII, 60). Отсюда еще разъ видно, какъ далеки отъ истины тѣ, которые представляютъ Достоевскаго человѣкомъ партіи; но ошибаются и тѣ, что утверждаютъ, будто бы въ лицѣ о. Ѳерапонта онъ осуждаетъ аскетизмъ отшельниковъ: возраженіе на это есть прямое въ бесѣдѣ о. Зосимы: „Русскій инокъ“, гдѣ говорится о необходимости уединенія и подвиговъ для духовнаго возрастанія.—Осуждая научное просвѣщеніе безъ любви христіанской и религіозность, чуждую любви и ненавидящую просвѣщеніе, авторъ однако совершенно свободенъ отъ неблаговиднѣйшимъ образомъ высказываемыхъ ему упрековъ въ нелюбви къ русскому духовенству. Напротивъ, именно на него то онъ возлагаетъ надежды, какъ на единственнаго соединителя религіозности съ просвѣщеніемъ народа въ школахъ; о нихъ нашъ писатель заговорилъ еще въ 1873 г., когда Правительство и не поднимало вопроса о церковно-приходскихъ школахъ. Въ этой статьѣ (IX, 224) авторъ съ негодованіемъ осуждаетъ земцевъ, препятствующихъ духовенству учить народъ и бороться словомъ проповѣди съ сектами протестантскаго пошиба. Авторъ прямо говоритъ: „добрыхъ пастырей у насъ много,—можетъ, болѣе, чѣмъ мы можемъ надѣяться, чѣмъ сами того заслуживаемъ“ (IX, 232).

---

[1]) Буквально такія качества показалъ одинъ публицистъ, возмнившій поправить извѣстный афоризмъ Достоевскаго «смирись гордый человѣкъ и пр. прибавкой «смирись гордый человѣкъ предъ Богомъ» Находились невѣжды, вмѣнявшіе эту прибавку въ особенную похвалу критику, но конечно единственно по незнанію отеческаго ученія «Послушаніе имѣй ко всѣмъ».

Повторимъ формулу Достоевскаго объ условіяхъ вліянія одной воли на другую: смиряясь, любя и познавая людей, человѣкъ восходитъ или возвращается къ первозданному таинственному единству со всѣми и, какъ бы переливая святое (чрезъ общеніе съ Богомъ усвоенное) содержаніе своей души въ душу ближняго, преображаетъ внутреннюю природу послѣдняго, такъ что при одномъ только согласіи его воли, тяжкій путь его возрожденія почти совершенъ за него, лишь бы онъ самъ не отвѣчалъ на это злымъ упорствомъ и ненавистью.

Но Достоевскій, великій учитель личной добродѣтели, отвертывается отъ общественныхъ народныхъ и культурныхъ идеаловъ? Такое несправедливое обвиненіе стало общимъ мѣстомъ у его литературныхъ антагонистовъ: его ложность явствуетъ изъ того, что едва ли не въ каждой повѣсти Достоевскій говоритъ о Россіи, о Европѣ, о человѣчествѣ, объ исторіи. Правда, онъ предостерегаетъ насъ отъ тѣхъ путей воздѣйствія на ближнихъ, на коихъ стоятъ его литературные враги—онъ соотноситъ ихъ съ тремя искушеніями, предложенными Спасителю въ пустынѣ злымъ духомъ, и подводитъ подъ нихъ всѣ виды внѣшняго вліянія на массы,—всѣ, кромѣ изложеннаго выше пути христіанскаго, а католицизмъ, соціализмъ, партійную будирующую прессу и западническій государственный регламентаризмъ во всѣхъ его формахъ онъ совершенно отождествляетъ между собою по ихъ общему методу дѣйствованія. Не отрицая вовсе государственнаго начала въ жизни, онъ вопреки всѣмъ этимъ системамъ требуетъ, чтобы оно лишь утверждало и ограждало законами нравственные идеалы, уже созданные субъективною жизнью народа, а не выдавливало послѣднихъ изъ искусственно изобрѣтенныхъ юридическихъ предначертаній. Идеалы создаются личными геніями и ихъ таинственною внутреннею связью съ геніемъ народа; становясь такимъ образомъ достояніемъ быта послѣдняго, они переходятъ въ форму культурнаго идеала, и наконецъ бытового обычая или даже государственнаго закона. Такія мысли

нашъ писатель высказываетъ въ защитѣ своей Пушкинской рѣчи противъ Градовскаго Но такъ какъ подобный путь вліянія есть путь мученія, креста, путь Христовъ—медленный и почти незримый, хотя и необходимый въ будущемъ: то дѣятелю и представляются тѣ три *искушенія*, которымъ всецѣло поддалась Европа въ своей и религіозной и государственно-культурной исторіи и даже идеалахъ. Если истинная жизнь созидается сострадающей любовью, смиреніемъ и искренностью, то ложность европейскихъ идеаловъ, не по содержанію, но по методу, состоитъ въ томъ, что по невѣрію въ самую возможносгь и въ дѣйственность на землѣ этихъ трехъ добродѣтелей, люди, особенно паписты и соціалисты, взяли себѣ орудіемъ: вмѣсто любви—удовлетвореніе вещественныхъ потребностей или *хлѣбы*, вмѣсто смиренія—*насиліе*, вмѣсто искренности—запугивающій обманъ или ложное чудо, тайну и внѣшній авторитетъ; послѣдніе у папистовъ—въ видѣ измышленнаго замѣстителя Христа на землѣ, а у соціалистовъ—въ видѣ несуществующихъ на самомъ дѣлѣ выводовъ изъ quasi науки и утопій о будущемъ общемъ счастьѣ. Объ этомъ Достоевскій писалъ еще въ 1877 году слѣдующее: „...О, я не знаю, не помню, но скоро, очень скоро брызнула первая кровь: они (люди) удивились и ужаснулись, и стали расходиться, разъединяться. Явились союзы, но уже другъ противъ друга. Начались укоры, упреки. Они узнали стыдъ и стыдъ возвели въ добродѣтель. Родилось понятіе о чести и въ каждомъ союзѣ поднялось свое знамя. Они стали мучить животныхъ и животныя удалились отъ нихъ въ лѣса и стали имъ врагами. Началась борьба за разъединеніе, за обособленіе, за личность, за мое и твое. Они стали говорить на разныхъ языкахъ. Они познали скорбь и полюбили скорбь, они жаждали мученія и говорили, что Истина достигается лишь мученіемъ. Тогда явилась у нихъ наука. Когда они стали злы, то начали говорить о братствѣ и гуманности, и поняли эти идеи. Когда они стали преступны, то изобрѣли справедливость и предписали себѣ цѣлые кодексы,

чтобы сохранить ее, а для обезпеченія кодексовъ поставили гильотину. Они чуть-чуть лишь помнили о томъ, что потеряли, даже не хотѣли вѣрить тому, что были когда то невинны и счастливы. Они смѣялись даже надъ возможностью этого прежняго ихъ счастія и называли его мечтой. Они не могли даже представить его себѣ въ формахъ и образахъ, но—странное и чудесное дѣло: утративъ всякую вѣру въ бывшее счастіе, назвавъ его сказкой, они до того захотѣли быть невинными и счастливыми вновь, опять, что пали предъ желаніями сердца своего" (IX, 133). Но еще краснорѣчивѣе говорятъ противъ искушенія ложнаго общественнаго вліянія его типы: Верховенскій и соціалисты—представители грубаго, тупого и злостнаго насилія, невѣрующій западникъ Кармазиновъ—ложный и неестественный авторитетъ при мелкомъ и безсознательно-эгоистическомъ настроеніи, наконецъ, такіе характеры, какъ Раскольниковъ, „Подростокъ", Иванъ и Смердяковъ, созидавшіе идеалы не въ настроеніи, а въ фантазерствѣ и отвлеченныхъ выводахъ безъ внутренней и жизненно-практической провѣрки, приходившіе всегда къ результатамъ совершенно противоположнымъ съ ихъ идеалами и притомъ прямо преступнымъ. Быстро выростаютъ плоды ихъ дѣятельности, но плоды горькіе, плоды исполненные убійственнаго яда: они поддались обольщенію діавола, искушавшаго пастырское терпѣніе Христово, и потому дѣло ихъ и общество ихъ это „Бѣсы", а плоды—свиная погибель, какъ въ озерѣ Геннисеретскомъ.—Напротивъ тяжелъ и медленъ путь отшельника Зосимы, но вотъ онъ пройденъ, и широкою живительной волной расходится чрезъ него сила духовнаго возрожденія и вростаетъ въ бытъ великаго народа, которому, по мысли Достоевскаго, суждено быть такимъ же учителемъ, такимъ же Зосимой, во всемъ человѣчествѣ и доставить всѣмъ вѣчный миръ и истинное блаженство. Достоевскій не былъ хиліастомъ, но тѣ, даже немногіе, но всепобѣждающіе успѣхи сострадающей и смиренной любви, которые даютъ себя знать въ описываемой имъ дѣятельности, наполняютъ сердце его такимъ

восторгомъ, съ такою силою раскрываютъ предъ нимъ мудрость и благость Домостроительства, что при видѣ неудержимо наступающей и расширяющейся области яркаго свѣта благодати и робко убѣгающей предъ нею тѣни грѣха и невѣдѣнія, онъ смотритъ въ будущее свѣтло и радостно и питаетъ неудержимую, непоколебимую надежду, что не только въ жизни будущей, но и въ формахъ жизни насъ окружающей, при наличности имѣющихся у насъ нравственныхъ сокровищъ наступитъ общее возрожденіе, наподобіе того, которое принесено было на землю христіанствомъ въ первомъ вѣкѣ. „Но спасетъ Богъ людей своихъ, ибо велика Россія смиреніемъ своимъ Мечтаю видѣть и какъ бы уже вижу ясно наше грядущее: ибо будетъ такъ, что даже самый развращенный богачъ кончитъ тѣмъ, что устыдится богатства своего предъ бѣднымъ, а бѣдный, видя смиреніе сіе, пойметъ и уступитъ ему съ радостію, и лаской отвѣтитъ на благолѣпный стыдъ его. Вѣрьте, что кончится симъ: на то идетъ. Лишь въ человѣческомъ духовномъ достоинствѣ равенство, и сіе поймутъ лишь у насъ. Были бы братья, будетъ и братство... Образъ Христовъ хранимъ, и возсіяетъ, какъ драгоцѣнный алмазъ, всему міру... Буди буди“. (Бр. Кар.“).

Въ восторгѣ братской любви мысленно обнимая вселенную, Достоевскій иногда мечталъ о всеобщемъ и полномъ блаженствѣ, хотя бы въ будущемъ вѣкѣ и, зная осужденіе оригенистовъ, смиренно и робко дерзалъ однако думать, что церковное воспрещеніе учитъ такъ, какъ эти послѣдніе, говоритъ скорѣе о мудро скрываемой тайнѣ, нежели о полномъ отрицаніи ихъ надеждъ. Именно такую рѣчь влагаетъ онъ въ уста явившагося діавола въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“. „Я вѣдь знаю, тутъ есть секретъ, но секретъ мнѣ ни за что не хотятъ открыть, потому что я, пожалуй, тогда догадавшись, въ чемъ дѣло, рявкну „осанну“ и тотчасъ же исчезнетъ необходимый минусъ и начнется во всемъ мірѣ благоразуміе. Я вѣдь знаю, что въ концѣ концовъ я помирюсь, дойду и я мой квадрилліонъ, и узнаю секретъ. Но пока это произойдетъ,

будирую и, скрѣпя сердце, исполняю мое назначеніе: губить тысячи, чтобы спасся одинъ. Сколько, напримѣръ, надо было погубить душъ и опозорить честныхъ репутацій, чтобы получить одного только праведнаго Іова, на которомъ меня такъ зло поддѣли во время оно! Нѣтъ, пока не открытъ секретъ, для меня существуютъ двѣ правды: одна тамошняя хняя, мнѣ пока совсѣмъ неизвѣстная, а другая моя".

Мы не пойдемъ за писателемъ такъ далеко, но почерпнемъ изъ него то убѣжденіе, что для смиреннаго и любящаго проповѣдника Христовой благодати нѣтъ въ мірѣ границы вліянія, а только вѣчно расширяющаяся и просвѣтляемая область духовнаго объединенія людей, народовъ и поколѣній въ Христовой истинѣ и добродѣтели.

Какъ относится служеніе общественному благу къ заботѣ о спасеніи своей собственной души? [1])

Письмо въ редакцію.

Слѣдя за поднимающимися въ русскомъ обществѣ религіозными спорами, я съ грустью убѣждался каждый разъ, что главною причиною враждебнаго настроенія противъ церкви со стороны мыслителей-раціоналистовъ бываетъ незнаніе церковнаго ученія, сужденіе о немъ по свѣтскимъ предразсудкамъ, а не по словамъ св. Писаніи и св. Преданія. Подобное же явленіе лежитъ въ основаніи и тѣхъ споровъ, когда обѣ стороны мнятъ себя на чисто церковной почвѣ: или одна изъ нихъ, или обѣ заблуждаются въ этомъ своемъ мнѣніи.

Цѣль настоящей статьи—выяснить понятіе о спасеніи по источникамъ Божественнаго Откровенія и оцѣнить съ точки зрѣнія послѣдняго наше свѣтское пониманіе этой религіозной идеи.

Православная вѣра всегда будетъ имѣть враговъ (1 Іо. 4,6), но на насъ будетъ отвѣтъ за враговъ *по недоразумѣнію*, за тѣхъ, которые уклоняются отъ нея только потому, что не знаютъ ея истиннаго ученія, а слышатъ о немъ отъ непонимающихъ его литераторовъ, воспитанныхъ на свѣтскихъ сословныхъ предразсудкахъ. Сознательно отвергать раскрытое

---

[1]) Въ первый разъ была напечатана въ журналахъ—«Вопросы Философіи и Психологіи» 1892 г., Февраль, и «Богословскій Вѣстникъ» 1892., Іюнь.

ясно ученіе вѣры можетъ только сознательный ненавистникъ всякаго добра и свѣта (Іо. 3,19—21): Содому и Гоморрѣ будетъ отраднѣе въ день суда, чѣмъ такому человѣку (Матѳ. 10, 15). Къ счастью, но отчасти и къ стыду нашему, большинство нашихъ невѣрующихъ не вѣруютъ по недоразумѣнію. Я прошу редакцію дать мѣсто одной попыткѣ къ разъясненію нѣкоторыхъ подобныхъ недоразумѣній.

I.

Значеніе этого, повидимому, слишкомъ простого вопроса выясняется изъ поднятаго въ Психологическомъ Обществѣ уже годъ тому назадъ литературнаго вопроса о томъ, что должно быть главнѣйшей цѣлью нашей жизни—личное спасеніе, или общественное благо? Извѣстный Вл. С. Соловьевъ стоитъ за послѣдній отвѣтъ а его противники, публицисты „Московскяхъ Вѣдомостей“, за первый. Споръ этотъ впрочемъ не новый. Въ общественномъ сознаніи обѣ названныя идеи давно представляются во взаимной враждѣ, хотя съ нѣсколько иныхъ точекъ зрѣнія. Литература, да и жизненная практика, особенно учащагося поколѣнія, выставляетъ предлогъ служенія обществу, какъ лучшее извиненіе своего религіознаго индифферентизма; ими же оправдываются и прямыя сдѣлки съ христіанскою совѣстью, какъ въ личной жизни, такъ и въ общественной, наприм., педагогической. Съ другой стороны подъ предлогомъ спасенія души люди оправдываютъ и лѣность мысли, не хотящей знакомиться съ врагами вѣры и сознательно ихъ побѣждать,—и апатію воли, отказывающейся стоять за правду Божію предъ человѣки (Мѳ 10, 32). Новость теперешней постановки вопроса заключается собственно въ томъ, что онъ перенесенъ на почву религіозную, и оба противоположныя рѣшенія стараются обосновать себя на почвѣ Откровенія, тогда какъ прежніе поборники общественнаго блага осуждали не только личный аскетизмъ, но и вообще стояли за независимую мораль и противъ религіозной. Къ

твердому и ясному отвѣту на поставленный вопросъ наше вѣрующее общество, увы, неподготовлено, что, конечно, весьма печально, ибо знать его было бы гораздо существеннѣе съ религіозной точки зрѣнія, нежели умѣть перечислить наизусть двѣнадцать Малыхъ Пророковъ, или сказать хронологію Вселенскихъ Соборовъ, за что могутъ взяться многіе, даже изъ свѣтской среды вѣрующихъ.

Въ чемъ же затрудненіе современнаго вопроса? Да въ томъ, конечно, что религія любви, повидимому, не могла бы давать убѣжища для отрекающагося отъ служенія общественному благу, а съ другой стороны всѣ пожившіе на свѣтѣ видятъ, что всякое общественное положеніе въ условіяхъ современной жизни побуждаетъ человѣка на постоянныя сдѣлки совѣсти, на хитрости и угодничество самолюбіямъ, такъ что люди съ особенно чуткою и религіозною совѣстью не могутъ оставаться въ качествѣ общественныхъ дѣятелей и, удалившись отъ круговорота жизни, становятся, повидимому, совершенно равнодушны къ послѣднему. живутъ, повидимому, только личною жизнію. Неужели они дѣйствительно теряютъ любовь къ ближнимъ? Неужели христіанская религіозность является какъ бы враждебною для любви? Одинъ изъ участниковъ московской полемики, правда, попытался примирить обѣ цѣли жизни, признавъ, что хотя *побужденіемъ* къ религіозности является вовсе не любовь, но эгоистическій *страхъ* загробнаго воздаянія, но по скольку этотъ страхъ необходимо побуждаетъ человѣка къ исполненію воли Божіей, по стольку и научаетъ его благотворить, даже жертвовать собою. Подобное представленіе дѣла, конечно, только обличаетъ несостоятельность нашихъ понятій о христіанской жизни, ибо страхъ можетъ побудить человѣка лишь къ внѣшнимъ *поступкамъ*, но никакъ не къ любви, какъ *чувству*, которое требуется Откровеніемъ (1 Кор. 13). *Изъ страха за себя я никогда никого полюбить не могу.* Впрочемъ, наши публицисты и не отреклись бы, что они могутъ признать только „холодно-христіан-

скую“ (?) любовь [1]), т.-е. вовсе не любовь, а самоограниченіе внѣшнее во имя долга.

Вообще же весь этотъ споръ показываетъ со всею ясностью, какъ оскудѣло наше разумѣніе слова Божія, такъ какъ послѣднее совершенно не допускаетъ раздѣленія между общественнымъ благомъ и тѣмъ личнымъ внутреннимъ самоусовершенствованіемъ человѣка, къ которому сводятъ понятіе спасенія души.

II.

Вотъ изреченія, изъ коихъ видно, что лишь то дѣло можетъ принести благо обществу, которое вытекаетъ изъ христіански-чистаго настроенія души; безъ послѣдняго первое невозможно. „*Можетъ-ли Еѳіоплянинъ перемѣнить кожу свою, или барсъ пятна свои?* спрашиваетъ пророкъ: *такъ и вы можете-ли дѣлать доброе, привыкши дѣлать злое?*“ (Іер. 13, 23). „*Порожденія ехидны*, такъ укоряетъ Господь фарисеевъ: *какъ вы можете говорить доброе, будучи злы? Ибо отъ избытка сердца говорятъ уста. Добрый человѣкъ изъ добраго сокровища выноситъ доброе; а злой человѣкъ изъ злого сокровища выноситъ злое*“ (Мѳ. 12, 34—36). *Собираютъ-ли съ терновника виноградъ, или съ репейника смоквы?* спрашиваетъ Онъ въ другомъ мѣстѣ и заключаетъ: *не можетъ дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые* (Мѳ 7, 16—10). Поэтому-то Господь называетъ тщетными миссіонерскіе труды злочестивыхъ книжниковъ: „*Горе вамъ книжники и фарисеи, лицемѣры, что обходите море и сушу, дабы обратить хоть одного, и когда это случится, дѣлаете его сыномъ геенны, вдвое худшимъ васъ*“ (Мѳ. 23, 15). Плодоносною будетъ лишь та проповѣдь, учитель которой чрезъ исполненіе заповѣдей пребываетъ во Христѣ (Іо 15, 4), въ Его любви (10). Вотъ подлинныя слова Господа:

---

[1]) См Леонтьевъ «Востокъ, Россія и Славянство».

какъ вѣтвь не можетъ приносить плода сама собою, если не будетъ на лозѣ: такъ и вы, если не будете во Мнѣ".

Изъ другихъ мѣстъ св. Писанія мы убѣждаемся, что существуетъ и обратная зависимость между личнымъ внутреннимъ усовершенствованіемъ и дѣлами любви, такъ что и первое невозможно безъ второго. Извѣстны слова Апостола, что „*чистое и непорочное благочестіе предъ Богомъ и Отцомъ есть то, чтобы призирать вдовъ и сиротъ въ ихъ скорбяхъ и хранить себя неоскверненнымъ отъ міра*" (Іак. 1, 27; ср. 2, 15, 16). По слову другого Апостола, чисто аскетическая добродѣтель, господство надъ чувственностью, зависитъ отъ дѣлъ духа, т. е. дѣлъ любви: „*поступайте по духу и вы не будете исполнять вожделеній плоти*" (Гал. 5. 16 и Рим. 8, 13). Самъ Господь, когда обличалъ фарисеевъ за ихъ обрядовую скрупулезность, опасавшуюся вездѣ нечистоты, то указалъ истинный источникъ внутренняго очищенія въ слѣдующихъ словахъ: „*подавайте лучше милостыню изъ того, что у васъ есть, тогда все будетъ у васъ чисто* (Лк. 11, 41). Спасеніе дому Закхееву было обѣщано послѣ его словъ: „*се полъ имѣнія моего, Господи, дамъ нищимъ и аще кого чимъ обидѣхъ возвращу четверицею*" (Лк. 19, 8).

Итакъ, нѣтъ спасенія безъ участія въ общественномъ благѣ, но и это участіе неосуществимо мѣрами внѣшними безъ проникновенія его духовною силою христіанской любви. При всемъ томъ современная мысль раздробляетъ эти двѣ цѣли жизни: очевидно, что или спасеніе, или общественное благо понимается неправильно, не по разуму Божественнаго Откровенія. Думаемъ, что спасеніе понимается ею узко, а общественное благо—прямо таки искусственно. Разумѣемъ, конечно, не всю современность, ибо мы отметаемъ возможность хотя временнаго оскудѣнія церкви; разумѣемъ даже не всѣхъ представителей литературы (ибо напр. Достоевскій представлялъ дѣло совершенно вѣрно и весьма отчетливо: см. „Братья Карамазовы"), но разумѣемъ представленіе обычное, ходячее.

Теперь и поведемъ рѣчь о томъ, какія же именно своеобразныя мысли о спасеніи и объ общественномъ благѣ могли быть причиною ихъ разрозненія у современныхъ писателей того и другого направленія—общественнаго и личнаго.

III.

Каковъ обычный типъ современнаго человѣка, заботящагося о спасеніи души, и къ какимъ дѣламъ побуждаетъ его эта забота? По большей части подъ такими людьми нашей литературѣ и нашему обществу извѣстны или отшельники, или живущіе въ мірѣ постники, посѣтители храмовъ Божіихъ, уединяющіеся отъ людей, чтенія мірскихъ книгъ и интереса общественными событіями. Послѣдній видъ спасающихся мірянъ далеко не есть свѣтлый образъ древнихъ христіанъ, но типъ людей суровыхъ и нерѣдко безучастно-недружелюбныхъ. Если такихъ называютъ эгоистами, то вполнѣ справедливо. Правда, они ставятъ себѣ рядъ серіозныхъ и подчасъ тяжелыхъ ограниченій, не служатъ плоти и удовольствіямъ, но поступаться дозволенными себѣ правами они никогда не будутъ: напротивъ съ сильнымъ раздраженіемъ даютъ отпоръ всякому, кто бы на нихъ вздумалъ посягнуть. Правда, они часто не позволяютъ себѣ даже копить денегъ и не прочь жертвовать на храмы или на бѣдныхъ, но это дѣлается на столько же холодно и по обязанности, что ихъ милостыня не утѣшаетъ, но угнетаетъ. Они избѣгаютъ пересудовъ, но въ ихъ неосужденіи ближняго словомъ вовсе не видно сострадательнаго къ нему участія, а лишь уклоненіе отъ словеснаго выраженія своей враждебной настроенности ради страха религіозной отвѣтственности. Присмотрѣвшись къ прочимъ добродѣтелямъ этихъ людей, вы скоро замѣтите, что они держаться ихъ нехотя, даже съ ожесточеніемъ. Отсюда и объясняется ихъ мрачно-холодное настроеніе, ихъ совершенная неспособность исполнять заповѣдь Апостола еже радоватися о Господѣ (I Ѳесс. 5, 16), ихъ несогласіе съ тѣмъ, что заповѣди Божія—

заповѣди не тяжкія (I Іо. 5, 3), но иго благое и легкое бремя (Мѳ. 11, 30). Впрочемъ ихъ мрачное настроеніе вовсе не есть тотъ покаянный плачъ, который христіанину обязателенъ и вполнѣ совмѣщается съ жизнерадостнымъ прославленіемъ Господа, напр. у Григорія Богослова и Ефрема Сирина; нѣтъ, это мрачное недовольство узника, лишеннаго возможности творить желаемое и принужденнаго ради страха творить нежелаемое. Ихъ всѣ симпатіи лежатъ въ чувственной жизни, ихъ духъ не соуслаждается закону Божію (Рим. 7, 22), и, конечно, очень немногіе изъ нихъ остаются вѣрны своему долгу, но подобно древнимъ іудеямъ, не возмогая носить ига закона (Рим. 2, 17—25; Дѣян. 15, 10), впадаютъ то въ чувственность, то въ невозможную горделивость и нетерпимость. Ради этого многіе считаютъ ихъ просто лицемѣрами, напр. Іоанна Грознаго. Но это несправедливо. Ихъ переходы отъ молитвъ къ оргіямъ вполнѣ понятны: сухая религія долга не даетъ силъ для борьбы съ чувственностью, даже и при аскетизмѣ внѣшнемъ; къ нимъ примѣнимо все, что говоритъ Ап. Павелъ о безсиліи Ветхаго Закона дать человѣку святость, ибо эти люди относятся къ закону Божію именно, какъ іудеи доблагодатные (Рим. 9, 31—33). Заботы ихъ о спасеніи души за гробомъ очень мало отличаются отъ заботы напр. о стяжаніи земного обогащенія и соединеннаго съ нимъ подавленія страстей въ торговцѣ или чиновникѣ, которыхъ этого рода забота точно такъ же заставляетъ смиряться, воздерживаться, неустанно трудиться, т.-е. быть внѣшнимъ аскетомъ. Разница только въ томъ, что описываемые религіозные подвижники добиваются услажденій, болѣе прочныхъ и долговременныхъ; въ существѣ они тотъ же себялюбивый эгоизмъ со всею его самозамкнутою исключительностью переносятъ въ міръ загробный, думая заработать себѣ вѣчную жизнь лишь внѣшними подвигами или исполненіемъ внѣшнихъ отдѣльныхъ, прямо и опредѣленно выраженныхъ требованій закона, какъ чиновники исполненіемъ устава своей должности, но объ измѣненіи самого содержанія своихъ

чуствъ они заботятся не болѣе этихъ послѣднихъ. Къ такимъ людямъ, хотя бы и искреннимъ, примѣнимо выраженіе Апостола: *„имѣющіе образъ благочестія, силы же его отвергшіеся“* (2 Тим. 3, 5). Характернымъ примѣромъ ихъ религіозныхъ воззрѣній могутъ служить весьма распространенныя въ церковной части нашего общества „Письма Святогорца“ [1]). Въ нихъ авторъ говоритъ противъ общественной дѣятельности монаховъ и прибавляетъ, что онъ почитаетъ совершенно неразумнымъ предпочесть спасеніе ближнихъ своему собственному, сколько бы его ни укоряли за себялюбіе. Такимъ образомъ, авторъ допускаетъ возможность самому лишаться спасенія за доставленіе его другимъ. Не ясно-ли, между тѣмъ, что если бы онъ могъ кого либо спасти, то въ этомъ нашелъ бы лучшее средство для собственнаго спасенія, по слову Писанія: *„обратившій грѣшника отъ ложнаго пути его, спасетъ душу отъ смерти и покроетъ множество грѣховъ“* (Іак. 5, 20). Правда, Моисей (Исх. 32, 32) и Павелъ (Рим. 9, 3) соглашались быть отлученными отъ жизни или отъ Господа за братій своихъ, но это было лишь выраженіемъ готовности на логически неосуществимое условіе, ибо самая эта рѣшимость есть доказательство богоподобія названныхъ святыхъ. Святогорецъ совершенно чуждъ подобнаго настроенія: условіями спасенія онъ признаетъ просто рядъ аскетическихъ обязанностей, къ числу которыхъ по его мнѣнію не относится учительство; если бы кто имъ занялся, это было бы, конечно, высоко, благородно, но вовсе-де не угодно Богу,—даже напротивъ, удалило бы его отъ Бога.

Не такъ однако учатъ Отцы Православной Церкви. „Не могу повѣрить,—говоритъ св. Златоустъ,—чтобы тотъ спасеніе получилъ, кто о спасеніи ближняго нерадитъ“. Эти слова вселенскаго учителя любилъ приводить Св. Тихонъ Задонскій и прибавлялъ отъ себя: „никто не можетъ болѣе Христа

---

[1]) Сочиненіе, имѣющее множество литературныхъ и нравственныхъ достоинствъ, но не чуждое ошибокъ

любить, какъ тотъ, который спасенія ближняго ищетъ“ (II. 319, ср. 321). Ту же мысль нѣсколько подробнѣе поясняетъ Св. Димитрій Ростовскій: „Христіанинъ человѣкъ по Божіей заповѣди долженъ есть любити ближняго, яко себе. Аще же любити, яко себе, убо и спасеніе ему, яко себѣ желати и искати долженствуетъ. Небрегій же о спасеніи ближняго, не любитъ того, яко самъ себе, ниже иматъ истинныя любве къ Богу. Но речетъ кто: довлѣетъ ми себе смотрѣти, а не другого, довлѣетъ ми своему спасенію внимати, а не о прочихъ спасеніи пещися. Таковому отвѣчаетъ Св. Златоустъ, глаголя: аще и вся исправитъ, а ближняго не пользуетъ, не внидетъ въ царство. Ни едино исправленіе велико быти можетъ, егда пріобрѣтенія другихъ не преподаетъ (Еф. прав. 4), сіесть не довлѣетъ мужу добродѣтельному къ спасенію свое исправленіе, аще прочихъ не пользуетъ, ни исправляетъ... Паки кто речетъ: нѣсмь учитель, ни іерей, ни духовникъ, ни пастырь душъ; не належитъ ми кого учити. Такому отвѣщаетъ Св. Ѳеофилактъ. не глаголи: нѣсмь пастырь, ни наставникъ, иныя учити и пользовати не долженствую: лжеши, учители бо не довлѣютъ къ наставленію всѣхъ ко единому; хощетъ же Богъ, да каждо наставляетъ и созидаетъ другого (I Сол. 5. 11, 14). Но и въ Ветхомъ Завѣтѣ Давидъ Святый, царь сущій, не имѣетъ ли попеченія о пользѣ ближнихъ? Научу, глаголетъ беззаконныя путемъ Твоимъ и нечестивіи къ Тебѣ обратятся... Кольми паче мы новоблагодатніи то творити долженствуемъ“.

Итакъ, не любовь къ правдѣ Божіей, но страхъ остается побужденіемъ этого вида современной религіозности Насъ спросятъ: да какъ возможно допустить столь живое представленіе загробнаго суда у людей, по природѣ чуждыхъ этическаго духа? вѣдь, извѣстно, что въ эгоистахъ и въ людяхъ чувственныхъ не только мысль о воздаяніи, но даже и мысль о неизбѣжной смерти никакъ не можетъ напечат-

лѣться въ сознаніи [1]), что идея будущей жизни развивается въ сознаніи соразмѣрно съ развитіемъ идей нравственныхъ? Поэтому, вѣдь, лишь при ясномъ и возвышенномъ усвоеніи послѣднихъ чрезъ Евангеліе и первая получила значеніе дѣйствительнаго побужденія. Вотъ почему эта идея загробнаго воздаянія становится такимъ побужденіемъ только у христіанъ, хотя теоретически существовала не только у іудеевъ, но достигала художественнаго раскрытія даже въ миѳологіи и философіи греческой. Однимъ словомъ, не столько мысль о воздаяніи вліяетъ на развитіе нравственной воли, сколько сама зависитъ, по своей дѣйственности, отъ послѣдней. Какимъ же образомъ страхъ отвѣтственности такъ сильно развился у нашихъ отрицателей общественнаго блага? Отвѣчаемъ: у людей образованныхъ этотъ страхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и все ихъ міровоззрѣніе является по причинамъ случайнымъ и чисто личнымъ. Одинъ подобнаго направленія литераторъ говорилъ мнѣ, что, будучи весьма большимъ любителемъ удовольствій въ молодые годы, онъ смертельно заболѣлъ и, потерявъ надежду на врачей, обратился съ молитвой къ Божіей Матери, давъ обѣтъ, въ случаѣ выздоровленія, постричься въ одной изъ Аѳонскихъ обителей. Постричься онъ, конечно, не постригся и продолжалъ по выздоровленіи срывать цвѣты удовольствія, но страхъ смерти у него остался, а также и несчастное убѣжденіе, будто отнынѣ онъ призывается быть апологетомъ *своей*, насильственно усвоенной религіи,—и вотъ отсюда рядъ его статей о личномъ спасеніи и страхѣ Божіемъ.

Такъ бываетъ и съ нѣкоторыми другими; большинство же усваиваетъ свое міросозерцаніе отъ родителей, окружающей обстановки и чтенія извѣстныхъ книгъ, изгоняя изъ ума

---

[1]) Что такъ художественно изображено въ разсказѣ «Смерть Ивана Ильича»,—эгоиста, лишь на смертномъ одрѣ понявшаго неизбѣжность прекращенія земной жизни

всякую мысль о возможности иного пониманія религіи; они чувствуютъ, что перемѣна внѣшнихъ условій жизни разрушитъ ихъ міровоззрѣніе, держащееся не на сознательныхъ убѣжденіяхъ, а просто *на привычкѣ*, и потому они всѣ боятся читать мірскія книги. Отсюда исключительность и нетерпимость такихъ религіозныхъ людей, отсюда же и безконечныя рѣчи о противоположности знанія и вѣры, о религіи безотчетнаго чувства, *о гибельности любознательнаго разума*, опасеніе религіозныхъ споровъ и даже несочувствіе къ принимающимъ православіе иновѣрцамъ. Люди современнаго дѣятельнаго аскетизма избѣгаютъ даже религіозныхъ книгъ, не подходящихъ подъ ихъ кругозоръ, многіе — даже Библію и Златоуста, да и изъ аскетовъ древнѣйшихъ читать не любятъ, а равно и Нила Сорскаго; читаютъ только учителей покаянія и дисциплины: пр. Ефрема, Исаака, Лѣствичника и Дороѳея, но никакъ не Василія Великаго, хотя онъ и начальникъ нашего монашества, ни Макарія, ни Нила Синайскаго. Развѣ это не правда, что распространеніе св. Библіи въ народѣ на русскомъ языкѣ подобные люди считаютъ одною изъ главнѣйшихъ причинъ штундизма, заявляя объ этомъ и на собраніяхъ, и въ оффиціальныхъ бумагахъ, и въ магистерскихъ диссертаціяхъ и подавая тѣмъ поводъ врагамъ православія глумиться надъ нашей вѣрой и представлять ее враждебною Откровенію (см. Лѣсковъ: „Полуношники“, „Вѣстн. Евр.“, ноябрь 1891 г.). Излагая вѣроученіе молоканъ, одинъ миссіонеръ всѣ пункты ихъ катехизиса передавалъ словами Библіи, желая на дѣлѣ показать, насколько гибельно ея распространеніе въ народѣ. Особенно онъ возмущался противъ русской Библіи съ параллельными мѣстами, въ которой противъ второй заповѣди приводится ссылка на слова Второзаконія: „дабы вы не развратились и не сдѣлали себѣ изваяній, изображеній какого-либо кумира, изображающаго мущину или женщину“ (4. 16) и т. д.. А чѣмъ виновата Библія, что воззрѣнія миссіонера не согласны ни съ нею, ни съ истиннымъ православіемъ 7-го Вселен-

скаго Собора, гдѣ преподано весьма духовное ученіе объ иконопочитаніи, вполнѣ согласное съ духомъ Библіи? Да, отъ св. Писанія ложные свѣтскіе аскеты ушли совсѣмъ далеко и по понятіямъ, но еще дальше по настроенію.

IV.

Но какъ смотрятъ подобные богословы на исполненіе евангельскихъ заповѣдей? Естественно, что они и о Богѣ думаютъ примѣнительно къ своему личному настроенію; ихъ понятіе о богоугожденіи приближается къ магометанскому. Въ ихъ глазахъ Христосъ сознаетъ Себя прежде всего, какъ *Властителя* вселенной, и оцѣняетъ людей не по ихъ внутреннему расположенію, не на сердца ихъ смотритъ, вопреки Писанію (1 Царств. 16, 7), и ненавидитъ хулу не на Святого Духа, а на Свою Личность (Мѳ 12. 32). Ученіе о томъ, что пророчествовавшіе именемъ Его и творившіе вѣрою въ Него чудеса, но чуждые Его любви будутъ изгнаны (Мѳ 7, 21—24) и увидятъ иныхъ народовъ, приходящихъ отъ востока и запада и возлежащихъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ (Мѳ 8, 11) для нихъ такъ же непонятно, какъ фарисеямъ слова Господни о томъ, что даже „мытари и любодѣйцы предварятъ ихъ въ царствѣ небесномъ“ (Мѳ 21, 31). Ученіе о томъ, что мы спасаемся вѣрою (Еф. 2, 8) и отрекаемся еретика человѣка (Тит. 3, 10), наши свѣтскіе законники понимаютъ въ этомъ же личномъ смыслѣ По ихъ мнѣнію, смыслъ здѣсь не тотъ, что безъ вѣры мы не будемъ имѣть силы къ выполненію благихъ пожеланій (Рим. 7, 25), и потому окажемся неспособны возсоздать въ себѣ Христовъ образъ, умерщвленный грѣхомъ (Еф. 2, 5),—нѣтъ, они представляютъ дѣло проще имъ кажется, что какъ земной властитель, охотно извиняя личные пороки подчиненныхъ, требуетъ прежде всего полнаго признанія ими принадлежащихъ ему правъ, такъ и Господь, осуждая человѣка за непринятіе того или иного догмата, собствено негодуетъ и отмщаетъ

ему за несогласіе человѣка признать всѣ Его богооткровенныя совершенства. Вотъ почему наши мірскіе богословы отличаются страшною нетерпимостью къ сектантамъ, но не къ злодѣямъ. Представляя себѣ, подобно новоіудеямъ, магометанамъ и отчасти протестантамъ, волю Божію, какъ волю деспотическую, они думаютъ, что она легко удовлетворяется слѣпою покорностью. Иногда можно отъ нихъ слышать или читать прямыя признанія, что по нынѣшнимъ грѣховнымъ временамъ тщетно и надѣяться на вмѣщеніе въ себя духа Христова, а надо искать спасенія путями окольными. И вотъ, является искаженное ученіе о предстательствѣ Пресв. Богородицы въ томъ смыслѣ, что усердно и усиленно къ Ней прибѣгающихъ и прославляющихъ Ея св. имя Она принимаетъ подъ Свою небесную защиту почти независимо отъ ихъ внутренняго расположенія, такъ что умирающіе въ предѣлахъ Ея земного жребія, на Аѳонѣ, непремѣнно спасутся всѣ до одного (объ этомъ см. „Письма Святогорца“). Конечно, ни одинъ истинно православный христіанинъ не пожелаетъ умалять значенія предстательства за насъ Богородицы и св. угодниковъ, но онъ хорошо знаетъ, что такого предстательства заслуживаютъ лишь тѣ люди, которые имѣютъ намѣреніе подражать святымъ и измѣнить свое грѣховное настроеніе, которые, отверзая уста свои для прославленія Царицы матери, *исполняются духа* и просятъ Ее, чтобы Она *утвердила* Своихъ пѣснославцевъ въ Своей *Божественной* славѣ. Напротивъ, современные отрицатели внутренняго возрожденія думаютъ, и весьма послѣдовательно со своей точки зрѣнія, что главною, если не единственною, обязанностью человѣка оказывается заявленіе своей готовности исполнить волю небесъ, и, не заботясь уже затѣмъ о проведеніи ея въ свое сердце, они всецѣло уподобляются тому сыну хозяина, который на признаніе отца работать въ виноградникѣ отвѣчалъ: хорошо, отецъ, вотъ я иду, и не пошелъ (Мѳ. 21, 30), но вовсе они не могутъ понять, почему Спаситель болѣе одобрилъ другого сына, исполнив-

шаго приказаніе не на словахъ, а на дѣлѣ. Не понять имъ и изображенія Страшнаго Суда, на которомъ Господь будетъ спрашивать о дѣлахъ по отношенію къ ближнимъ. Правда, нашимъ искателямъ спасенія извѣстно, что Господь требуетъ такихъ дѣлъ, но, исполняя съ неохотой внѣшнія дѣла любви, эти люди смотрятъ на вторую заповѣдь закона Христова не только, какъ на чисто внѣшнюю, касающуюся дѣлъ а не чувства, но и какъ на существующую „между прочимъ“ и по существу такъ же слабо касающуюся богоугожденія, какъ мало можно угодить земному властителю чрезъ братолюбное отношеніе къ его подчиненнымъ.

Весьма понятно, что общественное благо представляется для такихъ людей не только дѣломъ второстепеннымъ, но и вообще дѣломъ свѣтскимъ, непривязаннымъ прямо къ культу, какъ къ первѣйшему средству для угожденія Богу. И замѣчательно, что подобное воззрѣніе на общественное благо, какъ на область не прямо религіозную, а государственную, какъ будто бы находится и въ послѣднихъ сочиненіяхъ Вл. С. Соловьева. Правда, его раздѣленіе общественной жизни на церковную, государственную и литературную, сообразно священству, царству и пророчеству, относительно, ибо онъ желаетъ подчинить религіозной идеѣ всѣ три области. Однако мы все-таки не можемъ согласиться съ тѣмъ, что авторъ, повидимому, удѣляетъ на долю пастырей только священнодѣйствованіе, на которое онъ опять же смотритъ не какъ на актъ моральный (возлюбимъ другъ друга да единомысліе исповѣмы), но какъ на актъ только „мистическій“, т.-е. какъ на какое-то священное волшебство. Любимая его рѣчь—о таинствахъ, какъ матеріальныхъ посредствахъ благодати, о духовно-мистическомъ тѣлѣ церкви и т. п.. Начало же общественнаго блага, и даже повидимому нравственнаго, нашъ мыслитель усваиваетъ *государству*, и потому неоднократно повторяетъ, что именно *государство* должно быть главнымъ предметомъ вниманія для поборниковъ царствія Божія на землѣ.

Но мы еще далѣе отъ соглашенія съ тѣми писателями, которые не только отдѣляютъ понятіе общественнаго блага отъ угожденія Богу или спасенія души, — но и самое спасеніе понимаютъ, какъ чисто условную, внѣшнюю дѣятельность, побуждаемую и сопровождаемую себялюбивымъ страхомъ загробной участи; у этихъ религіозность, какъ мы сказали, эгоистическая и утилитарная

V.

Полемисты „Московскихъ Вѣдомостей“ соглашаются съ тѣмъ, что у современныхъ поборниковъ личнаго спасенія побужденія эгоистичны, но утверждаютъ, что такъ и быть должно въ христіанствѣ, и приводятъ *несуществующее* изреченіе Апостола: „начало премудрости страхъ Божій, а плодъ его любовь“. Это изреченіе повторялъ почти въ каждой своей статьѣ покойный Леонтьевъ, выдавая его, какъ и нѣкоторые другіе свои собственные афоризмы, за слово Божіе. Но истинное православное христіанство осуждаетъ всякій эгоизмъ Первое и необходимое условіе слѣдованія за Христомъ: „*отвергнись самого себя*“ (Мѳ. 16, 24); самого себя, т.-е. всякой привязанности къ своему *я* — Но развѣ Господь не учитъ насъ представлять себѣ мысль о загробномъ воздаяніи въ качествѣ побужденія къ добродѣтели? Или ужъ совсѣмъ не правъ утилитаризмъ, считающій въ числѣ своихъ поборниковъ Н. Завѣтъ? Отвѣчаемъ: да, совсѣмъ не правъ, ибо изъ многихъ словъ Евангелія мы знаемъ, что мысль о судѣ можетъ вліять лишь на добрую волю (10. 3), что отъ ея свободнаго рѣшенія зависитъ идти навстрѣчу проповѣди любви, или отречься, смотря по тому, чему эта воля симпатизируетъ Мысль о загробномъ воздаяніи помогаетъ поборникамъ добродѣтели, но мысль эта, или представленіе о полномъ торжествѣ добра и осужденія зла можетъ сдѣлать лишь то, что человѣкъ не будетъ отстранять своего вниманія отъ

создавшейся у него свободной симпатіи къ добру и отвращенія отъ зла, а вызвать эти симпатіи или убить ихъ зависитъ отъ его свободнаго произволенія (Іо. 5, 40): даже воскресшій мертвецъ не можетъ измѣнить сего произволенія (Лк. 16, 31). Конечно, христіанская любовь есть источникъ наслажденія не только въ будущей жизни, но и здѣсь, на землѣ, однако называть эгоистомъ человѣка, созидающаго въ себѣ эту любовь,—чистѣйшее недоразумѣніе: *въ эгоизмѣ цѣлью является самое состояніе наслажденія*; но наслажденія чистой духовной любви лишь въ такой мѣрѣ могутъ быть намъ доступны, *въ какой мы отрѣшаемся отъ желанія самаго наслажденія,—въ какой желаемъ блага не себѣ, а тѣмъ, кого любимъ* Этимъ-то духовная любовь различается отъ любви плотской: если человѣкъ пожелалъ бы любить для того собственно, чтобы испытать наслажденія духовной христіанской любви, *то онъ никогда не полюбитъ* и этихъ наслажденій не испытаетъ: они доступны только для того, кто наслажденій, какъ наслажденій, не ищетъ, кто напротивъ отъ нихъ отрекается, кто ищетъ блага только другимъ, а не себѣ. Объ этомъ духовномъ наслажденіи одинъ старецъ сказалъ св. Ѳеогнію, спрашивавшему его, какъ ему найти міръ душевный. Старецъ отвѣтилъ: „ищи скорби и найдешь покой, а ища покоя, будешь объятъ скорбями“ (см „Палестинскій Сборникъ“, 32). Вотъ почему всякое наслажденіе можно назвать эгоистическимъ кромѣ радости христіанской любви, кромѣ наслажденій райскихъ. *Христіанство есть чистый альтруизмъ* [1]), чуждый всякаго утилитаризма, и

---

[1]) Эта фраза дала поводъ не образованнымъ философски читателямъ моей статьи, а также и нѣкоторымъ образованнымъ, но не читавшимъ этой статьи писателямъ, преслѣдовать меня оскорбительными обвиненіями въ томъ, будто я смѣшиваю христіанскую мораль съ моралью Конта, придумавшему терминъ альтруизма Между тѣмъ на слѣдующей-же страницѣ я говорю о современной несовмѣстимости истиннаго альтруизма съ моралью позитивистовъ, а слѣдов. и Конта, о невозможности альтруизма внѣ христіанства Мои обвинители не знали, что альтруизмомъ называемся *не си-*

если современные религіозные себялюбцы по своимъ внѣшнимъ подвигамъ подобятся истиннымъ православнымъ христіанамъ, то сходство лишь кажущееся.

Теперь намъ легко понять, что добрый христіанинъ не бываетъ себялюбцемъ или утилитаристомъ даже въ томъ случаѣ, когда говоритъ, что подвизается ради спасенія души послѣ смерти, ибо самое спасеніе онъ понимаетъ, какъ начало, исключающее собою всякій эгоизмъ. Но чтобы эти термины никогда насъ не сбивали, остановимся на нихъ подробнѣе и покажемъ, какъ далеки эти понятія (альтруизмъ и эгоизмъ) другъ отъ друга, хотя современные утилитаристы—Милль и Спенсеръ—стараются ихъ слить воедино,—и какъ, слѣдовательно, далеки отъ истиннаго христіанства религіозные эгоисты. Прежде всего надо твердо усвоить ту самоочевидную истину, что эгоизмъ и альтруизмъ различаются между собою не по внѣшнимъ дѣятельнымъ проявленіямъ воли, ибо послѣднія могутъ быть почти одинаковы у тѣхъ и дру-

---

стема Контовой морали, а *принципъ* дѣйствованія во имя *любви* къ ближнимъ въ противовѣсъ принципу эгоизма или дѣйствованія *по любви* къ самому себѣ. Вопросъ ставится такъ эгоистична, или альтруистична христіанская нравственность? Отвѣтъ безусловно противо-эгоистична, а это все равно, что сказать—альтруистична

Чтобы убѣдить своихъ обвинителей въ правильномъ толкованіи термина, приводимъ выписку изъ семинарскаго учебника Прот Маркова «Обозр философскихъ ученій», одобреннаго св. Синодомъ Сказавъ, что эгоизмъ есть наслажденіе самоутвержденіемъ, авторъ продолжаетъ «противоположный образъ нашей дѣятельности имѣетъ другія существа (т е. *Бога и ближнихъ*). своею настоящею цѣлью. Здѣсь наша воля стремится къ утвержденію бытія другихъ существъ etc Такое стремленіе, въ противоположность эгоизму, можно назвать *альтруизмомъ* (alter—другой) etc. Этотъ терминъ впервые введенъ въ употребленіе Огюстомъ Контомъ *и долженъ быть удержанъ*, какъ точно соотвѣтствующій противоположному термину: «эгоизмъ». Осудивъ далѣе эгоистическія наслажденія, какъ цѣль дѣятельности, авторъ продолжаетъ «итакъ, только наслажденія альтруизма могутъ имѣть опредѣляющее значеніе для нормальной практической дѣятельности» — Съ своей стороны мы не находимъ нужнымъ ввязываться въ полемику, но теперь приводимъ эти справки для читателей, введенныхъ тогда въ заблужденіе по невѣдѣнію ихъ.

гихъ,—и даже не по представленію тѣхъ конечныхъ цѣлей коими ихъ дѣятельность руководится,—ибо весьма часто эти представленія неправильно отображаютъ сущность внутреннихъ побужденій. Случается напр., что человѣкъ, исполненный любви и помогающій ближнему единственно по влеченію сердца, говоритъ всѣмъ и про себя думаетъ, будто это онъ дѣлаетъ ради только исполненія воли Божіей, завѣщанія покойнаго родителя и т. п.. Онъ отчасти правъ, но указываемыя имъ побужденія суть только второстепенныя, обязанныя собою иному, незамѣчаемому имъ побужденію—чувству искренней любви къ людямъ. Разность между эгоизмомъ и альтруизмомъ опредѣляется не по господствующему въ сознаніи человѣка *представленію*, но сообразно съ тою *настроенностью чувства*, которая господствуетъ въ человѣческой жизни и дѣятельности. Альтруистъ тотъ, который любитъ сердцемъ, — который наполненъ мягкимъ чувствомъ, нѣжною симпатіей къ ближнему или восторженнымъ умиленіемъ предъ Богомъ и Спасителемъ и совершенно невоспріимчивъ къ собственному благополучію въ любомъ смыслѣ сего слова. Альтруистъ - теоретикъ, исповѣдующій независимую мораль, но лишенный чувства любви, не есть еще альтруистъ на самомъ дѣлѣ, хотя бы онъ помогалъ ближнимъ до самоотверженія. Пусть онъ не сознаетъ въ себѣ ясно никакого другого мотива, кромѣ представленія истинности той теоріи, которая его побуждаетъ благотворить,—но это, какъ и вообще всякое представленіе, можетъ служить лишь *условіемъ побужденія*, а не настоящимъ побужденіемъ. Одно и то же представленіе истинности, достодолжности какого-либо поступка, повидимому, вызываетъ къ дѣятельности совершенно различныхъ людей по совершенно различнымъ *дѣйствительнымъ* мотивамъ. Дѣйствительныхъ побужденій къ движеніямъ воли только два рода: любовь, или себялюбіе съ ихъ развѣтвленіями. Обнаруживаются эти мотивы въ сознаніи человѣка по тѣмъ сопровождающимъ ихъ дѣятельность *чувствамъ*, въ зависимости отъ которыхъ и са-

мая дѣятельность воли получаетъ совершенно различную *нравственную оцѣнку*, ибо одна цѣна чувству гордости, другая—тѣлесному состраданію, третья—духовному соболѣзнованію. Фарисей притчи, Закхей, Тавиѳа, Ап. Павелъ и Ап Іоаннъ—всѣ помогали ближнимъ, представляя себѣ эту помощь исполненіемъ воли Божіей, и однако, при тожествѣ руководящаго представленія, оцѣнка ихъ дѣятельности совершенно различная. Фарисей понимаетъ, что праведенъ и достоинъ уваженія только исполнитель Божіей воли: вотъ онъ и отдаетъ десятину нищимъ, чтобы имѣть право считать себя праведнымъ и горделиво наслаждаться этимъ сознаніемъ; если бы Господь отъ него потребовалъ избіенія ближнихъ. онъ бы совершилъ и это, и вѣроятно съ бо̀льшимъ удовольствіемъ. Мотивъ его повиновенія—стремленіе къ высшему и цѣнному бытію въ своихъ глазахъ, т.-е. себялюбіе, но не любовь. Отдаетъ половину имѣнія Закхей по восторженному, благоговѣйному чувству ко Христу Спасителю; не знаю, остановился-ли бы и онъ, еслибъ отъ него потребовали совершенно иного рода дѣятельности для сего чувства. Его мотивъ—чувство благодарной привязанности личной. Мы не знаемъ внутренней жизни Тавиѳы (Дѣян 9, 36—42), но весьма возможно, что исполняя волю Божію, она руководилась чувствомъ непосредственнаго состраданія, мало философствуя надъ послѣднимъ Разница существуетъ не только между правильнымъ и ложнымъ пониманіемъ религіознаго человѣколюбія, но и между различными способами правильнаго пониманія. Возвышенно и свято понимаетъ смыслъ благотворенія св Павелъ, но различную настроенность чувства испытываетъ онъ сравнительно съ Іоанномъ. Любовь, какъ сила, борющаяся съ міромъ и отражающая въ себѣ величіе небеснаго Владыки въ противовѣсъ земному себялюбію, какъ основаніе новаго порядка міровой жизни, какъ нѣчто величественно грандіозное, потрясающее основы жизни,—все это совмѣщается въ настроеніи Павла, торжественномъ и міровомъ. Настроеніе Іоанна уже пережило въ себѣ эти чувства міровой

борьбы: оно есть „гласъ хлада тонка“ (3 Цар 19, 12), предвкушеніе невозмутимой, тихой радости небесъ и надзираніе за тѣмъ, какъ она усваивается его духовными дѣтьми. Предъ нимъ не цѣлое. не мятущійся вихрь борьбы, а жизнь сердца, рядъ дорогихъ личностей съ ихъ внутреннимъ возрастаніемъ. Онъ старается перелить въ нихъ ощущеніе небеснаго блаженства любви; его любовь есть по преимуществу внутренно переживаемое *настроеніе чувства*; онъ какъ бы покоится на лонѣ любви, уже не чувственно, какъ при земной жизни Спасителя, но духовно.

VI.

Поставивъ на надлежащую почву оцѣнку нашихъ побужденій, мы легко поймемъ, когда мысль о загробномъ воздаяніи унижаетъ нашъ подвигъ, и когда не унижаетъ: вопросъ этотъ рѣшается по тому *чувству*, коимъ сопровождаются религіозные подвиги Если это чувство не любовь къ Богу и людямъ, а гордость или себялюбивый страхъ, то такіе подвиги не могутъ служить къ созиданію внутренняго человѣка, хотя-бы по внѣшнему виду вполнѣ подобились подвигамъ любви

Впрочемъ, надо оговориться, что это подобіе можетъ простираться лишь до извѣстной степени Дѣйствительно, если кромѣ любви во всякой нравственной дѣятельности можетъ существовать лишь одно побужденіе самолюбія или себялюбія, если руководящія нашею дѣятельностью теоретическія представленія являются лишь кажущимися побужденіями, а истинными остаются лишь эти два класса себялюбія и любви въ различной степени ихъ смѣшенія или развитія, то неужели невозможно познать внутренній міръ человѣка по наблюденіямъ надъ его жизнью? неужели у тонкаго себялюбца и у служителя любви внѣшняя жизнь можетъ быть совершенно одинаковая? — Нѣтъ, это сходство все-таки относительно, а кромѣ нихъ существуютъ другія проявленія, кото-

рыя возможны только для любви, для истиннаго христіанства. Таковы дѣла благотворительности духовной, исцѣленіе страданій чисто духовныхъ, происходящихъ отъ причинъ внутреннихъ: ободреніе унывающихъ и отчаявающихся, вразумленіе согрѣшающихъ, одухотвореніе служащихъ плоти, убѣжденіе невѣрующихъ и т. п. (Лук. 4. 18, 19). Здѣсь-то и проявляется безсиліе современныхъ искателей истины: названныхъ благодѣяній оказать они безусловно неспособны, если послѣднія неисполнимы средствами внѣшними, если—иначе говоря—бѣды ближнихъ произошли не по внѣшнимъ причинамъ, какъ бѣдность, недоразумѣніе и т. п., а по причинамъ внутреннимъ, по оскудѣнію духовныхъ силъ въ людяхъ. И дѣйствительно мы видимъ совершенное оскудѣніе дѣлъ духовной милости, этого нелицемѣрнаго испытанія любви, въ большинствѣ современнаго типа церковныхъ христіанъ (и, конечно, во всѣхъ безусловно альтруистахъ свѣтскаго направленія). То, что составляетъ существенный признакъ любви, имъ чуждо: отсюда слѣдуетъ, что не только своими настроеніями, но и дѣлами они обличаютъ сами себя, показывая насколько основа ихъ жизни есть основа ложная, чуждая божественнаго ученія.

Но, можетъ быть, мы идемъ не только противъ современнаго искаженія, но и противъ церкви, одобрявшей подвигъ отшельничества, повидимому, чуждаго служенія міру? Никогда! Въ виду этого вопроса мы въ самомъ началѣ статьи раздѣлили ревнителей спасенія на монаховъ и на мірскихъ подвижниковъ. Конечно, обрисованный нами несимпатичный и неевангельскій типъ встрѣчается и между отшельниками, и отъ усвоенія его предостерегаютъ ихъ всѣ учители аскетизма, начиная съ преп. Макарія *), но это уклоненія, а не правило; настоящій аскетъ-отшельникъ исполненъ духа любви, даже женственной мягкости по отношенію къ людямъ, будучи неумолимо суровъ къ

*) См. по Добротолюбію преосв. Ѳеофана изъ св. Макарія' прав. 162—174.

своей плоти. Въ этомъ легко убѣдиться, читая житія древнихъ святыхъ, да и современныхъ подвижниковъ (Серафима, Амвросія и цѣлыхъ подвижническихъ обителей—Валаама, Руссика). Иначе и быть не можетъ, ибо не говоря уже о братіяхъ монашескихъ общежитій, поставленныхъ въ болѣе тѣсныя отношенія къ своимъ ближнимъ, чѣмъ міряне, и обязанныхъ всегда наблюдать любовь къ братіи, — даже уединенные отшельники, не служа людямъ тѣлесно и сосредоточивая всѣ подвиги около созиданія своего внутренняго міра, непремѣнно включаютъ въ него и любовь ко всѣмъ. Эта любовь имѣется во всѣхъ отеческихъ описаніяхъ аскетическаго совершенства и выражается всѣми отшельниками въ молитвѣ за всѣхъ. Любовь занимаетъ высшее мѣсто въ восьми или семи духовныхъ добродѣтеляхъ по ученію аскетовъ Чуждые любви не достигли еще аскетическаго совершенства. Вотъ слова преп. Макарія: „Не слышишь-ли, что говоритъ Павелъ? Если имѣю всѣ дарованія, аще предамъ тѣло мое, во еже сжещи е, аще языки ангельскими глаголю, любве же не имамъ, ничтоже есмь (I Кор. XIII. 1—3). Ибо дарованія сіи руководствуютъ только къ совершенству; и достигшіе оныхъ, хотя и во свѣтѣ, однако же еще младенцы. Многіе изъ братій восходили на сію степень, и имѣли дарованія исцѣленій, откровеніе и пророчество; но поелику не пришли еще въ совершенную любовь, въ которой союзъ совершенства (Кол. III. 14), то возстала въ нихъ брань, и они, вознерадѣвъ, пали“ *). Если читателю болѣе извѣстны житія подвижниковъ, чѣмъ ихъ творенія, то ему должно быть извѣстно и то, что самые строгіе отшельники болѣли душой за грѣхи людей и съ любовію о нихъ молились. Вспомнимъ житіе преп. Марка, который послѣ многихъ лѣтъ полнаго одиночества увидѣвъ человѣка, прежде всего спросилъ: сохраняли-ли люди ту вѣру, которая колеблетъ горы? Или житіе Маріи Египетской, которую встрѣ-

*) Тамъ же, ст. 273.

тилъ въ пустынѣ пр. Зосима и просилъ сотворить молитву о православныхъ церквахъ и царяхъ; ея молитва была такъ усердна, что святая поднялась на воздухъ.

Отшельники покидали міръ не на всю жизнь, а на время совершенствованія, по истеченіи котораго къ нимъ стекались и ученики-монахи и міряне, какъ къ Пахомію или Симеону Столпнику; притомъ великіе начальники пустынножительства, напр. Василій, совѣтовали предпочтительно избирать монастырскую жизнь предъ пустынничествомъ, и на вопросъ: подобаетъ-ли инокамъ учить мірскихъ дѣтей? Василій отвѣчалъ утвердительно

Итакъ, не по скудости любви уходили люди въ пустыни, а во избѣжаніе вреда себѣ и ближнимъ. Они были слишкомъ далеки отъ современнаго заблужденія, будто каждый литераторъ и чиновникъ, хотя нисколько не пекущійся объ очищеніи своего сердца, непремѣнно явится благодѣтелемъ, а не злодѣтелемъ для своего ближняго Кто взвѣситъ, приноситъ-ли обыкновенный дѣятель больше добра ближнимъ, или зла? Кому не извѣстно, въ какихъ враждебныхъ отношеніяхъ другъ къ другу стоятъ такіе дѣятели? Сколько дѣлается ими въ интересахъ партіи, въ интересахъ личности? Благодѣтельна для жизни наука и литература. Но и эти не являются-ли (наряду съ геніальными идеями и высокимъ подъемомъ святыхъ чувствъ) вмѣстилищемъ злостной брани, подтасовки и клеветы! Не мечтали-ли виновные во всемъ этомъ быть благодѣтелями ближнихъ? Правда, въ древніе вѣка наука была болѣе безкорыстна и потому болѣе искренняя, но и совѣсть христіанъ была яснѣе и убѣждала отшельниковъ, что естественный человѣкъ, не упражнявшійся въ борьбѣ съ собою, приноситъ ближнимъ гораздо болѣе вреда, чѣмъ пользы, пока не проникнется благодатнымъ настроеніемъ духовной жизни чрезъ сосредоточеніе надъ своей душой. Для сей-то цѣли они удалялись и удаляются въ монастырь или пустыню. Напротивъ, ихъ неудачные подражатели изъ мірянъ не удаляясь отъ ближнихъ тѣломъ, а только духомъ, по необходимости доставляютъ послѣднимъ постоянныя огорченія своимъ безу-

частіемъ, и тѣмъ сами раздражаются еще болѣе и продолжаютъ не совершенствовать, но портить свой характеръ, превращаясь въ докучливаго брюзгу, какимъ дѣлается человѣкъ, котораго заставили заниматься тѣмъ, чѣмъ онъ вовсе не желаетъ, что просто претитъ его душѣ, но чего онъ прекратить не можетъ ради страха предстоящей отвѣтственности; подобнымъ-то образомъ воспринимаются сознаніемъ этихъ людей христіанскіе добродѣтели и подвиги и страхъ за спасеніе своей души.

VII

Не такъ учитъ о спасеніи Слово Божіе и Св. Церковь. Здѣсь подъ спасеніемъ вовсе не разумѣется одна только загробная жизнь Господь есть источникъ жизни (Іо. 1, 4); эта жизнь, этотъ свѣтъ, есть любовь (I Іо. 4, 8); пребывающій въ ней пребываетъ въ Богѣ (I Іо. 4, 16), а кто не въ любви, тотъ внѣ Бога, внѣ жизни, тотъ не отъ Бога (I Іо. 4, 8); ненавидящій пребываетъ во тьмѣ (I Іо. 2, 9). Человѣчество вышло изъ послушанія и любви и тѣмъ потеряло райское блаженство и вѣчную жизнь (Быт. 3, 22) Возвратить ему это блаженство — значитъ возвратить стихію любви. Правда, оно и само къ ней стремилось велѣніемъ совѣсти, но, встрѣчая въ своей природѣ и условіяхъ общественной жизни другую, произвольно усвоенную стихію себялюбія, не имѣло силъ оживить любви и рая: терніе заглушало всякій растокъ пшеницы. Но вотъ, жизнь сама пришла въ міръ, открылась намъ во Христѣ (1 Іо. 1, 2; Кол. 3, 4); дана внутренняя возможность подражать живому образцу, имѣть тѣ же чувствованія, которыя во Іисусѣ Христѣ (Фил. 2, 5) и снова жить съ Богомъ и въ Богѣ, быть Его обиталищемъ, Его храмомъ (1 Кор. 6, 19), и чрезъ то блаженствовать. Возвращеніе этой-то утерянной Божественной жизни, заключающейся въ любви, умерщвляющей себялюбіе, т.-е. ветхаго человѣка, называется на языкѣ Библіи *спасеніемъ*. Спасеніе получается

человѣкомъ на землѣ постольку, поскольку созидается въ немъ Христова любовь, та новая жизнь, которой онъ не могъ въ себѣ водворить, пока не соединился со Христомъ, когда всѣ его понятія и взгляды на жизнь измѣнились и стало *все новое* (2 Кор 5, 17). Поэтому-то христіанинъ и называется спасаемымъ (1 Кор. 1, 18), спасающимся (Дѣян. 2, 47), а вѣра христіанская или содержаніе евангельской проповѣди—спасеніемъ (Лук. 3, 6; Іоан. 4, 22; Дѣян. 13, 26; II Петр. 3, 15; Евр. 1, 14; 6, 9); увѣровавшіе и проникнувшіеся плодами вѣры считаютъ себя уже спасенными (Еф. 2, 5: Рим. 8, 24); если же рѣчь идетъ еще о борьбѣ двухъ взаимно исключающихъ себя жизненныхъ началъ, то говорится о спасеніи, дѣйствующемся въ насъ (2 Кор. 1, 6), о возрастаніи во спасеніе (1 Петр. 2, 2), о содѣваніи спасенія (Фил. 2, 12). Во всѣхъ этихъ случаяхъ слово спасеніе можно замѣнить словомъ добродѣтель, христіанская любовь, — говоря иначе, спасеніе — является не воздаяніемъ за это хожденіе въ обновленной жизни (Рим. 6, 4), но оно и есть именно эта жизнь; *„се же есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе, единаго, истиннаго Бога и Его же послалъ еси, Іисуса Христа“* (Іо 17, 3) Усвоеніе богопознанія и любовь — вотъ источникъ небесной радости еще здѣсь на землѣ Правда, эта радость здѣсь возмущается паденіями, борьбой и страданіями, отъ чего тамъ, за гробомъ, она освободится, но заключаться и тамъ она будетъ въ томъ же, въ чемъ здѣсь. Это объяснилъ Господь въ тѣхъ словахъ, гдѣ обѣщаетъ всѣмъ отрѣшившимся отъ земныхъ привязанностей получить *„нынѣ во время сіе среди гоненій во сто кратъ больше домовъ и братьевъ, и сестеръ, и отцевъ, и матерей, а въ вѣкѣ грядущемъ жизнь вѣчную“* (Марк, 10, 30). Очевидно, рѣчь о томъ внутреннемъ наслажденіи, которое дается чрезъ отрѣшеніе отъ мучительнаго себялюбія и чрезъ усвоеніе любви; это наслажденіе умножится за гробомъ количественно, по степени своей ясности и невозмутимости, но не по качеству. Это наслажденіе заключается въ заповѣдяхъ любви: *„аще хощеши внити въ животъ, соблюди запо-*

вѣди“ (Мѳ. 19, 17). Будущая жизнь, правда, иногда противопоставляется настоящей, но лишь тогда, когда рѣчь идетъ о нравственной борьбѣ, о борьбѣ съ естественными потребностями, напр., въ притчѣ о Лазарѣ, но противопоставлять такимъ образомъ нашимъ искушеніямъ можно не только мысль о будущей жизни, но и о дальнѣйшей жизни настоящей или о томъ времени земной еще жизни, когда эта борьба совсѣмъ ослабѣетъ, человѣкъ станетъ властителемъ и своей плоти, и своихъ духовныхъ страстей, и начнетъ безпрепятственно наслаждаться Божественною любовью, которую теперь онъ испытываетъ лишь временами въ рѣдкія минуты нравственнаго просвѣтлѣнія. Не помню, въ какой бесѣдѣ, св. Іоаннъ Златоустъ пространно говоритъ о томъ, что адъ и рай начинаются въ душѣ человѣка здѣсь на землѣ: праведникъ наслаждается любовью и общеніемъ съ Богомъ, а грѣшникъ, мучась собственною злобой, уже возжегъ себѣ адскій пламень. Чтобы насъ не обвинили въ своеобразномъ пониманіи Св. Писанія, приведемъ подтверждающія такое пониманіе изреченія какого-либо Отца Церкви, напр. хотя бы преп. Макарія Великаго по Добротолюбію преосв. Ѳеофана.

Вотъ мысли св. Отца о томъ, что вѣчная жизнь и вѣчный блаженный покой начинается здѣсь и заключается въ христіанскомъ добродѣтельномъ настроеніи. „Если внутренній твой человѣкъ опытно и несомнѣнно извѣдалъ все сіе, то вотъ, живешь ты подлинно вѣчною жизнью, а душа твоя даже нынѣ *упокоевается съ Господомъ,* вотъ, дѣствительно пріобрѣлъ и пріялъ ты сіе отъ Господа, чтобы жить тебѣ истинною жизнію. Если же не сознаешь въ себѣ ничего такого, то плачь, скорби и сѣтуй; потому что донынѣ не пріобрѣлъ еще ты вѣчнаго и духовнаго богатства, донынѣ не пріялъ еще истинной жизни“ (*Св. Макарія Великаго* Наставленія о христіанской жизни. Добротолюбіе, томъ 1, стр. 186. М. 1883). „Которые совлекли съ себя человѣка ветхаго и земного и съ которыхъ Іисусъ совлекъ одежды царства тьмы, тѣ облеклись въ новаго и небеснаго человѣка Іисуса Христа. И Господь облекъ ихъ въ одѣянія царства неизреченнаго

свѣта, въ одѣянія вѣры, надежды, любви, радости, мира, милосердія, благости, а подобно и всѣ прочія божественныя, животворныя одѣянія свѣта, жизни, неизглаголаннаго упокоенія, чтобы, какъ Богъ есть любовь, радость, миръ, благость, милосердіе, такъ и новый человѣкъ содѣлался сынъ по благодати“ (Тамъ же стр. 271).

Такое же представленіе имѣетъ святый Отецъ и о вѣчной смерти. Смерть это грѣхъ. „Какъ мясо безъ соли загниваетъ, наполняется великимъ зловоніемъ, и по причинѣ несноснаго смрада всѣ отвращаются отъ него; и въ загнившемъ мясѣ пресмыкаются черви, находятъ тамъ себѣ пищу, поѣдаютъ его и гнѣздятся въ немъ; но коль скоро посыпана соль,— питавшіеся мясомъ черви истребляются и гибнутъ, зловонный запахъ прекращается, потому что соли свойственно истреблять червей и уничтожать зловоніе: такимъ же образомъ и всякая душа, неосоленная Св. Духомъ, непричастная небесной соли, т. е. Божіей силы, загниваетъ и наполняется великимъ зловоніемъ лукавыхъ помысловъ“ (Тамъ же, стр. 187). «Истинная смерть внутри, въ сердцѣ, и она сокровенна; ею умираетъ внутренній человѣкъ. Посему, если кто перешелъ отъ смерти къ жизни сокровенной, то онъ истинно во вѣки живетъ и не умираетъ. Даже, если тѣла таковыхъ и разрушаются на время, то снова будутъ воскрешены во славѣ, потому что освящены. Поэтому смерть христіанъ называемъ сномъ и успеніемъ» (Тамъ же, стр 276).

Неизвѣстность будущей участи, или, точнѣе,—неполная извѣстность остается только на долю борющихся между различными цѣлями жизни: но если основное направленіе его жизни опредѣлилось, то опредѣлилась и его загробная участь, хотя бы онъ самъ еще не освободился отъ частыхъ паденій «Если человѣкъ, находясь еще во брани, когда въ душѣ его дѣйственны и грѣхъ и благодать, преставится изъ міра сего,— то куда поступаетъ сей одержимый тѣмъ и другимъ?—Поступаетъ туда, гдѣ умъ имѣетъ свою цѣль и любимое мѣсто. Тебѣ, если постигаютъ тебя скорбь или брань, должно только воспротивится ей и возненавидѣть» (Тамъ же, стр 277).

Весьма понятно, что будущая слава праведниковъ, по ученію пр. Макарія, есть не только награда за добродѣтельную жизнь, сколько просто ея продолженіе. „Посему постараемся вѣрою и добродѣтельною жизнью здѣсь еще пріобрѣсти себѣ оное одѣяніе, чтобы намъ, облеченнымъ въ тѣло, не оказаться нагими; и тогда въ день оный ничто не прославить плоть нашу. Ибо въ какой мѣрѣ сподобился каждый за вѣру и рачительность стать причастникомъ Св. Духа, въ въ такой же мѣрѣ прославлено будетъ въ оный день и тѣло его. Что нынѣ собрала душа во внутреннюю свою сокровищницу, то и тогда откроется и явится внѣ тѣла“ (Тамъ же; стр. 279). „Въ оный мѣсяцъ воскресенія (апрѣль) силою Солнца правды изведется извнутри слава Св. Духа, покрывающая собою тѣла святыхъ, та самая слава, какую имѣли они сокровенною въ душахъ“ (Тамъ же, стр. 279). Что нынѣ пріобрѣли мы въ душахъ, то самое возсіяетъ и обнаружится тогда, и облечетъ славою тѣла (Тамъ же, стр. 281).

Думается, всякому понятно теперь, что если истинное понятіе о христіанскомъ спасеніи совпадаетъ съ понятіемъ духовнаго совершенства, а союзомъ совершенства является любовь къ ближнимъ, если эта любовь составляетъ такимъ образомъ самое содержаніе спасенія, а не только средство къ его достиженію, то, конечно, опасаться оскудѣнія любви слѣдуетъ никакъ не отъ спасающихся. Поэтому и все, что является требованіемъ любви къ ближнимъ, т. е. всякая забота объ общественномъ благѣ, при истинномъ понятіи о спасеніи, является прямымъ требованіемъ послѣдняго. Дозволяя имѣть эту любовь только въ сердцахъ и въ молитвѣ для отшельниковъ на время ихъ уединенія, наша св. вѣра предостерегаетъ однако всѣхъ живущихъ среди общества отъ обольщенія сантиментальности и признаетъ лживымъ, самообманчивымъ такое представленіе о любви, которое не выражается во внѣшней дѣятельности. „*Кто имѣетъ достатокъ въ мірѣ, но видя брата своего въ нуждѣ, затворяетъ отъ него сердце свое: какъ пребываетъ въ томъ любовь Божія?*“ (1 Іо. 3. 17).

Если братъ или сестра наги и не имѣютъ дневного пропитанія, а кто-нибудь изъ васъ скажетъ имъ: идите съ миромъ, грѣйтесь и питайтесь, но не дастъ имъ потребнаго для тѣла: что пользы?“ (Іак. 2, 15, 16).

Итакъ, при истинно христіанскомъ взглядѣ на спасеніе его не возможно разрознять отъ одушевленной и притомъ дѣятельной любви къ людямъ. Разрозненіе общественнаго блага и личнаго спасенія выросло изъ непониманія, или слишкомъ узкаго пониманія послѣдняго.

VIII. Какъ относится позитивное ученіе объ общественномъ благѣ къ морали и религіи? *)

Отчужденіе современныхъ моралистовъ отъ христіанства при кажущемся столь тѣсномъ сродствѣ ихъ принципа съ христіанскою любовію, для многихъ представляется загадкой. Одною изъ причинъ такого отчужденія является охлажденіе истинной любви у представителей религіи, но далеко неправы и тѣ, которые считаютъ эту причину единственною. Посему, исповѣдавъ вину нѣкоторыхъ представителей нашего знамени, нельзя не указать и на другую причину раздѣленія между позитивной культурой и христіанствомъ, причину, въ которой является виноватой самая культура. Представители послѣдней любятъ обвинять современное христіанство въ фарисейскомъ духѣ: но почему они не цѣнятъ самаго Евангелія? Ученіе

---

*) Отсюда начинается вторая часть статьи, удивившая нашихъ читателей тѣмъ, что она появилась въ другомъ журналѣ (Богословскій Вѣстникъ Іюль 1892 г.) и тѣмъ давшая поводъ къ разнымъ обиднымъ толкованіямъ А между тѣмъ объясненіе заключается въ томъ, что редакція философскаго журнала, получивъ обѣ мои статьи и обѣщавъ обѣ ихъ напечатать, по напечатаніи первой, вторую мнѣ возвратила, да и конецъ первой исказила безъ моего разрѣшенія въ смыслѣ наиболѣе благопріятномъ для своихъ сотрудниковъ, о коихъ я упоминалъ въ статьѣ. Къ сожалѣнію не имѣю возможности возстановить текстъ своей рукописи.

Христово съ его широтой и искренностію въ сочувствіи къ общему благу все-таки—худо-ли, хорошо-ли—извѣстно всѣмъ; но не любятъ останавливаться на немъ и по другой причинѣ—по причинѣ заранѣе опредѣлившагося у нихъ безрелигіознаго и чисто юридически-экономическаго понятія о служеніи общественному благополучію. Правда, казалось-бы, что любовь къ ближнимъ должна быть наиболѣе цѣнною идеей въ глазахъ общественныхъ дѣятелей, ибо только изъ нея могутъ исходить побужденія къ истинно гражданскимъ подвигамъ; пренебреженія любовью всего менѣе можно бы ожидать отъ людей этого рода, но фактъ остается фактомъ: новозавѣтное ученіе ими оставляется безъ вниманія. Можно легко убѣдиться, что многимъ изъ нихъ и дѣла нѣтъ до любви, какъ настроенія, какъ чувства: стоитъ только обратить вниманіе на тѣ области знанія, куда направленъ ихъ интересъ. Эта прежде всего такая область, гдѣ рѣчь идетъ никакъ не о субъективномъ складѣ человѣческаго духа, но исключительно о внѣшней дѣятельности, опредѣляемой при этомъ внѣшними-же побужденіями наградъ и кары—это область государственныхъ законовъ и государственной экономіи. Отсюда не исключаются даже тѣ изъ мыслителей, которые желаютъ поставить во главу государственной жизни церковную іерархію, каковы паписты (ср. „Великій Инквизиторъ“), такъ что и ихъ отношеніе къ самой религіи и совѣсти вполнѣ утилитарно; оно напоминаетъ, по удачному выраженію покойнаго Ю. Ѳ. Самарина (говорившаго впрочемъ о другихъ), отношеніе къ старымъ скучнымъ родственникамъ, которыхъ всетаки нельзя окончательно лишать вниманія, потому что въ трудную минуту жизни у нихъ можно призанять денегъ: Евангеліе, іерархія, таинства цѣнятся главнымъ образомъ, какъ наиболѣе сильныя средства къ водворенію общей сытости и порядка. Говоря проще, папистическія понятія о благѣ человѣчества по своему характеру ничѣмъ существеннымъ не отличаются отъ стремленія современныхъ позитивистовъ, поклонниковъ государственно-экономическаго прогресса, тоже претендующаго на доставленіе

людямъ возможно большаго блага и съ этою цѣлью эксплоатирующихъ нравственныя идеи. Системъ высшаго блага весьма много, заграничныя предначертанія идеальнаго государства и курсы политической экономіи болѣе чѣмъ усердно переводятся или, по крайней мѣрѣ, рецензируются въ русскихъ журналахъ. Всѣ эти курсы и программы разнообразны по своимъ частностямъ, но стоятъ почти въ одинаковомъ отношеніи къ христіанскому разумѣнію общественнаго блага и притомъ почти въ такомъ же, какъ и западный государственный клерикализмъ. Христіанство говоритъ: заботься о цѣлостномъ достиженіи нравственнаго совершенства, т. е. люби, смиряйся и будь чистъ душою—тогда вокругъ тебя будетъ разростаться общее благо. Напротивъ, позитивная культура говоритъ: всѣми неправдами старайся создать такой порядокъ, чтобы оградить карающими законами жизнь и имущество каждаго: тогда всѣмъ будетъ хорошо, а что касается до внутренней цѣнности людей, то это предоставь каждому на свое усмотрѣніе: лишь-бы другъ другу головъ не рѣзали.

Ограничиваясь такими внѣшними требованіями, современное ученіе объ общественномъ благѣ враждебно не аскетизму только, но и всякому, даже наигуманнѣйшему морализму. Противопоставленіе дѣйствительно весьма странное для человѣка, незнакомаго съ предметомъ ближе, даже невѣроятное, а между тѣмъ фактически наличное. Къ конечнымъ идеаламъ такъ называемой независимой культуры относятся враждебно не одни церковники. Ее ненавидятъ и такіе нецерковные моралисты, какъ гр. Толстой; невысоко ставитъ ее и Кантъ, какъ извѣстно, отвергавшій существованіе нравственнаго прогресса чрезъ разсмотрѣніе современныхъ нравовъ. За церковныя преданія онъ стоитъ всего менѣе, но высоко цѣнитъ идею нравственнаго блага—и вотъ логика вещей его вооружаетъ противъ современной культуры [1]). Напротивъ изобрѣ-

[1]) Конечно рѣчь направлена не противъ цѣлесообразности культурныхъ улучшеній быта, но противъ отожествленія общечеловѣческаго блага съ этими послѣдними, какъ это бываетъ у большинства современныхъ мыслителей—**позитивистовъ**.

татель идеи абсолютнаго прогресса Гегель отрицалъ свободу воли и вообще сводилъ нравственное начало къ нулю. Такимъ же образомъ относятся къ этимъ началамъ и всѣ послѣдовательные поборники абсолютнаго прогресса и идеи общаго блага въ смыслѣ государственно-экономическомъ. Прежде всего для нихъ не существуетъ понятія о свободѣ воли, безъ которой вся мораль теряетъ всякій смыслъ, ибо разница между добромъ и зломъ исчезаетъ. Здѣсь гегельянцы сходятся съ позитивистами, которые въ своихъ конечныхъ идеалахъ являются наиболѣе точными выразителями идей всей вообще независимой культуры. Кромѣ всего, всѣмъ извѣстно, что большинство политико-экономовъ примкнули къ дарвиновскому эволюціонизму, уничтожающему всякую существенную разницу между міромъ нравственныхъ существъ и царствомъ животныхъ. При этомъ Контъ, Спенсеръ и другіе политико-экономисты и соціалисты не только отрицаютъ свободу воли, чѣмъ implicite отрицается и всякая нравственная цѣнность поступковъ и настроеній, но не стѣсняются договаривать этотъ выводъ explicite, такъ что тотъ-же Спенсеръ въ своихъ „Данныхъ науки о нравственности“ съ полною беззастѣнчивостью утверждаетъ, что между такъ называемымъ добромъ и такъ называемымъ зломъ нѣтъ истинной, реальной разницы: эти понятія суть лишь видоизмѣненія понятій о выгодномъ и невыгодномъ

Конечно не всѣ до одного поборники экономическаго прогресса сознательно отрицаютъ религію и мораль. Но если у нихъ существуютъ религіозныя вѣрованія, то въ качествѣ совершенно отдѣльныхъ отъ ихъ гражданской и общественной жизни *поэтическихъ чувствъ*, въ качествѣ дорогихъ и оберегаемыхъ отъ всякой критики воспоминаній дѣтства, въ качествѣ поэтическихъ утѣшеній въ тяжелые дни семейныхъ утратъ. Какъ часто слышатся между подобными людьми, къ коимъ слѣдуетъ причислить добрую половину и русскихъ людей изъ получившихъ высшее образованіе,—какъ слышатся между ними такіе разговоры: „Что за прекрасная личность

этотъ NN!"—„подружитесь съ нимъ, или: выйдите за него замужъ, или: возьмите его въ гувернеры къ своимъ дѣтямъ".—„Но онъ, кажется, отвергаетъ религію"?—„Ну это дѣло его совѣсти, въ которое никто не долженъ вмѣшиваться". Очевидно предполагаютъ, что религіозныя христіанскія убѣжденія все равно не могутъ идти въ жизни человѣка далѣе міра его сокровенныхъ фантазій и не окажутъ никакого вліянія на его нравственную дѣятельность.

Но этого мало: подобная раздвоенность внутренней жизни, въ силу которой религія вполнѣ узаконяется, но лишь какъ *завѣдомое суевѣріе,* и только,—такое нелѣпое хроманіе на оба колѣна возведено европейскою философіею въ норму и кѣмъ-же?—Наиболѣе популярными представителями современной философіи—Спенсеромъ въ его „Основныхъ Началахъ" и Ланге въ „Исторіи матеріализма". Особенно характерно ученіе послѣдняго. Умъ человѣка имѣетъ потребность въ опредѣленномъ, метафизическомъ нравственномъ идеалѣ,—но совершенно лишенъ силъ обосновать или опредѣлить этотъ идеалъ сознательно и критически. Однако пусть онъ удовлетворяетъ свою безгрѣшную, хотя и нелѣпую потребность. Въ жизни онъ долженъ руководиться положительными данными науки,—т. е. статистикой и т. п.,—а про себя пусть и помечтаетъ о Спасителѣ и воскресеніи за гробомъ.

IX. Представители культурно-экономическихъ идеаловъ и христіанская мораль.

Религія отвергается современными поборниками культуры вовсе не въ ея догматическихъ только опредѣленіяхъ, но гораздо упорнѣе—въ требованіяхъ нравственныхъ, и особенно въ требованіи той любви, о которой идетъ рѣчь.—Возьмите любого, даже наиболѣе самоотверженнаго поборника культурнаго альтруизма, возьмите Писарева, Бѣлинскаго, Гартмана: читали вы у нихъ слова любви, находили-ли раскрытіе сердечной благонастроенности? Нѣтъ, они о состраданіи и само-

отверженіи говорятъ съ такою злобой, что повидимому для нихъ гораздо пріятнѣе было-бы проповѣдывать идеи противоположнаго характера. Если не желаете брать въ примѣръ дѣйствительныя личности, берите типы: вотъ вамъ герои Тургеневской „Нови“ и „Дыма“, егоже Базаровъ; Маркъ Волоховъ въ „Обрывѣ“ Гончарова Все вы ныйдете въ этихъ людяхъ, но не любовь. Прочія требованія морали, какъ смиреніе, цѣломудріе, простота душевная и чистота сердца—являются предметомъ ихъ постоянныхъ насмѣшекъ. Культура не сближаетъ ихъ съ людьми, но разъединяетъ; только близкій родственникъ или товарищъ—однокашникъ можетъ добиться отъ современнаго человѣка искренняго, задушевнаго слова и конечно правъ гр. Толстой, указывая на то явленіе, что для русскаго мужичка желаннымъ собесѣдникомъ отъ Архангельска до Астрахани будетъ всякій встрѣчный, а для интеллигента одинъ изъ сотни, или и того меньше. Говорить-ли о томъ, что пробный камень братолюбія—*духовное благотворенiе* совершенно неизвѣстно такимъ общественникамъ: утѣшить скорбящаго, ободрить унывающаго, растрогать и умолить грѣшника, вразумить гордеца—это не въ ихъ силахъ. Единственно признаваемое ими орудіе моральной проповѣди есть обличеніе и *насмѣшка* т. е. духовное насиліе надъ *внѣшнимъ* проявленіемъ порока, но никакъ не средство обращенія къ добру. Иногда говорятъ: соціалисты имѣютъ ту же мораль, что Евангеліе, а не принимаютъ только нѣкоторыхъ догматовъ. Но это утвержденіе есть стереотипная нелѣпость: евангельская мораль (особ. см. Мѳ. V) вся зиждется на двухъ началахъ—смиренія и любви. Ни того, ни другого никогда не проповѣдывали соціалисты; у нихъ есть рѣчь о дѣлахъ любви, но не о чувствѣ. Въ словахъ они иногда совпадаютъ, но слова эти обозначаютъ собою совершенно различное содержаніе. Если отъ личнаго характера людей перейдемъ къ физіономіи жизни общественной, то скоро увидимъ, что именно съ безрелигіозной культурой параллельно развивается продажный развратъ, корысть, ремесленное отношеніе къ наукѣ, разрушеніе сынов-

ней любви къ родителямъ и пр. Такая культура, претендуя на тѣсное сродство съ идеей альтруизма, является на самомъ дѣлѣ почти антиподомъ морали. Весьма естественно, что христіанское *спасеніе* независимо отъ всяческихъ случайныхъ недоразумѣній, по самому существу своему, весьма несродно современному, культурному понятію о благѣ общественномъ. Прибавимъ къ этому, что не только *субъективное настроеніе* присяжныхъ служителей этого блага имморально, но и ихъ дѣйствія очень мало стѣсняются альтруистическими принципами. Всѣмъ извѣстно, что французскіе революціонеры были жесточайшими правителями, что не только всяческая ложь, коварная лесть и мстительная злоба стали синонимомъ политики, но и претендующій на преимущественную культурность соціалъ-демократическій порядокъ желаетъ водворить себя кровавыми убійствами и динамитомъ. Вопросъ объ искренности братолюбія у подобныхъ прогрессистовъ становится совершенно опредѣленнымъ. Пусть-бы это братолюбіе было просто физическимъ состраданіемъ, но и такое чувство, какъ чувство безкорыстной симпатіи, есть моментъ этическій, а показанная разрознённость культуры и морали наводитъ на мысль, что основнымъ, движущимъ стимуломъ первой является вовсе не состраданіе, не любовь, что эти понятія являются лишь искусственно или безсознательно подставляемыми ширмами для совершенно иныхъ факторовъ такъ называемой культуры, факторовъ не альтруистическихъ, но эгоистическихъ, не моральныхъ, а напротивъ антиморальныхъ. По поводу высказанной, кажется, гр. Толстымъ мысли о нравственности, какъ условіи общественнаго блага, какой-то профессоръ написалъ въ прошломъ году большой фельетонъ въ „Новомъ Времени“, гдѣ при помощи множества историческихъ фактовъ проводилъ ту мысль, что нравственное начало въ „лучшія“ прогрессивныя эпохи всегда блѣднѣло, а водворялось въ эпохи застоя и упадка.—Конечно не всѣ дѣятели независимой культуры или лжеальтруизма лишены симпатическаго чувства. Но исключеніе будутъ составлять по проимуществу безусые

идеалисты—отщепенцы по недоразумѣнію, увлеченные средой или искусственными происками. Таковъ типъ Аркадія въ „Отцахъ и Дѣтяхъ". Вслѣдъ за товарищемъ своимъ Базаровымъ онъ, конечно, толкуетъ объ общемъ равенствѣ и состраданіи, но ему не достаетъ Базаровскаго ожесточенія на жизнь и людей, его черствости и грубости,—и вотъ волей неволей онъ долженъ согласиться съ приговоромъ умной дѣвушки о томъ, что онъ сѣлъ не въ свои сани. „Вѣдь мы съ вами ручные—куда-же намъ гнаться за нимъ: онъ дикій". Самъ Базаровъ скоро замѣтилъ эту несродность характеровъ и заявилъ: пути наши расходятся. Аркадій сталъ ручнымъ, конечно, не для дѣла христіанскихъ обѣтованій, не для идеи христіанскаго спасенія, а для обломовщины, но все-же не добрыхъ, а злыхъ качествъ не хватало ему для послѣдовательной Базаровщины. Типъ современнаго общественника имѣетъ свое прошлое въ Римскомъ трибунѣ, въ Аѳинскомъ демагогѣ, въ протестантскомъ сектаторѣ, въ гуманистахъ и во французской революціи. Главные предводители культурныхъ движеній были, конечно, выдающіеся люди, а иные даже геніи, слѣд. они лучшіе типы направленія. Но смотрите, развѣ любовь выдвигается на первый планъ въ очертаніи ихъ характера? Не злобнымъ-ли обличеніемъ и мщеніемъ дышутъ ихъ рѣчи? Конечно, они оправдываютъ эти чувства нравственною гнусностію своихъ враговъ и своимъ собственнымъ безкорыстіемъ. Они, въ лицѣ вѣчно ругающагося Лютера, ссылаются на изгнаніе Христомъ торгующихъ изъ храма Уступимъ имъ это событіе евангельской исторіи, хотя они и его смыслъ искажаютъ, забудемъ, что всѣ вообще евангельскія обличенія проникнуты любовною скорбію къ обличаемымъ и имѣютъ въ виду пользу этихъ-же послѣднихъ. Спросимъ: почему же въ жизни лучшихъ поборниковъ общественнаго блага, въ классически европейскомъ смыслѣ, мы никогда не найдемъ ничего подобнаго принятію Закхея, Матѳея или блудницы, исцѣленія бѣсноватыхъ, благословенія дѣтей, притчи о потерянной драхмѣ, о Блудномъ Сынѣ, о Милосердномъ Самарянинѣ?

„Гнѣвъ мужа правды Божіей не содѣлываетъ“, говоритъ Апостолъ (Іак. I, 20), а это все люди гнѣва, люди озлобленные, и хотя-бы способные на смерть для ближнихъ, но на такую только, которая безъ любви есть ничто, есть кимвалъ и мѣдь звенящая, по слову другого Апостола (I Кор. XIII) На смерть храбро шли и римскіе солдаты, шли и шайки удалыхъ запорожцевъ, которые тоже не были лишены извѣстныхъ идеаловъ, и право-же независимые поборники общественнаго блага въ своемъ внутреннемъ настроеніи едва-ли исполнены болѣе высокимъ содержаніемъ духа, чѣмъ тѣ. Озлобленіе на богачей и деспотовъ и мщеніе имъ, желаніе сбросить съ себя узы религіознаго насилія или лицемѣрнаго авторитета—вотъ пружина, движущая ихъ энергіей и слишкомъ явно дающая себя знать, какъ въ трескучей брани, сложенной изъ библейскихъ изреченій въ устахъ Лютера,—такъ и въ ласково-ядовитой насмѣшкѣ Эрнеста Ренана. Конечно, не скажу, что-бы положительное побужденіе ихъ энергіи, а именно благо ближнихъ, было лишь средствомъ для приданія себѣ и другимъ сильнѣйшаго мстительнаго жара, но даже въ тѣхъ рѣдкихъ случаяхъ, когда это благо является плодомъ изобрѣтательной фантазіи спокойнаго идеалиста,—оно не идетъ далѣе перенесенія на другихъ своего эгоизма. Не идетъ оно далѣе этого не только на практикѣ, но и въ теоріи. Мораль позитивизма находитъ въ этомъ положеніи свою формулу.

X. Высшій идеалъ современной независимой этики.

Два, довольно несродныхъ между собою ученія, господствующія надъ современными умами: натуралистическій позитивизмъ и пессимистическій пантеизмъ близко сходятся въ опредѣленіи высшей задачи добродѣтели. Тотъ и другой предлагаютъ намъ философскую подстановку въ объектѣ самосознанія. Пойми, говорятъ они,—что твое *я* на самомъ дѣлѣ

есть весь міръ разумныхъ существъ. Когда ты твердо намѣтишь что въ своемъ мозгу, то тѣ-же чувства, которыя побуждали тебя бороться съ другими, побудятъ тебя жертвовать собою для другихъ. Дарвинисты къ этому прибавляютъ: эгоистическій законъ борьбы за существованіе (т. е. стремленіе, исполненное злобою, ревностью и жадностью) останется при тебѣ, только измѣнится его цѣль; прежде это былъ индивидуумъ или семья, а теперь становится цѣлый родъ человѣческій. Эгоистическіе порывы льва, защищающаго свое логовище, сохраняются и у братьевъ Гракховъ, только логовищемъ ихъ становится цѣлый народъ Не знаю, кому были бы симпатичны представители такой добродѣтели. Къ счастью пантеистическое самозванiе есть практически неосуществимая фикція, но само собой понятно, что будь она осуществима, то eo ipso состраданіе пантеистовъ лишалось бы всякаго моральнаго характера, ибо настроеніе эгоизма есть антиподъ морали, какъ-бы ни былъ расширенъ предметъ эгоистическихъ чувствованій и дѣятельности. Впрочемъ въ данномъ случаѣ практика выше теоріи· конечно въ безкорыстномъ антиэгоистическомъ состраданіи нельзя отказать нашимъ соціологамъ. Неудачную формулировку ихъ моральныхъ понятій имъ можно простить по неопытности, ибо за мораль они принялись весьма недавно. Для гуманистовъ и энциклопедистовъ, насадителей проституціи и легкихъ нравовъ, мораль чаще бывала предметомъ глумленія, а предметомъ положительнаго интереса она могла стать только послѣ того, какъ люди освоились съ нравственною разнузданностью и поприскучили ею. До тѣхъ же поръ, пока энергія мыслителей расходовалась на борьбу за расширеніе своего эгоизма, естественно, что не мораль цѣнилась ими, а та сила духа, которой назначеніе заключается въ наиудобнѣйшемъ достиженіи поставленныхъ цѣлей. Сила эта есть умъ, по которому и донынѣ цѣнятся люди въ тѣхъ обществахъ, гдѣ отъ нихъ ожидаютъ лишь внѣшней, формальной дѣятельности при безразличіи внутренняго настроенія. Оно и по-

нятно: въ тѣхъ случаяхъ, когда это внутреннее направленіе воли предполагается вполнѣ опредѣленнымъ, а именно въ смыслѣ эгоизма, то конечно вопросъ остается только о средствахъ къ его достиженію, т. е. опять-таки въ умѣ. Понятно отсюда, что въ наше время, болѣе благопріятное для добродѣтели, чѣмъ прошлый вѣкъ, но всетаки не поднявшееся выше идеи расширеннаго эгоизма, что и въ наше время позитивная и пантеистическая мораль считаетъ тотъ же умъ или познаніе единственнымъ и притомъ необходимо дѣйствующимъ средствомъ къ достиженію ея нравственнаго идеала; чѣмъ человѣкъ умнѣе, тѣмъ онъ и нравственнѣе, тѣмъ болѣе онъ способенъ служить общественному благу, по скольку былъ способенъ осуществлять свои эгоистическія требованія, съ этимъ общественнымъ благомъ сопряженныя. Послѣднее обоснованіе совершенно справедливо и названная мораль была бы совершенно права въ своемъ положеніи о развитіи ума, какъ достаточномъ средствѣ общаго блага [1]), если-бы кто-либо подъ солнцемъ былъ бы въ состояніи практически усвоить пантеистическое самосознаніе вмѣсто личнаго. Итакъ мы сказали, что практика все-же лучше теоріи. И дѣйствительно, хотя культурное состраданіе по теоріи заключается въ перенесеніи на другихъ своего эгоизма, а не въ настоящей любви, тѣмъ не менѣе на практикѣ состраданіе и помощь ближнему всегда сознается, какъ усвоеніе чего-то другимъ людямъ, а не своему alter ego (какъ хотятъ того пантеисты) и потому на практикѣ оно не лишено моральнаго характера: состраданіе, какъ чувство, всегда сохраняетъ этическій альтруистическій характеръ. Впрочемъ моральный элементъ такого альтруизма довольно слабъ.

Совѣсть намъ правда свидѣтельствуетъ, что любовь есть почва морали, но любовь любви рознь: есть любовь половая, любовь кровная, любовь привычки; если эти роды любви не отличаются отъ такихъ-же родовъ любви у животныхъ,—то

---

[1]) Такова мораль Гартмана и всѣхъ детерминистовъ.

они очень мало моральны. И дѣйствительно, они часто бываютъ какъ-бы перенесеніемъ на другихъ своего эгоизма Перенесеніе это основывается вовсе не на теоретическомъ моментѣ пантеистическаго отожествленія себя съ другими, но на чувствѣ состраданія, только состраданія животнаго. Тутъ правда исполняется заповѣдь: не дѣлай того, чего себѣ не желаешь, но исполняется односторонне, ибо себѣ такой человѣкъ желалъ-бы животнаго блага и удовлетворенія эгоизма. Поэтому и его любовь къ ближнему вполнѣ удовлетворяется, если любимое существо или народъ избавленъ отъ физическихъ страданій, если они физически счастливы. Такова родительская любовь у отрицательныхъ типовъ Крейцеровой Сонаты. Счастье, съ совершенно безразличнымъ нравственнымъ содержаніемъ, счастье, какъ свобода отъ внѣшнихъ бѣдствій, именно эта свобода отъ нихъ наибольшаго числа людей, какъ конечная цѣль дѣятельности—вотъ что является *высшимъ благомъ* съ точки зрѣнія не только практическихъ дѣятелей, но и философовъ-позитивистовъ и пантеистовъ послѣдняго времени.—Картина благополучнаго объяденія Гомеровскихъ Феаковъ—вотъ высшее міровое благо нашихъ общественниковъ. Правда, они будутъ вамъ говорить о необходимости развитія наукъ и культуры, о томъ, что иначе, при застоѣ, начнутся преступленія и мученія, но вѣдь это частность, служебное условіе, а если-бы имъ предложить возможность такого именно положенія вещей, чтобы люди помимо всякой добродѣтели избавились отъ сознательныхъ мученій, то ихъ нравственные принципы состраданія и перенесенія эгоизма не имѣли бы никакого права требовать ничего большаго отъ жизни и всякое требованіе было бы противорѣчіемъ современному понятію объ общемъ благѣ. Да и не трудно убѣдиться въ бесѣдѣ съ любымъ поборникомъ позитивной культуры,—убѣдиться въ неискренности его обычныхъ возраженій моралистамъ: прежде накорми, а потомъ уже научай добродѣтели. Наученія чаще требуютъ сытые, чѣмъ голодные. Всѣхъ голоднѣе на свѣтѣ тѣ, кто всѣхъ сытѣе духовно—разумѣемъ добровольно голо-

дающихъ отшельниковъ, давно опровергшихъ собою вмѣстѣ съ Нерономъ неправдивую поговорку: in corpore sano mens sana. И если вы всякаго говорящаго: накорми, а потомъ учи, заставите быть откровеннымъ, то онъ свой афоризмъ переиначитъ такъ: накорми, а потомъ убирайся. Нашъ выводъ не есть преувеличеніе; къ сожалѣнію въ данномъ случаѣ практика весьма мало исправляетъ теорію. Кто не знаетъ, что не духовное служеніе ближнимъ, а прежде всего уравненіе внѣшнихъ правъ и особенно имуществъ—вотъ въ чемъ представляется высшая задача служителей общественнаго блага. Правда, современные общественники заботятся и о распространеніи первоначальнаго образованія. Но кромѣ скрываемой цѣли освобожденія народа изъ подъ вліянія духовенства и въ этомъ благомъ дѣлѣ ихъ энергіей двигаетъ собственно мысль объ уравненіи правъ и о борьбѣ съ бѣдностію, происходящей отъ невѣжества, ибо кому неизвѣстно, что соціально народное образованіе, отрѣшенное отъ религіи совершенно чуждо моральнаго духа?

Гр. Толстой лишаетъ всякой цѣны родительскую любовь, обращенную на одно только счастье дѣтей, на счастье, понимаемое только въ удаленіи страданія и ради сего въ доставленіи удовлетворенія всѣмъ потребностямъ природы безъ различія ихъ нравственнаго содержанія. Надъ этою любовью онъ горько смѣется въ „Крейцеровой Сонатѣ“. Но скажите, что лучшаго имѣетъ народная любовь у позитивистовъ—поборниковъ его блага? И великій инквизиторъ Достоевскаго, и Лео Ауербаха, и Контъ, и Гартманъ чѣмъ отличаются отъ родителей Крейцеровой Сонаты въ своемъ понятіи объ общемъ благѣ? Умнѣйшіе между ними конечно понимаютъ, что мораль, или даже религія суть лучшія, а можетъ быть, необходимыя средства къ достиженію такого блага, но цѣна ихъ—цѣна средствъ, т. е. цѣна нулевая. Настоящую цѣну современные филантропы приписываютъ лишь экономическимъ улучшеніямъ. Мы уже не говоримъ о томъ, что по словамъ Писарева и К° сапоги выше трагедій Шекспира, а хорошій

трубочистъ полезнѣе Рафаэля, что монастыри надо превратить въ больницы или, по Петру I-му, въ инвалидные гарнизоны. А вотъ вамъ вполнѣ симпатическія описанія нашихъ лучшихъ монастырей у Немировича-Данченко: хотя изъ его же разсказовъ мы видимъ нравственно-обновляющее вліяніе Валаама или Соловковъ, но авторъ ни во что цѣнитъ это вліяніе, а восхищается организаціей монастырскаго хозяйства и горько сѣтуетъ, что русскій народъ можетъ объединяться въ такіе рабочія артели только подъ эгидой какой-либо святыни. Такія воздыханія читателемъ не усваиваются; въ самомъ авторѣ они представляются совершенно негармонирующими съ описаніемъ нравственнаго величія монастырской жизни. Но что дѣлать? Страницы либеральнаго журнала не терпятъ на себѣ рѣчей о цѣлесообразности нравственнаго вліянія: хвалить что либо возможно только съ экономической точки зрѣнія; и вотъ авторъ предлагаетъ оцѣнку обители со стороны ея водопроводовъ, скотнаго двора и т. п. Такъ бываетъ при описаніи жизни церковной, но когда современные авторы желаютъ примѣнить понятіе взаимопомощи къ своему кругу, то имъ даже въ голову не приходитъ иной видъ ея, кромѣ экономическаго Понятно, что ученіе о христіанскомъ спасеніи, о нравственномъ совершенствѣ, какъ конечной цѣли жизни, по отношеніи къ которой все остальное—средство, эта моральная автономія религіи — является для нихъ наиболѣе антипатичнымъ ученіемъ. Но если-бъ ихъ разоблаченное ученіе о благѣ общемъ, какъ удовлетвореніи экономическихъ потребностей, и не было-бы утопіей, если-бъ и не было очевиднымъ, что страданія людей тогда оставались бы столь-же тяжки, какъ они бываютъ и теперь у людей, экономически обезпеченныхъ, если-бъ это ученіе и не было-бы безсмыслицей по тому самому, что болѣзнь, смерть и разлука и тогда продолжали бы отравлять жизнь, если-бъ миѳологическій рай древнихъ германцевъ съ вѣчнымъ кабаномъ и пивомъ оказался бы вполнѣ осуществимъ: то и въ подобномъ случаѣ человѣкъ, не лишенный истинной безкорыстной любви

къ ближнимъ, не какъ къ двуногимъ животнымъ, но какъ къ существамъ разумнымъ, предпочелъ бы этому животному раю наученіе хотя двухъ трехъ малыхъ сихъ тому, чтобы отказаться отъ такого рая чувственности и созидать иной духовный рай вѣры и любви, той любви, которая отъ тѣла и желудка не зависитъ, но путемъ скорбей постепенно вводитъ человѣка въ истинный вѣчный рай Божій.

Подходя къ раскрытію христіанскаго понятія объ общественномъ благѣ, мы должны еще разъ оговориться, что ни откровеніе, ни лично пишущій эти строки не могутъ относиться отрицательно къ культурнымъ усовершенствованіямъ жизни. Не говоря уже о томъ, что Господь благословляетъ воздѣланіе земли и даетъ мудрость правителямъ народовъ (II Пар. I, 11. 12), но и чисто внѣшнія культурныя пріобрѣтенія оказываютъ для Церкви прямыя услуги во всѣхъ отношеніяхъ. Такъ, прежде всего, книгопечатаніе облегчаетъ распространеніе слова Божія, а школы—его пониманіе; не говоримъ объ усовершенствованіи искусствъ, объ утонченіи философской мысли, какъ лучшихъ средствахъ къ выраженію религіозныхъ идей; все, что говорено выше противъ культурныхъ идеаловъ, сказано о тѣхъ направленіяхъ культуры, которыя шли сознательно противъ религіи, почитая ея ученіе несовмѣстимымъ съ задачами прогрессивнаго государства. Цѣль наша была показать, что такія направленія какъ въ исторіи и наличной жизни, такъ и въ своихъ философскихъ принципахъ сознательно или же непроизвольно съуживаютъ и обѣдняютъ всякія нравственныя понятія. Не только аскетизмъ и индивидуализмъ въ религіи имъ антипатиченъ, но и вообще ихъ этика стоитъ на самой невысокой степени развитія. Полемика современныхъ культурныхъ идей съ религіей есть собственно ихъ полемика съ моралью вообще. У Фогта она ведется откровенно и нагло, а у современниковъ деликатно, но не менѣе рѣшительно. Проблемма всей антирелигіозной культуры есть благо, но благо, въ смыслѣ наслажденія при безразличіи его моральнаго содержанія: мораль берется лишь

какъ условіе сего наслажденія, но не какъ цѣль. Этотъ нравственный этерономистическій эвдемонизмъ сближаетъ послѣдователей независимой культуры съ религіозно-сословными консерваторами псевдо-аскетическаго направленія, въ родѣ Елагина, Леонтьева и т. п., любившихъ говорить о страхѣ, но не о любви. И съ какимъ неудовольствіемъ послѣдніе помогаютъ ближнимъ ради страха загробнаго воздаянія, съ такимъ же огорченіемъ, даже съ пессимистическимъ отчаяніемъ говоритъ Гартмановская этика о состраданіи, какъ единственномъ средствѣ избавиться отъ скорби жизни и предостерегаетъ отъ половыхъ страстей въ виду избѣжанія дальнѣйшихъ мукъ бытія. Тутъ нѣтъ восторженной похвалы ангелоподобной чистотѣ истиннаго дѣвства, ни восхваленія братолюбію, какъ самому святому чувству, пріобщающему насъ Богу и вѣчности: нѣтъ, эти философы оплакиваютъ жизнь именно потому, что она караетъ похотливую страстность и эгоистическую самозамкнутость: свой высшій нравственный идеалъ они представляютъ лишь, какъ лучшій изъ худыхъ исходовъ оплакиваемой безсмыслицы бытія. Имъ бы хотѣлось Магометова рая и вѣчнаго Кабана, но они знаютъ, что смерть неизбѣжна, а потому научаютъ заранѣе убить въ себѣ жизнь, но не чрезъ кровопусканіе въ ваннѣ на подобіе древнихъ римлянъ, а чрезъ физическое состраданіе бѣднымъ.

XI. Истинное счастье.

Но если церковь гнушается такимъ идеаломъ общества, гдѣ цѣлью бываетъ одно наслажденіе экономическимъ довольствомъ и правовымъ равенствомъ, то что даетъ она взамѣнъ подобнаго представленія? I Неужели она нисколько не заботится о человѣческомъ счастьи, предлагая только одну святость? II Неужели, заботясь такъ мало о правовомъ порядкѣ, она не указываетъ какихъ-либо другихъ средствъ для благодѣтельнаго вліянія личности на среду? III. Неужели, не примѣняя насилія закона, она не даетъ взамѣнъ тому никакой гарантіи для нравственныхъ устоевъ общежитія? Къ сожа-

лѣнію, эти три вопроса довольно рѣдко ставились въ нашей богословской литературѣ, а свѣтскому обществу отвѣты на второй и третій вопросы такъ мало знакомы, что, приводя эти отвѣты, почерпаемые изъ Божественнаго ученія и подтверждаемые ежедневнымъ опытомъ наличной жизни, мы все-таки весьма опасаемся остаться непонятыми, встрѣтить сужденія о нашей рѣчи, какъ о сплошной мистикѣ.

I. Всякій согласится, что благо или счастье есть субъективная идея: несознаваемое счастье не есть счастье,—непримиренное страданіе остается страданіемъ, а страданіе тѣла, напр. трудъ, примиряемое какою либо идеей до несознаваемости, не есть страданіе. Мы можемъ имѣть какія угодно теоретическія представленія о счастьи и о причинахъ страданій, сводя всѣ ихъ къ бѣдности и безправію, но если мы увидимъ всегда радостнаго бѣдняка—раба и всегда скорбнаго богача—повелителя, то все-же счастливымъ назовемъ перваго, а состраданіе будемъ питать къ послѣднему. Самый счастливый человѣкъ, или общество суть тѣ, которые искренно говорятъ: лучшихъ условій, чѣмъ мы имѣемъ, намъ, или мнѣ не надо, высшею радостью земли мы обладаемъ. Такого сознанія не имѣетъ ни одно земное общество и ни одинъ земной человѣкъ. Отдѣльное лицо можетъ его имѣть только въ непродолжительномъ упоеніи страсти; для цѣлаго общества невозможно не только такое упоеніе, но и просто свобода отъ тяжкихъ и ничѣмъ непримиримыхъ страданій: страха смерти, болѣзней, потерь, измѣнъ, оскорбленій, сумашествій и т. п.. Существуетъ только одно такое наслажденіе, которое можетъ дать постоянную удовлетворенность нашей душѣ—это наслажденіе духовной любви, если оно соединено съ увѣренностію, что въ этой любви заключается высшій, всемірный разумъ—что „пребывающій въ любви“ не заблуждается, но „пребываетъ въ Богѣ (I Іо. 4, 16) и Богъ въ немъ пребываетъ“, въ немъ поселяется (Іо. 14, 23), утѣшая его въ страданіяхъ, дабы нѣкогда всѣхъ способныхъ любить, собрать въ такое тѣсное единство любви, въ какомъ пребываетъ Отецъ и Сынъ,

какъ Онъ сказалъ: *„да вси едино будутъ, якоже Ты Отче во Мнѣ и Азъ въ Тебѣ, да и тіи въ насъ едино будутъ“* (Іо. 17, 21). Соединенная съ мыслью о любящемъ Богѣ, любовь примиряетъ всякую скорбь и потерю,—говоря опредѣленнѣе: она ихъ не чувствуетъ. Потери нѣтъ для совершеннаго христіанина—онъ отпускаетъ друзей своихъ въ вѣчную блаженную жизнь съ благодареніемъ Богу. Для него нѣтъ ни страха смерти (I Сол. 4, 13), ни огорченія отъ болѣзней (II Кор. 6, 9, 10), ни страха казни, ни угнетенія рабства (II Кор. 4, 8, 9). Такъ бываетъ въ жизни личной. По отношенію къ благу цѣлаго общества христіанскаго наблюдается, конечно, тоже самое. Высшее наслажденіе христіанской любви—это радость другъ о другѣ, о взаимномъ духовномъ преуспѣяніи (Рим. I, 12; Ш Іо. 4). Едва-ли кто будетъ спорить противъ того, что никогда не было болѣе блаженнаго общества, чѣмъ первые христіане, у которыхъ было одно сердце и одна душа (Дѣян. 4, 32), такъ что они всякій день съ веселіемъ вкушали свой хлѣбъ (Дѣян. 2, 46), особенно радовались въ скорбяхъ (I Сол. I, 6), радовались радостію неизреченною, какъ говоритъ св. Петръ (I Пет. I, 6—8). И дѣйствительно, бытъ первыхъ христіанъ представляется идеаломъ общежитія даже для многихъ современныхъ экономистовъ и при томъ по той своей сторонѣ, которая была въ немъ самая второстепенная и такъ сказать—случайная,—по сторонѣ экономической. Общеніе имуществъ не было требованіемъ христіанскихъ законовъ (Дѣян. 5, 4), но плодомъ свободныхъ отреченій личностей, переходившихъ мало по малу въ обычай (Дѣян. 4, 34). Отрекшись отъ земнаго благополучія, христіане даже съ этой стороны оказались обезпеченнѣе всѣхъ, такъ что „между ними не было ни одного нуждающагося“ (Дѣ. 4, 34). Здѣсь исполнилось слово Христово о подражаніи беззаботнымъ птицамъ и лиліямъ, слово псалмопѣвца, что онъ „не видѣлъ праведника оставленнымъ и дѣтей его просящими хлѣба“ (Пс. 36, 25). Напротивъ, въ обществахъ, отрекшихся отъ религіи,—отчаяніе скорбь, проклятія

и самоубійства. Такое состояніе невѣрующаго общества хорошо описано и Толстымъ и иностранными писателями, да и вообще съ нашимъ противопоставленіемъ не очень спорятъ. Если современная позитивная культура, враждебная религіи, по общему признанію, не увеличила, а уменьшила счастье людей, то этимъ подтвердилось слово Писанія о томъ, что горести людей, какъ и ихъ счастье, коренятся болѣе во внутреннихъ условіяхъ, чѣмъ во внѣшнихъ. Описывая бѣдствія предъ кончиной міра, Господь говоритъ: „люди будутъ издыхать отъ страха и ожиданія“ (Лук. 21, 26), а Второзаконіе, угрожая іудеямъ казнями Божіими, сначала говоритъ о бѣдахъ внѣшнихъ, а потомъ въ качествѣ седьмеричной кары изображаетъ то подавленное настроеніе духа, которое Всевышній пошлетъ непокорному народу (Втор. 28—32).

II. Соглашаясь отчасти съ субъективномъ характеромъ условій къ истинному счастью, современные мыслители встрѣчаютъ затрудненіе въ разрѣшеніи втораго и третьяго постановленнаго вопроса; они не идутъ по указанной церковью дорогѣ потому, что считаютъ жизнь первыхъ христіанъ никогда не повторяющимся явленіемъ. Признавая святость, да, пожалуй, теоретическую цѣлесообразность того пути жизни, который требуетъ отъ человѣка сперва внутренняго очищенія и субъективной любви: они не признаютъ этотъ путь практическимъ; подобно лже-аскетическимъ писателямъ въ родѣ Елагина и Леонтьева они не вѣрятъ въ возможность провести христіанскую жизнь въ общество и не считаютъ разумнымъ посвятить этой цѣли свою энергію. Соглашаясь съ уроками исторіи о томъ, что забытая культурой идея загробной жизни даетъ доброй волѣ человѣка тысячекратную силу и научаетъ мученика ликовать на плахѣ, они такъ мало надѣются на возможность распространять живую вѣру среди людей и вообще пробуждать въ нихъ высшія идеальныя стремленія, что предпочитаютъ дѣйствовать путемъ разсудочныхъ сухихъ доводовъ о томъ, какъ возможно хоть нѣсколько упорядочить жизнь внѣшнюю, временную. Начавъ съ гордаго отрицанія паденія человѣка, независимые мыслители кончаютъ

такимъ расширеніемъ понятія о человѣческомъ злѣ или эгоизмѣ (см. Кантъ „о радикализмѣ зла“), что, оставивъ идею о самоотверженіи, какъ эстическій идеалъ для созерцанія, они довольствуются начертаніемъ такого рода государства, гдѣ бы злу было положено возможно прочное принудительное ограниченіе. Здѣсь Кантъ приходитъ къ соглашенію съ папистами (См. Чичеринъ въ „Вопросахъ“, кн. XI), и іезуитское правило: цѣль оправдываетъ средства—воцаряется какъ, можно сказать, центральное орудіе различныхъ сторонъ культурнаго прогресса.

XII. Вліяніе добродѣтели на общественную жизнь.

Здѣсь то, въ выборѣ средствъ къ водворенію и обезпеченію возможнаго блага, сосредоточивается споръ между христіанской религіей, съ одной стороны, и независимой культурой,—съ другой. Пусть твое нравственное совершенствованіе будетъ всестороннимъ, чуждымъ всякаго эгоизма, но далеко-ли распространится твоя филантропическая дѣятельность? пойдетъ-ли она дальше двухъ-трехъ знакомыхъ семействъ? создастъ-ли она что-либо цѣлое, осязательное? Вотъ вопросы, какіе предлагаются разборчивому въ средствахъ христіанину, отвергающему правила іезуитизма. Всесторонность христіанскаго сознанія представляется всетаки чѣмъ-то чисто субъективнымъ, личнымъ; а слѣдовательно, общественная дѣятельность снова исторгается изъ ограды Церкви и опять переносится исключительно въ область принудительнаго порядка. Возвращаемые къ понятію о благѣ и счастьи, какъ собственно нравственномъ совершенствѣ общества, поборники независимой культуры иногда соглашаются съ тѣмъ, что созидать извнѣ нравственнаго прогресса невозможно, что толковать о вліяніи принудительнаго порядка на нравственную жизнь можно лишь до тѣхъ поръ, пока мы будемъ разумѣть подъ нею внѣшніе поступки, смотрѣть на нее не съ этической, но съ юридической,—совершенно несродной ей, точки зрѣнія. Сливать

мораль съ юридическою законностію, конечно, невозможно. Народная рѣчь давно выработала представленіе обо всемъ законномъ или казенномъ, какъ о чемъ-то совершенно формальномъ и чуждомъ всякому моральному духу. Если законъ требуетъ причастія Св. Таинъ или присяги, то никто изъ непризнающихъ этого не считаетъ себя обязаннымъ удалиться изъ того общества, гдѣ такія дѣйствія неизбѣжны, а совершаетъ ихъ внѣшнимъ образомъ, противъ убѣжденія. Воспрещеніе рабства или препятствіе людоѣдству повидимому только дисциплинируетъ нравственную волю, но подобные примѣры могутъ быть приводимы лишь изъ области уголовныхъ преступленій, да и то противъ нихъ можно возражать. Дѣло въ томъ, что перенося оцѣнку нравственной жизни изъ сферы юридической во внутреннюю моральную, мы должны вспомнить, что ненавидящій брата есть тоже, что убійца (I Іо. 3, 15), соблазнитель—уголовный преступникъ (М. 18, 6), обольститель совѣсти народной карается, какъ гонитель и убійца пророковъ, разстраивающій семейную любовь — какъ врагъ откровенія (Мѳ. 23) и пр., и пр.. Уголовная статистика въ наше время не насчитала-бы столько преступленій, какъ въ эпоху крѣпостного права (хотя и теперь вездѣ масса преступленій): за то еслибъ вели статистику не поступковъ, а настроеній духовники, то кто поручится, что и ихъ показанія не вышли бы обратными? Люди, долго прожившіе на свѣтѣ и сочувствующіе человѣчеству не словомъ, но всѣмъ сердцемъ въ виду сказаннаго или отказываются вовсе отъ идеи общественнаго блага, или съуживаютъ свои когда то широковѣщательныя системы до скромной формулы: общаго блага нѣтъ, а есть общая гадость, но дѣлай такъ, чтобы эта гадость была-бы хоть менѣе примѣтна. Такая формула есть отрицаніе самой идеи. Но что же даетъ намъ христіанство въ качествѣ средства къ тому, чтобы личный подвигъ совершенотвованія распространять на среду въ качествѣ общественной силы?

Вѣрное своему принципу—выводить внѣшнее изъ внутренняго—христіанство раскрываетъ намъ сообразные съ этимъ

способы для общественной дѣятельности. Цѣль такой дѣятельности—приведеніе ближнихъ на путь совершенства и связаннаго съ нимъ блаженства, а средство заключается въ томъ, чтобы человѣкъ въ сердцѣ своемъ заключилъ то общество, которому онъ себя посвящаетъ, такимъ приблизительно образомъ, какъ отецъ или мать заключаетъ въ сердцѣ своемъ дѣтей и ихъ благо. Дѣйствіе это называется духовнымъ рожденіемъ; оно бываетъ двухъ родовъ: одно относится къ извѣстному опредѣленному лицу или обществу, имѣя въ виду его всестороннее религіозное развитіе. Такое рожденіе свойственно пастырямъ Церкви. Другое относится къ религіознымъ идеямъ съ цѣлью вложить ту или другую идею въ жизнь христіанскаго общества Это подвигъ миссіонеровъ, учителей Церкви, богослововъ.

О свойствахъ самаго настроенія пастырскаго или общественно-христіанскаго я говорилъ въ другомъ случаѣ (Чтен. въ Общ. Любит. Дух. Просвѣщенія. 1891, Сент.—Окт. „Письма къ Пастырямъ“ etc. С. С. Б. [1]). Скажу теперь только то, что несокрушимая сила этого настроенія заключается въ преданномъ чрезъ слово Божіе ученіи о томъ, какъ христіанская пастырская ревность о спасеніи ближнихъ устанавливаетъ таинственную связь между служителемъ Божіимъ и его паствой, такъ что внутренняя жизнь перваго чрезъ слово ученія, или чрезъ его писанія, или чрезъ примѣръ жизни, или чрезъ молитву незримо переливается въ жизнь паствы или читателей и преобразуетъ ее въ самомъ корнѣ (см. пс. 21, 39. Ис. 53—54, 59—60. Іо. 14—17 и мн. др.). Подтверждаемое опытомъ всѣхъ пріобщившихся сей благодати,—ученіе это сильно тѣмъ, что успѣхъ его послѣдователей сознается въ томъ, въ чемъ всѣ другіе учители видятъ неудачу,—т. е. въ страданіяхъ, претерпѣваемыхъ проповѣдникомъ. По пастырскому ученію христіанства, ими-то и соразмѣряется количество духовной жизни, переданной пастыремъ народу, по слову Апостола: „*смерть дѣйствуетъ въ насъ, а жизнь въ васъ*“ (2 Кор.

---

[1]) Наст изд. т. II-й, стр 282—353

4, 12) —Человѣчество представляется съ нравственной точки зрѣнія организмомъ, омертвѣвшимъ чрезъ грѣхопаденіе, но возстановляемымъ къ жизни чрезъ благодать христіанскаго ученія. Въ оживших его членахъ обмѣнъ жизненной силы происходитъ постоянно и одинъ членъ оживотворяется при помощи другаго и снова придаетъ жизнь послѣднему (1 Кор. 12). Обращаясь къ неожившей еще части тѣла, къ языческой неплодящей церкви, Церковь Христова, Церковь живая путемъ страданій проповѣдниковъ и крови мучениковъ передаетъ и той жизнь, привлекая ихъ ко Христу (I Кор. 4, 10; Іо. 12, 32). Церковь въ потенціи есть все человѣчество и въ этомъ потенціальномъ смыслѣ Господь Іисусъ Христосъ именуется „*Спаситель всѣмъ человѣкомъ, паче же вѣрнымъ*“ (I Тим. 4, 10).

Мы сказали, что ежедневный опытъ подтверждаетъ ученіе о личномъ подвигѣ, какъ источникѣ общаго блага. Такихъ подтвержденій – безчисленное множество. Возьмемъ, напримѣръ, самое миссіонерство: чѣмъ обращались народы къ вѣрѣ— путемъ-ли внѣшнихъ учрежденій, или жизни? Не будемъ уже говорить объ Апостолахъ и мученикахъ: обратимся къ нашей отечественной исторіи. Мы видимъ здѣсь явленіе, совершенно обратное Западу. Тамъ общественные дѣятели, претендовавшіе на нравственное руководство обществами, все хлопочутъ о правахъ, а наши лучшіе люди начинаютъ съ того, что отказавшись отъ привиллегированнаго положенія и имущества, въ качествѣ калѣкъ перехожихъ, юродивыхъ, или отшельниковъ спускаются на самое дно общественной жизни и оттуда поднимаютъ ее на нравственную высоту. Остаются-ли ихъ труды безплодными? Нѣтъ, мы видимъ, что обращеніе въ христіанство всѣхъ сѣверныхъ и восточныхъ окраинъ, населенныхъ не только славянскими, но и финскими племенами, совершено отшельниками—Стефаномъ, Трифономъ, Кукшей и др.. Теперешнія миссіонерскія общества протестантовъ и папистовъ, вооруженныя и знаніемъ нарѣчій и популярными брошюрами, и картинками, и медицинскою помощью, и правами, и даже деньгами, не могутъ сдѣлать ничего сравнительно съ однимъ жителемъ лѣсной пещеры. Въ окружа ющей насъ наличной

жизни, а именно въ наименѣе процвѣтающей нынѣ области *воспитанія* опять-же является примѣромъ дѣйствительнаго вліянія на нравственный складъ дѣтей та личность, которая совершаетъ это дѣло, какъ дѣло внутренней своей жизни, т. е. С. А. Рачинскій. Напротивъ, въ сколь многихъ школахъ, организованныхъ по правиламъ, такъ называемой, педагогики съ вентиляціями и гимнастикой, наука все-таки остается мукой не менѣе, чѣмъ въ эпоху школьныхъ истязаній и дранья. Примѣръ того, что общественная дѣятельность прочна именно тогда, когда энергія ея иниціатора обращается главнымъ образомъ на возвышеніе и очищеніе собственнаго своего отношенія къ ней, т. е. когда она имѣетъ характеръ аскетическій, а не искусственный, примѣръ тому можно указать даже и во внѣ-церковной жизни въ лицѣ филантропической дѣятельности гр. Толстого Когда онъ выступилъ съ своею статьей о томъ, что забота общества должна быть прежде всего направлена на то, чтобы создать въ себѣ любовь къ голодающимъ, а не думать, что искусственно изобрѣтаемыя мѣры могутъ порѣшить все дѣло; то на нашего писателя полились цѣлые ушаты брани и издѣвательства особенно со стороны либераловъ, кричавшихъ о его безсердечіи и сентиментальности его морали, о барскомъ лицемѣріи и т. п.. Но что-же мы видимъ? Поруганная сентиментальность оказалась не только наиболѣе дѣятельной въ помощи голодающимъ, но созданные ею способы вспоможенія были переняты самыми либералами, какъ наиболѣе цѣлесообразные —Другой русскій писатель—моралистъ церковнаго направленія, Ѳ. М. Достоевскій, въ своемъ безсмертномъ романѣ „Братья Карамазовы“ нарисовалъ цѣлую картину общественной жизни, гдѣ показалъ общественное вліяніе субъективной жизни и невозможность человѣку удовлетвориться ничѣмъ, кромѣ служенія любви. Въ своихъ извѣстныхъ возраженіяхъ Градовскому нашъ, еще неоцѣненный, геній отстаивалъ ту мысль, что всѣ прочные историческіе устои народной и общечеловѣческой жизни обязаны своимъ происхожденіемъ религіозной личности. Библейскіе праведники, а также

Будда, Магометъ, Лютеръ—вотъ дѣйствительные двигатели общечеловѣческой и народной исторіи, какъ въ добромъ, такъ и въ недобромъ направленіи.

III. Но вѣдь нравственное возрожденіе общества недолговременно? Оно оканчивается со смертью самого вдохновителя или его учениковъ? Оно безсильно въ борьбѣ съ врагами, если не встрѣтитъ поддержку въ государствѣ? а если послѣднее и само отнесется къ нему враждебно, то на чемъ будетъ опираться религія? Гдѣ вы укажете ту общественную силу, чрезъ которую жизнь Церкви и вліяніе личности отражались бы болѣе или менѣе осязательно? Отвѣчаемъ: такая сила предъ нашими глазами, съ нею считается всякій человѣкъ, всякое учрежденіе, но къ сожалѣнію она очень рѣдко подвергается ученому анализу современниковъ.—Сила эта называется *бытомъ*. Бытъ созидается на основахъ нравственныхъ, субъективныхъ, личныхъ. Оставаясь совершенно свободною силою, онъ имѣетъ многовѣковую устойчивость и непреодолимую ничѣмъ, но все побѣждающую мощь. Не будемъ указывать на то, что народные обычаи и воззрѣнія, какъ въ религіозной жизни, такъ и въ семейной, общественной и хозяйственной созданы по большей части до начала народной исторіи и держатся прочно безъ всякихъ побужденій власти. Не принуждая личности чрезъ насиліе, эти основы быта имѣютъ однако столь сильное вліяніе на личность чрезъ положительный мотивъ *симпатіи* [1]) и отрицательный—*стыда*, что ему не подчиняются только злодѣи, которыхъ и карающій законъ не можетъ удержать отъ преступленій. Если мы всмотримся въ любую общественную организацію: государственную-ли, или школьную, или даже фабричную, то и здѣсь легко увидимъ, что наблюдательная и отвѣтственная власть направляетъ свое вниманіе пре-

---

[1]) См. Изреченія старца Амвросія въ «Душеполезномъ Чтеніи», Мартъ 1892 Недавно умершій (10-го Окт 1891) старецъ говаривалъ: трудно тянуть дикую лошадь на арканѣ, а вмѣстѣ съ ручными лошадями и она побѣжитъ, куда погонишь, безъ всякаго принужденія.

имущественно на тѣ возможныя нарушенія, которыя не имѣютъ себѣ основъ въ бытовомъ сознаніи общества. Никто не заботится, чтобы въ Пасху храмъ Божій не остался безъ богомольцевъ, чтобы гуляющія по улицамъ дѣти не были украдены или изувѣчены, что бы оставленная на дорогѣ одинокая часовня не была осквернена и т. п..—Св. Іоаннъ Златоустъ указываетъ на то, что всякое общество, даже разбойническая шайка, объединяется не столько силою карающаго закона, сколько тѣмъ остаткомъ или minimum-омъ совѣсти, которою оно располагаетъ.

Бытъ не создается искусственно, посредствомъ законопроэктовъ, но силою субъективною и чаще всего религіознымъ геніемъ Законъ не можетъ творить, созидать новыхъ началъ жизни народной, не можетъ вносить въ нее нравственнаго возрожденія: мудрость и заслуга правителей всѣхъ отраслей заключается въ томъ, чтобы выработываемыя религіознымъ или вообще народнымъ бытомъ начала опредѣлять въ точную формулу и ограждать закономъ. Тѣ законы, которые имѣютъ такой бытовой характеръ, благодѣтельны, напр. освобожденіе крестьянъ, какъ идея выношенная бытомъ (чрезъ литературу и воспитаніе): напротивъ тѣ законы, которые или пересажены изъ чужаго быта, или пытаются прямо внести собою новую идею въ жизнь, не породившую ея бытовымъ образомъ,—такіе законы и мѣропріятія къ жизни не прививаются, напр. военныя поселенія Аракчеева или фантазіи соціалистовъ. Если они вносятся въ жизнь насильственно или вообще искусственно, то приносятъ не добро, а зло, какъ напр. конституція въ освобожденныхъ странахъ Балканскаго полуострова внесла въ народъ деморализацію, нигилизмъ, господство партій и шарлатановъ, такъ что истинные религіозные друзья народа жалѣютъ объ освобожденіи отъ ига турецкаго, когда народный геній грековъ и славянъ развивался нормальнѣе и свободнѣе.

У насъ мало полагаются на бытовую работу, утверждая, будто власть можетъ легко ее уничтожить, если она не обезпечена законами. Это неправда. Правительства всегда стара-

ются согласоваться съ бытомъ. Встрѣчая бытовую твердую силу въ элементахъ, даже прямо враждебныхъ своимъ планамъ, всякое мудрое правительство старается смягчить свое отношеніе къ ней, такъ или иначе къ ней примѣниться. Развѣ не правы антисемиты, утверждая, что самыя великія силы въ западной Европѣ не Англія, не Германія съ Бисмаркомъ, а папа съ іезуистами и евреи съ своимъ Талмудомъ? Многія могучія правительства Запада ставятъ своею нарочитой цѣлью бороться противъ этихъ элементовъ, но наталкиваются на такую бытовую твердыню, что видятъ себя принужденными заискивать у враговъ. Всѣмъ извѣстно, какъ трудно бороться съ бытовою силой даже тогда, когда она есть сила слѣпая, напр. съ нашимъ старообрядческимъ расколомъ, не смотря на рѣшительность предпринимаемыхъ мѣръ. Если сила субъективнаго генія такъ велика въ явленіяхъ темныхъ, то „*множае паче избытокъ благодати и даръ правды пріемлюще въ жизни воцарятся Іисусъ Христомъ*“ (Римл. 5, 17) тѣ, кто произращаютъ бытъ правды и добродѣтели. Долго боролся Римъ съ безоружнымъ христіанствомъ, наконецъ покорился ему ради собственнаго своего сохраненія.

Итакъ, высшая общественная сила есть сила внутренняго возрожденія. Эту истину раскрываютъ два русскихъ писателя въ своихъ трактатахъ и повѣстяхъ. Но у одного истина затемнена пантеистическою мглой и даетъ примѣры лишь отдѣльныхъ порывовъ, но не постоянныхъ жизненныхъ устоевъ. За другаго напротивъ стоитъ вся исторія христіанства Идеи этихъ писателей потрясаютъ сердца и умы цѣлой Европы. Въ глазахъ моралиста, для культурныхъ народовъ начинается какъ-бы воскресеніе изъ мертвыхъ—нравственное воскресеніе, какъ бы нѣкоторое отображеніе того, которое всему міру было открыто 18 вѣковъ тому назадъ отъ Господа и св. Апостоловъ. Провозвѣстниками того воскресенія были сыны пророковъ (Дѣян. 3, 25)—народъ іудейскій, но онъ вознерадѣлъ о спасеніи и отпалъ (Евр. 2, 1), ибо возлюбилъ больше славу человѣческую, нежели славу Божію (Іо. 12, 43). Служеніе

общественному благу въ христіанскомъ пониманіи требуетъ самоотреченія и любви—это путь креста: служеніе благу въ смыслѣ независимой культуры щекочетъ гордыню и удовлетворяетъ природную злобу. Ради нея-то іудеи возненавидѣли свѣтъ, чтобы не обличились дѣла ихъ, потому что они злы (Іо. 3, 20). За это они и услышали Апостольское слово: „вамъ первымъ надлежало быть проповѣдану слову Божію, но какъ вы отвергаете его и сами себя дѣлаете недостойными вѣчной жизни, то вотъ мы обращаемся къ язычникамъ“ (Дѣян. 13, 46). Кому должно опасаться примѣненія этихъ словъ въ наше время, когда не новое ученіе проповѣдуется, но самая жизнь обновилась настолько, чтобы опять возвратиться къ принятію евангельскихъ идей въ свое основаніе? Остерегаться должна православная Россія, чтобы въ этомъ нравственномъ обновленіи жизни не остаться позади, на блевотинѣ, отвергаемой лучшими людьми внѣшне-культурной безрелигіозности, дабы уподобиться іудеямъ не отверженникамъ, но тѣмъ двѣнадцати іудеямъ, которые покорили любовію міръ Христу.

„Надъ Евангеліемъ (библіографическое сообщеніе“) *[1]).

Подъ такимъ заглавіемъ вышелъ въ прошломъ году оттискъ поученій—статей, помѣщавшихся въ Полтавскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ. Авторъ ихъ укрылся подъ буквами Е. М. [2]) но мы вѣроятно не ошибемся, прочитавъ ихъ за иниціалы просвѣщеннѣйшаго іерарха, оглашавшаго своею проповѣдью своды Крестовоздвиженскаго монастырскаго собора, переполненнаго тогда жадно внимавшею толпою богомольцевъ.

Оттискъ содержитъ въ себѣ только 64 страницы, но по ниже приведеннымъ выпискамъ читатели увидятъ, что этотъ проповѣднический отрывокъ заслуживаетъ съ богословско-гомилетической точки зрѣнія такой же высокой оцѣнки, каковой съ художественно-литературной заслужила маленькая книжка Кольцовскихъ или Хомяковскихъ стихотвореній, которыя останутся навсегда памятными для русскихъ читателей.

Нашъ авторъ-проповѣдникъ прежде всего психологъ, затѣмъ—поэтъ. Его поученія совершенно чужды схоластической заледенѣлой формы большинства печатныхъ проповѣдей, а представляютъ собою по внѣшней формѣ какъ бы *размышленія* христіанина надъ Евангеліемъ. Но именно въ этомъ-то

---

*) *Примѣчаніе автора.* Замѣтка эта попала въ мое изданіе по ошибкѣ, потому что мнѣ принадлежитъ здѣсь только нѣсколько строкъ, а вся она составлена изъ цитатъ

[1]) Въ первый разъ была напечатана въ журналѣ «Правосл. Собесѣдникѣ» 1897 г. Февраль.

[2]) Епископъ Таврическій, Преосв. Михаилъ.

обстоятельствѣ, т. е въ глубокой искренности, въ проникновенной внутренней правдѣ *размышленій,* и заключается сугубая сила ихъ *назидательности.*

Возьмите, напр., первое поученіе автора на слова: *умножь въ насъ вѣру* (Лук. 17, 5).

„Каждый изъ насъ имѣетъ свою глубину и напряженность вѣры. При этомъ та и другая всякое мгновеніе въ насъ измѣняются. И чѣмъ мы слабѣе, тѣмъ болѣе этихъ перемѣнъ, и тѣмъ онѣ непредвидѣннѣй. Мы всѣ это хорошо знаемъ, если внимательно наблюдаемъ себя. Сейчасъ мы сильны духомъ, чувствуемъ его подъемъ, и вѣра такъ осязательно близка намъ, ея тайны такъ прозрачны и очевидны для нашего духовнаго взора! Мгновеніе, и—волна вѣры отхлынула; самосознаніе померкло, потускнѣло; его цѣльный блескъ покрылся точно рябью сомнѣній; уровень его силъ упалъ; все въ насъ перепуталось и сжалось. Что̀ сейчасъ было такъ ясно, казалось такъ возможнымъ и очевиднымъ, переживалось какъ близкое и родное, то стало чуждымъ, далекимъ, сомнительнымъ, даже невозможнымъ. Таинственная стихія отступила, и всплескъ волнъ ея затихъ. Душа чувствуетъ себя обнаженной и оставленной; тревога пустоты охватываетъ и сушитъ ее. Она призываетъ назадъ родную благодатную влагу, которая такъ любовно покрывала ее, и въ безграничномъ просторѣ которой ей было такъ легко и свободно. Но сама по себѣ она безсильна задержать ея закономѣрно идущій отливъ ...

Волны нашей вѣры—лишь прибой и отбой къ нашему духу безпредѣльнаго моря Божественной жизни. И онъ—въ рукахъ Бога; его движенія и сила повинуются Господню мановенію. Онъ учащаетъ его біеніе, увеличиваетъ его высоту и соразмѣряетъ его силу. Онъ знаетъ, сколько благодати вѣры для насъ нужно. Отъ Него зависитъ умноженіе ея, и не намъ что-либо измѣнить въ опредѣленіи Его. Оно разсчитано на ту глубину нашего духа, которая недосягаема для нашего мелкаго сознанія; оно направлено къ тѣмъ вѣчнымъ цѣлямъ, которыя постоянно ускользаютъ отъ нашей слабой и коле-

блющейся свободы. Мы должны покориться мудростя Божіей и дѣтски ввѣрить себя Его любви къ намъ. Прекрасно поется въ псалмѣ: „Господи! не надмевалось сердце мое, и не возносились очи мои, и я не входилъ въ великое и для меня недосязаемое. Не смирялъ ли я и не успокоивалъ ли души моей, какъ дитяти, отнятаго отъ груди матери? душа моя была во мнѣ, какъ дитя, отнятое отъ груди (Пс 130)“. Будемъ покойны на лонѣ Бога; не будемъ бунтовать противъ Него, когда дыханіе Его благодати какъ-будто отходитъ отъ насъ, и вѣра не проникаетъ и не расширяетъ нашего сердца своимъ горячимъ потокомъ. Не будемъ придавать цѣны нашимъ дѣтскимъ соображеніямъ, отчего и зачѣмъ такія перемѣны со стороны Бога въ отношеніи къ намъ: не будемъ забѣгать мыслью о себѣ впередъ удѣленной Имъ намъ вѣры. *По данной мнѣ благодати всякому изъ васъ говорю: не думайте о себѣ болѣе, нежели должно думать; но думайте скромно, по мѣрѣ вѣры, какую каждому Богъ удѣлилъ* (Римл. 12, 3).

Однако все сказанное не означаетъ того, что наша свобода и мысль совершенно безсильны въ пріоумноженіи вѣры въ нашей душѣ. Мы должны пользоваться мгновеніями благодатнаго прилива вѣры, какъ пользуется благоразумный хозяинъ нахлынувшимъ разливомъ горной рѣки для своихъ садовъ и полей. Сколько энергіи и умѣнія онъ употребляетъ на это! Съ прибоемъ рѣки онъ поспѣшно углубляетъ канавки и отводитъ по нимъ воду, куда нужно Съ ея убылью онъ старательно засыпаетъ ихъ входы, чтобы сохранить воду у корней до слѣдующаго благодатнаго ея подъема. Подобно сему и мы не должны легкомысленно и лѣниво пропускать находящіе на насъ приливы вѣры, а должны пользоваться ими и заботливо питать и освѣжать ихъ благодатными струями тѣ чувства, мысли и стремленія, которыя насаждены въ насъ Христомъ и которыя покоятся въ нашей душѣ, и всячески хранить эту влагу вѣры отъ изсушающихъ сомнѣній въ періоды упадка духа. Тогда мало-по-малу незамѣтныя, какъ горчичное зерно, сѣмена Христовой жизни, при неусыпномъ вниманіи и забо-

тливомъ уходѣ дадутъ хорошій всходъ, зацвѣтутъ и принесутъ плодъ. Со временемъ же, ставши сплошнымъ лѣсомъ крѣпкихъ и вѣтвистыхъ деревьевъ, они сами уже будутъ привлекать съ неба благодатный дождь вѣры и низводить его къ самымъ сокровеннымъ и глубокимъ корнямъ нашей души“ ...

Какая краткость и въ тоже время какая содержательность и сила образовъ! Обычное несовершенному христіанину настроеніе описано во всей его правдѣ, объяснено съ неотразимою убѣдительностью и показанъ путь восхожденія къ дальнѣйшему совершенствованію.

А вотъ какъ авторъ размышляетъ о превосходствѣ благодатнаго дара предъ усиліями естественной воли и о незамѣнимости перваго послѣдними.

„Въ настоящее время христіанскія общества, повидимому, преклоняются предъ нравственными требованіями Христова ученія И, однако, что свидѣтельствуетъ намъ дѣйствительная жизнь? Не чувствуютъ ли себя всѣ болѣе и болѣе безсильными исполнить эти требованія въ ихъ внутренней высотѣ и чистотѣ, въ ихъ настоящемъ, подлинно христіанскомъ и, потому, единственно истинномъ и спасительномъ, значеніи? Не становятся ли люди все болѣе и болѣе рабами внѣшнихъ условій жизни, непрерывно усложняющихся ея формъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ и соединенной съ ними жестокой борьбы за существованіе, за вліяніе, за власть, борьбы страстей и самолюбій, борьбы всего мелочнаго и узко-злобнаго? Несомнѣнно, это раздвоеніе нравственныхъ идеаловъ и хода дѣйствительной жизни представляетъ изъ себя нѣчто поистинѣ трагическое, полное великихъ мукъ и всякихъ печальныхъ злоключеній. И причина всего этого заключается въ томъ, что благодатная сила возрожденія Св. Духомъ перестала служить для сознанія и свободы современнаго человѣка источникомъ его будничной, частной и общественной жизни и дѣятельности; всѣ думаютъ быть христіанами при помощи только своихъ естественныхъ силъ и соображеній. Понятно, изъ этого никогда и ничего не можетъ выйти надежно-добраго, и предъ нашими глазами не-

избѣжныя послѣдствія такого ложнаго пути: все распространяющееся недовольство жизнію и все усиливающіяся ея страданія ..

И какъ больно смотрѣть на эти страданія людей, какъ горько и тяжело сознавать, что ничто извнѣ не можетъ помочь имъ! Все, что ни сдѣлаешь, только одна капля воды, попавшая въ море огня. Страданія проникаютъ въ самую глубь жизни, въ ея ежедневныя мелочи: какъ тяжелый горькій осадокъ, они съѣдаютъ самое вмѣстилище жизни, самое дно человѣческаго сердца. Человѣкъ ходитъ, говоритъ, смѣется, заботится о себѣ и другихъ,—а посмотрите, что онъ внутри. весь изъѣденъ скорбью жизни, какъ ѣдкой ржавчиной, весь надломленъ и опустошенъ ея безцѣльностью и ненужностью, какъ невидимой молью и тлей. Всѣ кругомъ насъ и мы сами только повапленные гробы...

Но что человѣкъ не могъ себѣ и представить, то́ на самомъ дѣлѣ совершилъ Сынъ Божій, нашъ Господь и Спаситель Іисусъ Христосъ. Онъ затѣмъ и пришелъ, чтобы чрезъ ниспосланіе Св. Духа дать людямъ новую жизнь, обновить самый корень ея, положить въ нихъ новое сѣмя къ ея дальнѣйшему развитію Въ этомъ Онъ полагалъ и существенную задачу Своей божественной миссіи на землѣ.

Перестанемъ надѣяться только на себя, а возложимъ все упованіе на силу Божію, дѣйствующую въ насъ, на благодать Св. Духа, возрождающую насъ и постоянно дающую намъ источникъ новыхъ силъ на творчество добра въ себѣ и другихъ! Отбросимъ свое самомнѣніе и самочиніе и покоримся всецѣло Божественному водительству.. И тогда спасеніе будетъ близъ насъ; тогда мы поймемъ, что такое жизнь въ Церкви; тогда всѣ заповѣди и уставы ея, весь законъ Христовъ будутъ лишь желаннымъ и радостнымъ путемъ къ царству Божію, къ наслѣдію вѣчной блаженной жизни; тогда мы найдемъ силы совершить все предназначенное намъ во славу Христа; тогда радость жизни обниметъ и захватитъ насъ, какъ облакомъ небеснымъ, на срѣтеніе нашему Господу.. О Господи! буди, буди“!...

Тутъ нѣтъ обычнаго проповѣдникамъ безусловнаго осужденія современности, но за то съ двойною силою показано сравнительное ничтожество ея нравственнаго содержанія съ жизнью истинно христіанскою, благодатною.

Тѣ же достоинства—широкой терпимости и въ то же время религіозной неподкупности соединяетъ авторъ въ своемъ поученіи на слова: *„вы не отъ міра“* (Іоан. 15, 19)

„Мы, христіане, не отъ міра сего. Но это не значитъ, что „нашъ“ міръ гдѣ-то отсюда за милліарды верстъ, гдѣ-то за безконечными звѣздными мірами Совсѣмъ нѣтъ. Онъ внутри насъ же самихъ, въ окружающей насъ природѣ, на всякомъ мѣстѣ, въ каждой душѣ Онъ отдѣляется отъ насъ не внѣшними далекими пространствами, а лишь поверхностью той же самой жизни, которая на этой же землѣ со всѣхъ сторонъ охватываетъ насъ. Его свѣтъ и дыханіе непосредственно близки намъ; они обвѣваютъ меня изъ внутренней глубины духа сію минуту, вотъ здѣсь, на этомъ мѣстѣ, гдѣ я пишу, въ моей же собственной душѣ, которой я сейчасъ чувствую, изъ-за этой же вотъ природы и обстановки, которая въ настоящій моментъ окружаетъ меня.

Стремиться изъ этого міра въ тотъ—не значитъ нестись и рваться куда-то въ безпредѣльную звѣздную даль, въ неизвѣстныя пространства солнцъ и созвѣздій. Нѣтъ,—это значитъ просто войти внутрь того, что находится въ насъ самихъ и кругомъ насъ. Въ моей душѣ, какова бы она сейчасъ ни была, все-же просвѣчиваетъ нѣчто высшее, благороднѣйшее и святое, хорошія мысли, чувства и желанія, га же душа, но только въ болѣе совершенной и прекрасной формѣ бытія. Идти туда, къ тому просвѣту, осваиваться съ тѣмъ, что открывается черезъ него, вживаться въ его атмосферу, ткать изъ нея свои жизненныя нити,—это и значитъ идти въ тотъ небесный міръ, въ которому мы призваны Господомъ.

Мы не отъ міра сего. Это однако не значитъ, что мы должны внутренно чуждаться тѣхъ людей, съ которыми сводитъ насъ дѣйствительная жизнь, и мечтать о другихъ суще-

ствахъ, которыя болѣе подходили бы къ нашему идеалу. Да, мы должны быть какъ можно дальше отъ всего худого и въ насъ и въ другихъ; нашъ долгъ—бороться съ этимъ неустанно и безпощадно.—Но, вѣдь, это худое и есть то, что отчуждаетъ людей другъ отъ друга и производитъ между ними вражду и нестроенія. Удаляясь этого, христіанинъ именно уходитъ изъ того стихійнаго міра, гдѣ люди—взаимные враги, въ тотъ міръ, гдѣ они могутъ быть друзьями и братьями. Но этотъ міръ не въ мечтательной выси фантазіи, а какъ разъ въ той же самой средѣ и въ тѣхъ же самыхъ людяхъ, среди которыхъ мы живемъ. Какъ бы они ни враждовали межъ собой, они все-же чувствуютъ, что въ нихъ есть нѣкоторый высшій міръ добрыхъ чувствъ: любви, истины, благожеланія и самопожертвованія. Извнѣ и по инерціи страстей они ведутъ жестокую взаимную борьбу, но внутри они не могутъ не чтить общей единой святыни всѣхъ, которая невидимо и неслышимо проникаетъ самую глубину ихъ грѣшныхъ душъ. Вотъ въ этой-то дѣйствительной святынѣ дѣйствительныхъ окружающихъ насъ людей и есть „тотъ“ міръ, въ которомъ мы должны жить, какъ христіане.

Христіанинъ долженъ всецѣло жаждать этого внутренняго царства. Но это не значитъ, что онъ долженъ быть поэтому косно-недѣятельнымъ или праздно-мечтающимъ въ этомъ мірѣ. Благодатная жизнь неба открывается для насъ по мѣрѣ свободнаго просвѣтлѣнія земли. Дѣлать душу и тѣло свои чистыми и святыми, возводить окружающую насъ природу къ ея совершеннѣйшимъ формамъ, просвѣтлять всю сферу данной намъ конкретной жизни, животворить ближнихъ тѣмъ дыханіемъ, которое мы сами получаемъ свыше; передавать имъ ту радость, ту благодать, которая охватываетъ насъ; открывать въ нихъ небо, которое открылось въ насъ; отдавать имъ свою жизнь, чтобы она возродилась и зацвѣла въ нихъ; короче: подражать Христу, Апостоламъ, Святителямъ и мученикамъ,—вотъ самый вѣрный и надлежащій путь къ царству „не отъ міра сего“.

Такимъ образомъ, вѣрующій въ „то“ царство входитъ въ самое в утреннѣйшее общеніе съ окружающими его людьми, хотя часто и невѣдомо для нихъ. Не помимо ихъ онъ ищетъ того неба, къ которому призванъ, а въ нихъ же и черезъ нихъ же. Онъ идетъ къ тому міру черезъ дѣятельное общеніе съ ближними этого міра, будь оно въ сферѣ мысли, дѣла, или невидимой молитвы и любви. То, что можетъ казаться уединеніемъ христіанина, только видимость. Онъ ближе къ своимъ ближнимъ, чѣмъ сами ближніе между собой и къ самимъ себѣ. Онъ не мечтаетъ, а реально живетъ въ томъ дѣйствительномъ мірѣ, который скрываютъ отъ нашего духа наши земныя мечтанія. Его царство „не отъ міра сего“,—не въ туманной дали временъ и пространствъ, не въ отвлеченной пустотѣ измышленій и призраковъ, какъ у земныхъ поэтовъ и мыслителей, а сейчасъ, въ этотъ мигъ, на этомъ небольшомъ пространствѣ, въ этой средѣ, между этими ближними. Онъ сквозь нихъ же, въ ихъ собственной глубинѣ, видитъ просвѣтленный чудный міръ того царства всякой красоты, жизни и гармоніи, который всегда обнимаетъ ихъ, но въ который они никакъ сойти не могутъ, неудержимо скользя по блестящей поверхности этого міра въ развертывающійся предъ ними рядъ грандіозныхъ внѣшнихъ перспективъ“.

Въ своемъ поученіи на 3-е блаженство авторъ частнѣе раскрываетъ мысль о томъ, какъ дѣйствовать должны въ мірѣ тѣ, кто не отъ міра.

„Міръ, полный лукавства и беззаконія, преуспѣваетъ на пути своемъ; онъ съ шумомъ и торжественно несется по пути внѣшняго развитія, не зная Бога и не нуждаясь въ Немъ. Благочестивый человѣкъ, пребывая въ Церкви, остается совсѣмъ въ сторонѣ отъ этого шумнаго и побѣднаго шествія; онъ нравственно никакъ не можетъ примкнуть къ нему и сдѣлаться однимъ изъ дѣятелей и участниковъ его. Однако внѣшній успѣхъ міра, его побѣдные клики, его презрительное отношеніе къ смиренной Христовой Церкви—не могутъ-ли иногда смутить и вѣрующее сердце, не могутъ-ли иногда заронить

искру зависти и ревности даже и въ мужественную душу? Люди міра сего во лжи и безъ Бога, обгоняя и попирая другъ друга, покоряютъ землю и овладѣваютъ ея благами. А живущіе во Христѣ, стараясь блюсти внутреннюю правду и жить по-божьи, конечно, по необходимости должны отстать въ этомъ состязаніи, и, конечно, на нихъ свысока и съ презрѣніемъ будутъ смотрѣть обгоняющіе ихъ на всѣхъ путяхъ гордые дѣятели міра

Но не будемъ смущаться этимъ. Пути Церкви въ рукахъ Бога. Предадимъ Ему пути наши и не будемъ бояться Онъ выведетъ, какъ свѣтъ, правду нашу и справедливость нашу, какъ полдень.

Мы должны твердо вѣрить въ силу и крѣпость нашего Бога. Даже гнѣва мы не должны допускать въ своемъ сердцѣ, видя успѣхи беззаконниковъ, а тѣмъ болѣе ревновать до того, чтобы имъ дѣлать зло. Не нашъ-ли Богъ еще устами Давида открылъ намъ, что дѣлающіе зло истребятся, а кроткіе наслѣдуютъ землю и насладятся множествомъ міра? Развѣ это обѣщаніе Бога можетъ не исполниться? А Христосъ не то же ли сказалъ намъ: *Блаженны кроткіе, ибо они наслѣдуютъ землю?* Конечно, для насъ это обѣтованіе звучитъ нѣсколько странно: невѣріе и безбожіе міра успѣло и на насъ набросить свою тѣнь, и мы колеблемся вѣрить въ торжество кроткихъ на этой землѣ, и наслѣдованіе земли готовы понимать въ общемъ туманноотвлеченномъ видѣ какого-то иносказанія...

Но тутъ прямой смыслъ и прямая правда, и она осуществится вполнѣ, когда придетъ Христосъ на землю со всѣми святыми, когда будетъ новое небо и новая земля, и когда кроткіе, обновленые, подобно Ангеламъ Божіимъ, наслѣдуютъ эту землю, данную имъ Богомъ въ удѣлъ при созданіи міра.

И посмотрите, какъ уже во многомъ исполнились откровенія Божіи относительно кроткой Церкви Христовой. Не скрежетали-ли на нее зубами своими представители іудейскаго народа, и не посмѣялся-ли надъ ними Богъ, предвидя день ихъ національной гибели? Не обнажали-ли своихъ мечей, не натя-

гивали-ли своихъ луковъ язычники, чтобы низложить церковь бѣдныхъ и нищихъ, чтобы пронзить идущихъ прямымъ путемъ? И не вошелъ-ли мечъ ихъ въ ихъ-же сердца, и не сокрушались-ли ихъ луки? Не преклонилась-ли языческая сила къ подножію креста Христова, предварительно въ безуміи распявши на крестахъ множество невинныхъ жертвъ? И кого хотѣли стереть съ лица земли всяческими способами муки и смерти,—не они-ли терпѣніемъ и кротостію побѣдили своихъ мучителей и наслѣдовали ихъ землю"?

Одушевленный идеализмъ проповѣдника далекъ однако отъ пренебреженія къ живой церковности, къ преданію: онъ только требуетъ не лишать обряда того одушевляющаго смысла, который въ него вложенъ древнею церковью. Эта мысль со всею ясностью излагается въ чрезвычайно краткомъ, но вполнѣ законченномъ толкованіи на слова: *„подобаше и сія творити, и оныхъ не оставляти"* (Мѳ. 23, 24). Приводимъ это толкованіе цѣликомъ.

„Вотъ отвѣтъ на вопросъ: какъ относиться къ внѣшнимъ и мелкимъ обычаямъ Церкви? Тѣ, кто исполняетъ ихъ, должны всегда знать, что это лишь частныя и мелкія обнаруженія внутренняго и важнѣйшаго, имѣющія значеніе единственно только при соблюденіи послѣдняго. Если-же внутреннее и важнѣйшее изъ Евангелія и заповѣдей Церкви ими не исполняется, то они подлежатъ осужденію, какъ книжки и фарисеи, которые лицемѣрно оцѣживали комаровъ, чтобы незамѣтно и подъ шумокъ поглотить верблюда.

Тѣ, которые не исполняютъ обычаевъ Церкви и даже считаютъ себя въ правѣ соблазняться ими, должны принять во вниманіе слова Господа: „Сіе надлежало дѣлать и того не оставлять". Господь даже лицемѣрнымъ книжникамъ и фарисеямъ прямо не говоритъ: вамъ не то нужно дѣлать,—не мяту, анисъ и тминъ одесятствовать, а соблюдать судъ, милость и вѣру. Онъ не говоритъ такъ; Онъ не противопоставляетъ одного другому; Онъ лишь разъясняетъ, что *это* нужно дѣлать и *того* не оставлять. Онъ ихъ обличаетъ лишь въ томъ,

что они, оцѣживая комаровъ, поглощаютъ верблюдовъ. Но Онъ никакъ не говоритъ, что нужно пить съ комарами: оцѣживайте и комаровъ, но, главное, не поглощайте верблюдовъ.

Такимъ образомъ, Онъ указываетъ на го, что уничтожена гармонія между главнымъ и второстепеннымъ, что соблюденіе мелкихъ обычаевъ служитъ лишь отводомъ глазъ, лишь лицемѣрнымъ прикрытіемъ, чтобы нарушить главнѣйшее и существеннѣйшее Только это Онъ и имѣетъ въ виду, отдавая подобающее мѣсто и внѣшнимъ обычаямъ.

Господь тонко различаетъ степень важности соблюденія несущественнаго и существеннаго: перваго *не нужно оставлять, не нужно опускать*, а второе—главное—*должно дѣлать*; одно выраженіе въ отрицательной, другое въ положительной формѣ: то—какъ внѣшнее украшеніе, дополненіе главнаго; это—какъ основаніе, фундаментъ. Кто пускаетъ пыль въ глаза внѣшними проявленіями благочестія, чтобы незамѣтно положить гнилое или фальшивое основаніе, тотъ лицемѣръ. Но кто добросовѣстно создаетъ зданіе Богу, тотъ, устрояя его на прочномъ фундаментѣ, заботится и о красотѣ его формъ, и объ изяществѣ каждой мелочи такъ, чтобы во всякой детали сіяла одна и та же высшая идея и гармонія цѣлаго. Это и есть вся поэзія обычаевъ Церкви; и кто строитъ зданіе безъ нихъ, тотъ строитъ казармы, а не храмъ, казенное зданіе, а не любимое жилище Бога“..

Авторъ сознаетъ, что средствомъ для лицемѣрія въ наши дни служитъ не столько богомольность и твердость въ исполненіи постановленій церковныхъ, сколько благотворительность. Поэтому онъ со всею силою обличаетъ хвастовство добрыми дѣлами чрезъ истолкованіе первыхъ стиховъ шестой главы отъ Матѳея.

„Въ приведенныхъ словахъ Евангелія Господь именно и устанавливаетъ религіозное значеніе благотворенія. Оно имѣетъ отношеніе только къ Богу; оно должно совершаться только предъ Нимъ, предъ Его очами, какъ жертва во славу Его. У насъ теперь обычный взглядъ, что благотвореніе есть дѣло

гуманности, что оно должно имѣть внутреннее отношеніе только къ человѣку или обществу. Когда мы подаемъ милостыню, мы смотримъ на это такъ, что мы дѣлаемъ добро человѣку, благодѣтельствуемъ ему. Когда мы жертвуемъ на какое-нибудь общественное дѣло, мы думаемъ, что приносимъ благо обществу... Мысль о Богѣ у насъ при этомъ если и есть, то занимаетъ второстепенное мѣсто. Поэтому то естественно, что мы смотримъ, какъ отразилось наше добро въ сознаніи тѣхъ, для кого мы его сдѣлали. Мы положили въ руки нищему монету—и смотримъ, благодаренъ ли онъ намъ; мы пожертвовали обществу денегъ—и ожидаемъ отъ него признательности. Разговоры о нашей щедрости, статья въ газетахъ о ней—все это, совершенно понятно, требуется нами, какъ необходимое слѣдствіе нашего добраго дѣла, если мы дѣлаемъ его только ради человѣка. Мы бросили зерно на ниву людей и, естественно, ожидаемъ всхода на ней, который показалъ бы намъ, что мы бросили не напрасно, что почва благопріятна“ ..

„Кто своему благотворенію придаетъ только человѣческій, личный или общественный характеръ, кто пускаетъ свои добрыя дѣла въ оборотъ людскихъ отношеній, рекламируя себя, ища благодарности, домогаясь славы, хвалясь пользой,—тотъ долженъ знать, что дѣлаетъ онъ дѣло человѣческое, а не Божье, что онъ поступаетъ, какъ, можетъ быть, и хорошій язычникъ, но не какъ христіанинъ, что плоды его дѣлъ не оставятъ никакого слѣда въ вѣчности и погибнутъ вмѣстѣ со всѣмъ шумомъ и со всей суетой этого міра, что до Бога они не доходятъ и съ исполненіемъ заповѣди Христа не имѣютъ ничего общаго... Различные толки газетъ и сообщенія о благотвореніяхъ такъ же въ существѣ дѣла умѣстны, какъ отчетъ о томъ, насколько кто усердно молится Богу въ церкви, какъ вздохнулъ и когда перекрестился. Все это дѣло чисто внутреннее, сокровенное,—дѣло, которому подобаетъ быть вдали отъ постороннихъ взоровъ, и кто лѣзетъ сюда съ непрошеннымъ любопытствомъ, тотъ совершаетъ нравственное преступленіе. Такъ и относительно всякаго добраго дѣла, которое должно быть только

видомъ нашей молитвы къ Богу, нашего прославленія Его имени, нашей Ему благодарности".

Высокое достоинство духовнаго учителя — внутренній опытъ и одушевленіе, но едва ли меньшее и, конечно, еще рѣже встрѣчающееся преимущество заключается въ способности изложить его въ точныхъ понятіяхъ, объяснить послѣднія въ сильныхъ образахъ или наглядныхъ сравненіяхъ и при всемъ томъ не затянуть рѣчи на десятки страницъ; для совмѣщенія такихъ качествъ требуется не только вдумчивость, но и сила, и гибкость мысли, и живость воображенія, и пламенное желаніе „сказаться словами людямъ и братіямъ", какъ выразился нашъ отечественный поэтъ.

Остается только пожалѣть, что этихъ возвышенныхъ размышленій появилось такъ немного и пожелать, чтобы ими воспользовались наиболѣе распространенныя церковныя повременныя изданія.

ЗНАМЕНІЕ ВРЕМЕНИ.

(«Полунощники» повѣсть Н. Лѣскова). [1])

Небольшой разсказъ извѣстнаго беллетриста, умѣстившійся въ двухъ осеннихъ нумерахъ „Вѣстника Европы“, раздался звонкимъ заушеніемъ Православной Церкви. Смыслъ разсказа заключается въ сравненіи современныхъ религіозныхъ идеаловъ—православныхъ и толстовскихъ. Выводятся представители того и другого религіознаго склада и раскрывается безусловное якобы превосходство послѣднихъ, даже не превосходство, а полная противоположность! Представители православія (отъ лучшихъ пастырей и академическихъ профессоровъ до простолюдиновъ) это сыны тьмы, по Лѣскову, а послѣдователи толстовскаго ученія—сыны свѣта, исполненные любви и самоотверженія ученики евангелія (разумѣется въ толстовской передѣлкѣ). Значеніе повѣсти заключается въ томъ, что авторъ сопоставляетъ оба міровоззрѣнія не съ научно-теоретической стороны, но въ ихъ жизненномъ воплощеніи, и притомъ въ лицахъ, не вымышленныхъ, но дѣйствительныхъ его разсказъ вращается около извѣстнѣйшаго дѣятеля Православной Церкви, на котораго съ благоговѣйною любовью взираетъ весь русскій народъ и вѣрующая часть общества.

---

[1]) Въ первый разъ была напечатана въ журналѣ «Богословскій Вѣстникъ» 1892 г Февраль

Содержаніе повѣсти заключается въ томъ, что авторъ отъ нечего дѣлать поѣхалъ изъ Петербурга въ тотъ городъ, гдѣ живетъ означенный дѣятель Церкви и остановился въ гостинницѣ, устроенной для богомольцевъ, которую онъ называетъ „ожидаціей", отъ слова *ожидать*, т. е. свиданія съ тѣмъ духовнымъ лицомъ. Одна часть разсказа состоитъ въ описаніи гостинницы, а другая большая—въ передачѣ слышаннаго авторомъ чрезъ стѣну разговора изъ сосѣдняго ему номера. Характера страннопріимнаго учрежденія, или ожидаціи, по автору,—весьма неблаговидный. Завѣдующія гостинницей женщины самыми низкими средствами стараются вывѣдать отъ пріѣзжихъ ихъ характеръ и обстоятельства жизни, чтобы затѣмъ все это передать духовному лицу и дать ему возможность разыграть роль пророка и сердцевѣдца, а съ простодушныхъ поклонниковъ сорвать побольше денегъ Впрочемъ, и люди-то пріѣзжаютъ къ этому человѣку самые ничтожные: то промотавшійся пьяница съ цѣлью наживы, то развратная купчиха, надѣющаяся чрезъ небесную помощь приговорить себѣ любовника, отказывавшагося отъ привольной богатой жизни во имя высшихъ толстовскихъ принциповъ. Купчихѣ этой не спится и она заставляетъ старую приживалку разсказывать, какъ та однажды *добывала* новаго пророка для того, чтобы разубѣдить въ толстовскихъ понятіяхъ одну барышню изъ другой купеческой семьи и уговорить её выйти замужъ за выгоднаго жениха. Въ этомъ разсказѣ описываются самыми неприглядными чертами разъѣзды „духовнаго лица" по Петербургу, причемъ его вездѣ встрѣчаютъ громадныя толпы народа и путемъ обмановъ, подкуповъ и насилій, хватаютъ изъ кареты въ карету и возятъ изъ дома въ домъ. Наконецъ разсказъ приживалки доходитъ до описанія встрѣчи толстовской дѣвицы съ „нимъ", какъ выражается разскащица. И что-же? Со стороны дѣвицы высокія рѣчи о любви ко всѣмъ и самоотверженномъ трудѣ, а съ его стороны правила самой мѣщанской хозяйственной морали, направленныхъ къ убѣжденію дѣвушки выйти за выгоднаго жениха.

Барышня отвѣчаетъ изъ толстовскаго евангелія, что она чувствуетъ въ себѣ новую жизнь и предана другому. Священникъ настолько будто-бы чуждъ евангельскихъ понятій, что понимаетъ это чувство новой жизни въ смыслѣ преступной *беременности* и беретъ назадъ свои совѣты о выходѣ замужъ. Другой ученый столичный священникъ по поводу постоянныхъ ссылокъ барышни на евангеліе злостно сѣтуетъ на современное распространеніе св. Писанія, какъ на главную причину ереси и пытается спорить съ нею слѣдующими quasi академическими пріемами. Когда барышня намекнула ему, что наши пастыри — обуявшая соль, онъ „ловко ее осадилъ", объяснивъ, что только палестинская соль теряла свою солёность на солнцѣ а русская элтонка не можетъ обуять Не въ лучшемъ свѣтѣ очерченъ академическій профессоръ, проводящій время въ трактирахъ за билліардной игрой съ пьянымъ купчиной скандалистомъ. Толстовцы напротивъ представлены, какъ святые; воззрѣнія гр. Толстаго авторъ выдерживаетъ весьма строго: I. Христосъ въ рѣчахъ его героини есть только учитель добродѣтели, а не Сынъ Божій; надъ словами Ап. Павла (совершенно отвергаемаго Толстымъ), авторъ издѣвается; въ частности издѣвается надъ тѣми словами Апостола, которыя постоянно приводилъ въ своихъ поученіяхъ и бесѣдахъ главное лицо разсказа—уважаемый народомъ священникамъ. Слова эти: *„идѣже умножися грѣхъ, преизбыточествова благодать"*, авторъ кощунственно вспоминаетъ при видѣ множества оборванцевъ, мошенниковъ и проститутокъ на улицахъ города, въ который онъ пріѣхалъ.— Послѣдователи новыхъ quasi евангельскихъ сектъ упрекаютъ нашу Церковь въ безжизненности церковныхъ авторитетовъ— въ безплодной, личной аскетической жизни. Послѣдніе годы открыли въ православномъ отечествѣ нѣкоторое новое религіозное движеніе, поднятое дѣлами любви, дѣйственной молитвы и одушевленной проповѣди именно того священника, который выводится въ разсказѣ. Движеніе это отрадно именно съ той стороны, что въ немъ объединялись и аскетическія

представленія среднихъ вѣковъ, и жизненная все-объемлющая любовь первыхъ вѣковъ христіанства. Съ этой-же стороны весьма цѣнны печатныя проповѣди и дневникъ помянутаго пастыря. Подобно твореніямъ Св Тихона, они выше эпохи и народности: чистое, церковно-евангельское христіанство такъ и дышетъ въ каждой мысли проповѣдника Его творенія и и жизнь отражаютъ въ себѣ именно то *царство Божіе*, которое Господь принесъ на землю —Отсюда весьма понятно, что это явленіе современной церковной жизни болѣе всего возбуждаетъ злобу враговъ Православія, распространителей нововангельскихъ сектъ.—Отшельники, постники, дѣвственники, молитвенники и т. п. типы православнаго подвижничества не такъ опасны для успѣха ихъ пропаганды, ибо они не только отрицаютъ такіе подвиги, но прямо глумятся надъ ними Зато какъ имъ сладить съ этимъ новымъ *живымъ* доказательствомъ того, что Православная Церковь нисколько не утеряла ни широты евангельскихъ воззрѣній, ни теплоты любви евангельской, но напротивъ находитъ въ формахъ своего строя—столь ненавистнаго сектантамъ—вполнѣ подходящее средство для проведенія въ общественнонародную жизнь евангельскихъ идей, такъ-что сектанское разрозненіе и даже противопоставленіе послѣднихъ и нашей бытовой церковности оказывается дѣломъ или недоразумѣнія или даже злостнаго навѣта.

Г. Лѣсковъ, никогда не державшійся православныхъ воззрѣній въ своихъ религіозно-бытовыхъ очеркахъ, всегда любилъ противопоставлять церковныя понятія съ евангельскими и понемножку кощунствовать: даже его „Соборяне“ не чужды такихъ пріемовъ. Теперь-же, когда онъ изъ мистика пашковскаго пошиба, послѣ періода отчаяннаго увлеченія спиритизмомъ, примкнулъ къ воззрѣніямъ гр. Толстаго, очевидно ему пришло въ голову разгромить наиболѣе живучій оплотъ православной современной жизни. Задача конечно заманчивая для сектанта и досточно увлекательная, чтобы подвигнуть стараго болтуна даже на черную клевету.—Дѣйствительно, довольно раскрыть любую проповѣдь очерненнаго пастыря, чтобы понять,

какъ далеко отъ истины обвиненіе его въ непониманіи тайнъ христіанскихъ и въ частности евавгельскихъ словъ о новой благодатной жизни, о возрожденіи. Смѣемъ завѣрить г Лѣскова, что это ученіе (конечно не въ пантеистическомъ смыслѣ гр Толстаго), есть постоянная тема его поученій и частныхъ бесѣдъ и именно ею озаглавленъ его дневникъ въ печатномъ изданіи; эта-же мысль о христіанскомъ возрожденіи чрезъ познаніе жизни и воли Божіей заключается въ осмѣянномъ у Лѣскова изреченіи Ап. Павла: „*идѣже умножися грѣхъ, преизбыточествова благодать*“ (Римл. 5, 20)—та-же мысль, которая лежитъ въ основаніи притчи „о Блудномъ Сынѣ“. Что касается до пресловутой „ожидаціи“ и пророческихъ шантажей, то при всей предусмотрительности клеветы для цѣлей популяризаціи [1]), надо сказать, что она совершенно не достигнетъ цѣли по отношенію къ людямъ, знающимъ очерняемаго пастыря, потому-что всѣмъ имъ извѣстно, что этотъ пастырь всегда уклоняется отъ роли оракула, предсказателя будущихъ судебъ, хотя многіе почитатели стараются поставить его въ такое положеніе.

Извѣстно также всѣмъ знакомымъ съ толстовщиной и и то обстоятельство, что даже настоящіе послѣдователи новаго ученія, составлявшіе земледѣльческія общины, никакъ не могутъ похвалиться тою внутреннею удовлетворенностью или воспріятіемъ „новой жизни“, съ которою они изображены у Лѣскова: напротивъ того, искреннѣйшіе между ними съ горькимъ воплемъ отчаянія признаются въ неспособности исполнять требованія нравственнаго долга и тѣмъ ясно свидѣтельствуютъ о невозможности спастись безъ благодати, какъ объяснилъ отвергаемый ими Апостолъ (Римл. 7, 14—25). Такимъ признаніемъ служитъ извѣстное „Письмо“ самого гр. Толстаго къ Гильтебранту, а также корреспонденціи изъ „общинъ“, помѣщавшіяся нынѣшнею осенью въ „Смоленскомъ Вѣстникѣ„ одною изъ послѣдовательницъ секты.

---

[1]) Авторъ обращается къ наилучшему, хотя и неразборчиво выбранному средству—къ циничной скабрезности.

Въ теоретическихъ построеніяхъ можно отстаивать заблужденія, но практика нравственной жизни общественной и личной всегда будетъ подтверждать слова Гамаліила (Дѣян. 5, 34—40), и мы знаемъ, что вопреки тенденціозной повѣсти Лѣскова, толстовскія общины распадаются чрезъ два, много три года. Православный пастырь конечно ничего не потеряетъ отъ клеветъ Лѣскова: было-бы слишкомъ странно, чтобы такой видный дѣятель не былъ бы никѣмъ очерненъ, когда даже о Спасителѣ *„овіи глаголаху, яко благъ есть, иніи-же глаголаху. ни, но льститъ народы“* (Іо. 7, 13). Мы обращаемъ вниманіе читателей на выходку Лѣскова съ тою цѣлью, чтобы показать, чего боятся наши секты, съ чѣмъ онѣ могутъ бороться только посредствомъ клеветы [1]) и чему злорадно смѣются: подъ послѣднимъ разумѣемъ нападенія автора не на главную личность повѣсти, а на другіе типы. Ясно отсюда и то, въ какую сторону должны быть направлены наши миссіонерскія силы Въ этомъ смыслѣ повѣсть Лѣскова есть знаменіе времени, а ненавистное ему явленіе нашей церковной жизни—образъ для посильнаго подраженія намъ и мечъ истребленія для сектъ.

---

[1]) Къ чести толстовцевъ—надо оговориться—подобное средство не употребляется ими почти никогда

Новый опытъ ученія о богопознаніи.

(«Наука о человѣкѣ Томъ первый. Опытъ психологической исторіи и критики основныхъ вопросовъ жизни» В. Несмѣлова Казань 1897 г.) [1])

Большинство ученыхъ диссертацій представляютъ собою работу, задуманную съ практическою, главнымъ образомъ, цѣлью—получить ученую степень. Въ виду такой цѣли намѣчается и самая тема работы, принимается во вниманіе ея удобство со стороны связанныхъ съ нею источниковъ и пособій, ея опредѣленность, которая бы освобождала автора отъ обязанности доказывать непричастность къ такой темѣ тѣхъ или иныхъ вопросовъ, и наконецъ—ея безстрастность, которая бы избавила автора отъ опасности столкнуться съ противоположными убѣжденіями ученой оппозиціи. По вышеуказаннымъ соображеніямъ огромное большинство ученыхъ, особенно докторскихъ диссертацій представляютъ собою видъ историческихъ монографій.—Гораздо рѣже можно встрѣтить между диссертаціями разработку такого частнаго, хотя бы и малаго, отдѣла науки, который бы былъ разсмотрѣнъ съ болѣе общей принципіально-научной точки зрѣнія и такимъ образомъ открывалъ бы собою горизонты на болѣе обширныя области данной науки, вводилъ бы въ ея методологію. А такихъ диссертацій, которыя бы могли претендовать на установленіе основныхъ принциповъ науки едвали найдется пять-шесть въ доброй сотнѣ русскихъ богословскихъ трудовъ, вознагражденныхъ ученою степенью.

---

[1]) Было написано, какъ отзывъ о данной книгѣ въ качествѣ докторской диссертаціи, и въ первый разъ напечатано въ «Протоколахъ засѣданій Совѣта Казанской Дух. Академіи» за 1897 г.

Книга В. И. Несмѣлова не есть ученое упражненіе, предпринятое съ практическою цѣлью, она не есть и плодъ безкорыстнаго любознательнаго изученія нарочито избраннаго частнаго вопроса философскаго вѣдѣнія: она представляетъ собою цѣлое философское *ученіе* автора, его глубоко пережитую, основную философскую идею, развѣтвленную въ стройную систему христіанской метафизики,—христіанской не въ смыслѣ искусственно подогнанной къ системѣ нашихъ догматовъ философской апологіи, но въ смыслѣ совершенно свободнаго, изъ самаго существа дѣла обнаружившагося совпаденія философскихъ построеній автора съ истиною Откровенія.

Работая въ продолженіи болѣе чѣмъ десяти лѣтъ надъ изученіемъ законовъ познанія и надъ философскимъ раскрытіемъ смысла человѣческой жизни, авторъ старался разрѣшить эти вопросы прежде всего для самого себя, потомъ для своихъ слушателей, и не стѣснялся переработывать и видоизмѣнять тѣ или иныя рѣшенія философскихъ вопросовъ до тѣхъ поръ, пока они не сложились въ его головѣ и сердцѣ и наконецъ въ его лекціяхъ въ стройную систему, ставшую въ то же время его живымъ, жизненнымъ убѣжденіемъ, скажемъ болѣе— его личностью. Достигнувъ такихъ плодовъ своихъ многолѣтнихъ усилій, авторъ счелъ себя удовлетвореннымъ и свой долгъ, какъ учителя философіи, исполненнымъ и затѣмъ, лишь по просьбамъ сослуживцевъ, ради пользы академическаго журнала, началъ печатать свои чтенія, придавая имъ возможно доступную форму, и наконецъ по новымъ настояніямъ отвнѣ, согласился подать ихъ въ Совѣтъ на соисканіе докторской степени. Опытный читатель, присмотрѣвшійся къ отличительнымъ чертамъ ученыхъ диссертацій, легко догадался бы о вышеуказанныхъ особенностяхъ книги г. Несмѣлова по однимъ даже внѣшнимъ пріемамъ автора. Онъ не найдетъ въ ней чего либо похожаго на перечисленіе пособій, на стремленіе обнаружить свою начитанность въ каждомъ разбираемомъ вопросѣ,—но съ другой стороны, если онъ самъ знакомъ съ философской литературой, онъ скоро убѣдится въ томъ, что

авторъ стоитъ выше подобной обязанности докторантовъ и магистрантовъ. Именно читатель найдетъ въ этой диссертаціи не мало критическихъ замѣчаній и немало случайно оброненныхъ цитатъ, обнаруживающихъ въ авторѣ детальное изученіе всѣхъ классическихъ философовъ древнихъ и новыхъ вѣковъ, по полнымъ подлинникамъ, не исключая и малоизвѣстныхъ ихъ сочиненій,—философовъ, не метафизиковъ только, но и всегда менѣе популярныхъ моралистовъ и теологовъ, особенно же древнихъ церковныхъ писателей и Отцевъ Церкви. *Авторъ полный хозяинъ во всей философской и прикосновенной съ нею богословской литературѣ*, хозяинъ, который приводитъ изреченія мудрецовъ не для того, чтобы изъ нихъ вывести свое ученіе, и не для того, чтобы, опровергая ихъ, доказать свое превосходство, но для того только, чтобы показать, что его, столь новое и оригинальное философское ученіе не есть неожиданный deus ex machina въ человѣческомъ мышленіи, но въ своихъ элементахъ встрѣчаетъ разнообразныя подтвержденія у самыхъ разнорѣчивыхъ между собою мыслителей древности и современности.

Какой же главный предметъ намѣчаетъ себѣ авторъ? какъ разрѣшаетъ главные вопросы, имъ поставленные? что новаго привноситъ въ ихъ рѣшеніе и какіе допускаетъ промахи?

Авторъ пишетъ науку о человѣкѣ,—берется разрѣшить главные *вопросы жизни*. Задача, хотя и широкая, но въ области философскаго вѣдѣнія повидимому частная. Однако это только повидимому. Истинный философъ тѣмъ и отличается отъ изслѣдователя эмпирика, что взявшись за разработку своей главной идеи, онъ волей-неволей проводитъ ее чрезъ всѣ главнѣйшіе вопросы философскаго вѣдѣнія и такимъ образомъ, иногда неожиданно для себя, получаетъ цѣлую систему метафизики. Тоже случилось и съ авторомъ. Поставивъ себѣ задачу, повидимому только антропологическую и нравственную, и такимъ образомъ заключившись повидимому въ область, подвѣдомственную психологіи, онъ съ первой же главы вырывает-

ся въ область чистаго философствованія и говоритъ 1) о сознаніи и познаніи, 2) о мірѣ внѣшнемъ, 3) о духѣ и свободѣ воли, 4) о познаніи Божества, 5) о естественной религіи и Откровеніи и 6) о добрѣ и злѣ и о нравственномъ назначеніи человѣка, какъ цѣли жизни. Такимъ образомъ въ этомъ первомъ томѣ оказались разобранными всѣ главнѣйшіе вопросы, которые всегда входили и входятъ въ составъ философскихъ проблеммъ. Однако эта широта философствованій автора вовсе не есть измѣна его ближайшей задачѣ. Книга его остается *наукой о человѣкѣ* и съ этой именно точки зрѣнія онъ касается всѣхъ помѣченныхъ философскихъ вопросовъ.

Основной идеей автора, какъ философа, являются двѣ мысли — одна методологическая, другая онтологическая. На этихъ двухъ мысляхъ построена вся его система и, какъ ученіе Гегеля кратко формулируется въ его тройственномъ діалектическомъ процессѣ, а ученіе Канта въ его разграниченіи феноменовъ отъ вещей въ себѣ, такъ и все философское ученіе В. И. Несмѣлова всецѣло проникнуто двумя идеями. Первая гласитъ о томъ, что философствованіе тогда только достигаетъ своей цѣли—познанія истины, когда обращается не на изслѣдованіе вещей насъ окружающихъ, но къ самому человѣку („познай самого себя“), и притомъ не къ его вещественному составу или строю логическихъ пріемовъ мысли, но къ изслѣдованію смысла его бытія и дѣятельности. Съ этой точки зрѣнія умъ человѣческій можетъ съ успѣхомъ браться лишь за тѣ предметы философствованія, которые связаны съ вопросами: для чего я живу? какъ могу я выполнить требованія своего нравственнаго сознанія? Правда, сказалъ бы авторъ,—эти вопросы все равно понудятъ человѣка рѣшать обычныя философскія проблеммы о духѣ и свободѣ воли, о Богѣ и вѣчной жизни, но послѣднія въ такомъ случаѣ освободятся отъ своей неестественной подчиненности отвлеченнымъ схоластическимъ и софистическимъ силлогизмамъ; на нихъ перестанутъ тогда претендовать тенденціозно обобщаемыя совершенно случайныя и условныя изслѣдованія череповъ, почвы,

или скрещиванія голубей: напротивъ, эти высшія проблеммы вѣдѣнія, будутъ изучаемы и научно разрѣшаемы на той *нравственно-психологической почвѣ*, на которой онѣ всегда и сохраняются въ жизни людей и народовъ, наиболѣе близкихъ къ общечеловѣческой нормѣ. — Новъ ли этотъ методологическій принципъ автора? Авторъ въ началѣ своей книги приводитъ не мало изреченій древнихъ философовъ, утверждавшихъ подобную же задачу философіи. Родоначальникъ новѣйшей философіи, Кантъ, также утверждаетъ, что въ міръ вещей въ себѣ, въ истинное познаніе сущаго нашъ разумъ можетъ вводиться только чрезъ категорическій императивъ, чрезъ законъ нравственнаго сознанія. Однако древній міръ не пошелъ далѣе робкаго, съ научной точки зрѣнія, младенческаго лепета Сократа, этого главнаго и почти единственнаго „дѣтоводителя эллиновъ ко Христу“, высказавшаго нѣсколько глубокихъ, но раздѣльно-логически невыясненныхъ этическихъ постулятовъ въ области философской гносеологіи и философской теологіи, а Кантъ, ставшій было на столь вѣрный путь познанія, самъ обрубилъ себѣ ноги къ дальнѣйшему слѣдованію по немъ, не только упустивъ изъ виду удостовѣряемое нашимъ сознаніемъ сродство нравственной задачи человѣка съ бытіемъ Божіимъ и безсмертіемъ, но и упорно стараясь, хотя и безуспѣшно и противорѣчиво, доказывать, будто въ своихъ нравственныхъ проблеммахъ человѣческая личность является самозамкнутою, автономною, такъ что въ этомъ отношеніи для него будто бы совершенно безразлично: существуетъ-ли Богъ, Христосъ, Искупленіе, вѣчная жизнь и свобода воли. Важнѣйшія теченія европейской философіи ухватились за это отрицаніе и вотъ англо-французскій позитивизмъ и нѣмецкій критицизмъ въ области гносеологической, утилитаризмъ, детерминизмъ и пессимизмъ въ области моральной и наконецъ тюбингенская школа, Ренанъ и Толстой въ области библейско-исторической,—развили и развѣтвили эту Кантовскую ложь въ цѣлую ученую панацею, а легкіе нравы современности процѣдили ею всю современную евро-

пейскую культуру, которая съ полнымъ правомъ можетъ быть названа безбожною. Противъ этой-то ложной мысли о разобщенности нравственнаго сознанія личности съ вопросами о душѣ, о мірѣ, о Богѣ и будущности съ великою силою трактуетъ нашъ авторъ въ выше перечисленныхъ отдѣлахъ своего сочиненія и возстановляетъ неразрывную связь личности со всѣми этими предметами философскаго вѣдѣнія. Въ этомъ и заключается оригинальность и заслуга его *методологической идеи.*

Но авторъ очевидно больше значенія придаетъ другой идеѣ своей системы: мы назвали ее онтологической, но ее можно назвать и гносеологической, и психологической. Разумѣемъ то собственное ученіе автора объ *откровеніи* въ умѣ человѣка идеи Бога, которое является опредѣляющею мыслью второй половины его сочиненія. Дѣйствительно, это ученіе или, если угодно, это доказательство бытія Божія (хотя авторъ и предубѣжденъ противъ такого выраженія), слѣдуетъ прямо назвать *Несмѣловскимъ*, какъ существуетъ доказательство Декарта или Канта. Оно и ново, и чуждо искусственности, и быстро плѣняетъ мысль читателя, такъ что, судя по этимъ даже признакамъ, оно должно имѣть будущность въ исторіи мысли. Изложимъ его вкратцѣ, руководясь самой важной (седьмой) главой сочиненія, обозначенной у автора такъ: „Живое міровоззрѣніе и естественная религія“.—Въ самосознаніи человѣка съ неотразимою ясностью дано убѣжденіе въ его свободѣ, въ его безусловной цѣнности, его нравственной обязательности и отвѣтственности. Между тѣмъ, то-же сознаніе убѣждаетъ человѣка въ полной зависимости его отъ міра вещей, одною изъ которыхъ является и самая его личность, подверженная механическимъ случайностямъ и наконецъ при смерти теряющая всякое отвнѣ ощутимое существованіе.—Эти два данныя человѣческаго сознанія находятся въ непримиримомъ противорѣчіи между собою, доколѣ мы будемъ смотрѣть на человѣка лишь какъ на члена этого видимаго міра. Въ этомъ мірѣ все условно, разложимо, подчинено механическимъ

законамъ. Но самосознаніе личности, какъ свободной и безусловно цѣнной, прямо открываетъ ей въ ней же самой свойства міра безусловнаго, вѣчнаго, нравственнаго. Признать это сознаніе заблужденіемъ невозможно, потому что съ нимъ связано и имъ обусловливается самое познаніе, самое существованіе личности, какъ сознающей и дѣйствующей. Бытіе безусловное не есть выводъ изъ наблюденій надъ душевною жизнью человѣка: оно прямо дано въ ней—въ сознаніи ея свободы, ея нравственной цѣнности,—ибо этихъ свойствъ нигдѣ нѣтъ въ мірѣ эмпирическомъ — они ему совершенно противоположны. Безусловное бытіе отразилось, точнѣе—обнаружилось въ самосознающей человѣческой личности, непосредственно сознающей себя чуждой міру животному, такъ-что, выражаясь словами автора. „хотя наша собственная личность существуетъ только въ необходимыхъ условіяхъ физическаго міра, однако природою своею она всетаки выражаетъ не міръ, а истинную природу самого Безконечнаго и Безусловнаго, потому-что безконечное и безусловное есть ни иное что, какъ свободное бытіе для себя, а свободное бытіе для себя и есть и можетъ быть только бытіемъ самосущей Личности“ (стр. 296 и 298.). Вотъ основное положеніе философскаго богопознанія автора: онъ утверждаетъ, что библейское ученіе о человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ, есть неотъемлемая собственность человѣческаго сознанія, которое легко можетъ опознать мыслитель, созерцающій основные законы своей собственной самосознающей личности. Съ особенною ясностью эта истина о человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ, возникаетъ въ нашемъ умѣ, когда онъ начинаетъ изслѣдовать нравственную жизнь своего сознаніи или свое *нравственное сознаніе*. По справедливому заключенію автора, нравственное сознаніе человѣка, хотя бы постоянно измѣняющаго ему, „раскрываетъ не какой-либо естественный законъ (свойство) его собственной наличной жизни, а одинъ только образъ истиннаго бытія совершенной личности, и потому въ содержаніи своего нравственнаго сознанія человѣкъ непосредственно утверждаетъ не возможную достижимость для себя

истинной жизни (безусловнаго нравственнаго совершенства), а только несомнѣнную дѣйствительность себя, какъ реальнаго образа такой Безусловной сущности, которая дѣйствительно живетъ истинною жизнью личности“ (т. е. безусловно разумно и свято;—стр. 318).

Конечно, въ столь краткой формулировкѣ трудно намѣтить всю силу подобнаго перехода отъ ученія о человѣкѣ къ ученію о Богѣ, но знающій философію читатель во всякомъ случаѣ увидитъ даже изъ этихъ двухъ краткихъ выписокъ, что истина бытія Божія, какъ всесовершенной Личности, утверждается авторомъ на совершенно новыхъ основаніяхъ.

Правда, познаніе законовъ нашей внутренней жизни у іудеевъ со времени святыхъ пророковъ, а среди грековъ со времени Сократа признавалось лучшимъ путемъ къ познанію Бога и мысль эта не терялась даже въ темное время схоластической философіи, ни въ эпоху критицизма и реализма, но свѣтскіе философы, языческіе и полуязыческіе (европейскіе), настолько чувствовали себя подавленными потребностями тѣла, что объемъ ихъ самосознанія сокращался до крайности, и едвали не одни частныя явленія *совѣсти* у Сократа говорили ему о демоніонѣ, не какъ о безусловномъ бытіи, торжествующемъ надъ міромъ явленій, но какъ лишь о частномъ существѣ, иногда побѣждающемъ нѣкоторыя силы міра явленій. Философы европейскіе болѣе опредѣленно умѣли противополагать свободу и нравственную цѣнность личности міру физическому, но они отсюда только выводили мысль о вѣроятности параллельнаго существованія такой-же по своей свободѣ и цѣнности, но совершенно отрѣшенной отъ міра явленій личности Божественной гдѣ-то внѣ человѣка и міра, на что другіе мыслители возражали въ такомъ смыслѣ, что такою совершенною личностью можетъ постепенно сдѣлаться самъ человѣкъ въ мірѣ. Напротивъ, нашъ авторъ доказываетъ, что послѣдняго никогда быть не можетъ и что самое бытіе человѣка, противорѣчиво, но реально соединяющаго въ себѣ свойства міра безусловнаго и міра физическаго, не то чтобы логически

постулируетъ къ реальности перваго и второго, но прямо *раскрываетъ* въ себѣ ихъ обоюдную реальность и при томъ въ томъ смыслѣ, что безусловное бытіе есть именно всесовершенная Личность, которой образомъ служитъ всякая личность человѣческая, хотя бы въ то же время и подчиненная условіямъ этого видимаго міра. Но если путь къ познанію Бога, къ теизму, такъ коротокъ, то почему всѣ люди не идутъ по нему и даже не соглашаются идти? Отвѣтъ на это можно найти (или по крайней мѣрѣ вывести) въ послѣднихъ главахъ книги. При установленной авторомъ точкѣ зрѣнія ясность боговѣдѣнія обусловливается ясностью сознанія себя, какъ свободной личности, а ясность и полнота этого сознанія конечно зависитъ отъ готовности человѣка *отрѣшиться* отъ окружающей суеты и внимательно *вникать въ себя* (стр. 390 и слѣд.). Прибавимъ отъ себя, что нарушеніе этихъ двухъ условій по ученію Отцевъ Церкви и является единственнымъ основаніемъ для невѣрія. Такъ разсуждали и преп. Макарій („О смятеніи въ мірѣ") и Исаакъ Сиринъ („О познаніи естественномъ и объ Откровеніи"), утверждавшіе вмѣстѣ съ прочими Отцами полную возможность богопознанія для людей добрыхъ. Однако философствованіе автора можетъ возбудить недоумѣніе съ другой стороны: если Богъ познаваемъ естественно, то для чего Откровеніе? На это авторъ отвѣчаетъ прямо „существованіе человѣка, какъ реальнаго образа Безусловной сущности строго научно можетъ быть установлено независимо отъ Библіи, на основаніи одного только психологическаго анализа природы и содержанія человѣческой личности.... но въ Библіи только можно найти *объясненіе этого дѣйствительнаго факта*" (292 стр.). Дальше идетъ рѣчь о томъ, что только Библія объяснила загадку человѣческой личности и истину о той неразрывной связи, въ которой она находится съ личностью Божественной, не сливаясь однако съ нею и не отрываясь отъ нея окончательно, не смотря на жизнь, несогласную съ идеей личности (безнравственную). Библія отвѣчаетъ на эти вопросы ученіемъ о твореніи, о

паденіи, о вочеловѣченіи Сына Божія, объ искупленіи и будущемъ воскресеніи. До этихъ истинъ не могъ бы дойти человѣческій разумъ, но узнавъ ихъ отвнѣ чрезъ провозвѣстниковъ Откровенія, онъ въ нихъ находитъ полное удовлетвореніе своимъ запросамъ и разгадку тѣхъ недоумѣній, которыя предъявляются ему наличнымъ противорѣчіемъ существованія человѣческихъ личностей.

Но, быть можетъ, нѣкоторымъ покажется, что всетаки авторъ придаетъ слишкомъ много значенія естественному разуму, находя въ немъ достаточно силъ для утвержденія бытія Бога, какъ всесовершенной личности? Подобное недовольство возможно вслѣдствіе того, что современная философія религіи, или такъ называемое основное Богословіе, чрезвычайно шатко опредѣляетъ предѣлы богопознанія и, по большей части, направляя свои выводы то противъ агностицизма, то противъ раціонализма, въ вопросѣ о богопознаніи становится между двумя стульями. Происходитъ же это по той причинѣ, что въ данномъ предметѣ, какъ и въ большинствѣ другихъ, наше богословіе развивается подъ вліяніемъ протестантскихъ образцовъ и не знаетъ довольно опредѣленнаго ученія о богопознаніи Церковнаго Преданія, оставляя даже безъ должнаго вниманія изреченія Божественной Библіи по этому, столь важному, предмету.—Должно сказать, что только западноевропейская мысль установляетъ ученіе о крайней непостижимости Божества для естественнаго разума, о полной таинственности догматовъ, чего не знали мыслители христіанскаго Востока, ибо и Библія, и Отцы не разумъ считаютъ врагомъ вѣры, а глупость (псал. 13) и злую волю людей, не желавшую подчиниться разуму, а страстямъ (Римл. 1). Проповѣдь Новаго Завѣта, т. е. Предтечи, Спасителя и Апостоловъ взывала къ волѣ человѣка, требовала отъ него *покаянія* въ злыхъ дѣлахъ и чувствахъ, какъ главнаго и достаточнаго условія вѣры. И если мы знаемъ немало священныхъ изреченій о томъ, что только благодать св. Духа увѣряетъ насъ въ Божествѣ І. Христа (1 Кор. 12, 3) и что привлечь ко Христу можетъ только Отецъ,

пославшій Его (Іо. 6, 44), то эти изреченія указываютъ на необходимость Божественной помощи тому очищенію сердца, тому нравственному подъему, безъ котораго человѣкъ не захочетъ и не можетъ воспользоваться даже естественными-то силами разума къ богопознанію, а напротивъ старается отвлечь свое вниманіе отъ истины. Такъ о невѣріи іудеевъ Господь и Евангелистъ выражаются словами пророка, что народъ этотъ ослѣпилъ глаза свои и окаменилъ сердце, чтобы не видѣть и не слышать и не обратиться. Впрочемъ, для подтвержденія той истины св. Писанія и св. Преданія, что не разумъ, а именно злая воля дѣлаетъ человѣка неспособнымъ къ естественному богопознанію, можно бы привести такое множество изреченій, что это составило бы предметъ новой диссертаціи. Лучше укажемъ на то, что въ Божественномъ Откровеніи можно бы найти изреченія, прямо подтверждающія даже спеціально Несмѣловскія положенія. Сюда прежде всего должно отнести незамѣчаемое въ нашихъ богословскихъ системахъ и незамѣченное нашимъ авторомъ изреченіе книги Премудрости Соломоновой: Богъ сдѣлалъ человѣка *„образомъ вѣчнаго бытія Своего“* (2, 23). Такимъ образомъ не только наша разумность и нравственныя требованія представляютъ собою умаленный образъ Божій, но и вѣчность, т. е. свойство именно безусловнаго бытія, отразилась на личности человѣка. Изреченіемъ Ап. Павла о двухъ природахъ и двухъ законахъ человѣческой личности (Рим. 7, 18—25) авторъ воспользовался въ должной мѣрѣ (стр 443 и дал.)

Церковное Преданіе и притомъ то, которое слѣдуетъ назвать попреимуществу православнымъ, ибо оно осталось вѣроисповѣднымъ отличіемъ нашей церковной жизни, именно ученіе о подвижничествѣ, точно такъ-же проникнуто мыслью о разности и борьбѣ природы духа человѣческаго съ его душевной и тѣлесной природой, о сообразности первой для жизни въ Богѣ, о естественности для нея созерцанія Божества и о крайней враждебности ей природы душевной и тѣлесной, подпавшей чрезъ первородный грѣхъ власти міра и освобождаю-

щейся отъ послѣдняго лишь постепенно чрезъ благодать, достигаемую подвижническою жизнью. Ученіе это одинаково твердо содержится Отцами Церкви, начиная отъ Мужей Апостольскихъ и Вселенскихъ Учителей, продолжая основателями подвижничества и кончая послѣ—Дамаскиновскими учителями монаховъ даже до Никона Черногорца и Ѳеофана Тамбовскаго. Немало соотвѣтственныхъ отеческихъ изреченій собрано и въ диссертаціи нашего автора. По смыслу церковныхъ писателей, а равно и по смыслу диссертаціи г. Несмѣлова, сохраняется впрочемъ мысль о наличной трудности естественнаго богопознанія, трудности, доходящей до практической невозможности, но эта невозможность не будетъ неспособностью естественнаго разума, а неспособностью естественной развращенной воли, развращенной настроенности, воспользоваться всѣми способностями разума. Однимъ словомъ мы утверждаемъ, что философское и нравственное ученіе В. И. Несмѣлова вполнѣ согласно съ Православною Церковью не въ смыслѣ только отсутствія враждебныхъ ея ученію мыслей, но въ смыслѣ попредметнаго совпаденія съ ученіемъ св. Писанія и Преданія.

Мы остановились на изложеніи и на научной и церковной оцѣнкѣ двухъ главныхъ положеній диссертаціи. Однако этимъ далеко не исчерпывается полная ученая ея оцѣнка. Слѣдовало бы тогда оцѣнить выводы каждой главы книги, коихъ содержаніе намѣчено нами выше. Но, въ интересахъ сокращенія и безъ того длиннаго отзыва, скажемъ вообще, что авторъ обнаружилъ рѣдкую силу мысли, съумѣвъ сказать нѣчто совершенно *свѣжее и свое по всѣмъ предметамъ* своего ученаго изслѣдованія, какъ о познаніи, такъ о свободѣ, о реальности міра, о нравственномъ сознаніи пр..

Читатель, который бы ограничился поверхностнымъ просмотромъ книги, сказалъ бы, что авторъ діалектикъ, построяющій силлогизмы на силлогизмахъ, но читатель внимательный убѣдится въ томъ, что въ данномъ случаѣ онъ имѣетъ дѣло съ *истиннымъ философомъ*, котораго свойство заключается именно въ томъ, чтобы въ ясныхъ положеніяхъ формулировать

смутныя интуиціи общечеловѣческаго сознанія, дабы, сознательно вникая въ его силлогизмы, всякій радостно восклицалъ бы: „да, это дѣйствительно такъ! да и я сознаю въ себѣ то же самое!“ Философъ не тотъ, который сообщаетъ человѣчеству какія-нибудь неожиданныя диковины, а тотъ, кто изъясняетъ человѣку его-же самого.

Въ этомъ отношеніи слово или рѣчь по преимуществу достояніе философа, а его задача—находить тѣ слова и такъ связывать ихъ, чтобы въ нихъ внимательный слушатель или читатель находилъ давно искомое выраженіе законовъ своего собственнаго сознанія, жизни своей собственной личности. Въ этомъ отношеніи рѣчь или слогъ автора представляютъ собою, особенно начиная съ 4-й главы и до конца (до 9-ой) образецъ философской рѣчи, точной, сильной, какъ у Декарта или Лейбница, ту своего рода *философскую музыку*, въ которой нѣтъ ничего лишняго, ни недостаточнаго, какъ въ литературной музыкѣ истиннаго поэта или стихотворца.

Мы обѣщали сказать нѣчто о недостаткахъ диссертаціи. Они получились отъ того, что авторъ, развивая всю систему своей философіи изъ одной идеи, былъ ей иногда болѣе вѣренъ, чѣмъ слѣдовало. Въ мірѣ все относительно, не исключая и самихъ глубокихъ философскихъ принциповъ и пріемовъ. И вотъ авторъ, установивъ совершенно вѣрный принципъ антропологическаго и этическаго метода богопознанія, слишкомъ настойчиво отвергаетъ всякое значеніе космологическаго и телеологическаго метода. Онъ повидимому думаетъ, что для установленія его системы должно ниспровергнуть всякое научное значеніе такъ называемыхъ доказательствъ бытія Божія и весьма энергично полемизируетъ съ В. Д. Кудрявцевымъ, защищавшимъ эти доказательства. Правда, авторъ продолжаетъ съ уваженіемъ относиться къ философскимъ заслугамъ нашего незабвеннаго мыслителя и нерѣдко подтверждаетъ свои выводы его словами, но едвали онъ правъ, отвергая всякое знаніе „доказательствъ“. Впрочемъ далѣе оказывается, что авторъ отвергаетъ ихъ только условно, какъ вполнѣ достаточныя доказательства, и охотно соглашается съ тѣмъ,

напр., что „телеологическое объясненіе физической природы въ высшей степени гармонируетъ съ признаніемъ дѣйствительности Божія бытія“, хотя и прибавляетъ далѣе, что оно однако не можетъ обязательно привести человѣка къ этой истинѣ (стр. 381) Мы будемъ согласны съ авторомъ, если онъ подъ словомъ обязательно разумѣетъ исключительно философскій методъ, не удовлетворяющійся даже психологическою общепризнанною очевидностью, если она не изъяснена съ точки зрѣнія установленныхъ въ данной системѣ гносеологическихъ законовъ,—но тѣмъ не менѣе и чисто философская (мы уже не говоримъ о популярной) цѣнность признанной авторомъ гармоніи не должна быть умаляема. Именно, и самъ авторъ, оставаясь вѣренъ вышеприведенныхъ словамъ, не имѣетъ права отрицать значенія этихъ доказательствъ, какъ подтверждающей *провѣрки* истины о бытіи Божіемъ. А провѣрка, если она исполняется строго научно, почти равна доказательству въ области философской, а въ наукахъ эмпирическихъ, не исключая и самой точной—астрономіи, вполнѣ замѣняетъ собою всякія доказательства. И если Кудрявцевъ и его единомысленники берутся доказать бытіе Божіе съ такою же убѣдительностью, какъ законъ тяготѣнія (утверждаемый только провѣркой его), то нельзя будетъ умалять ихъ цѣнности. Впрочемъ авторъ *въ этомъ смыслѣ и* не сталъ бы умалять ея и потому его вина развѣ въ томъ, что онъ не договорилъ до конца своей критики доказательствъ и это не есть неполнота со стороны точности, а развѣ со стороны ясности, общедоступности.

Послѣ всего вышесказаннаго никому, надѣемся, не покажется преувеличеннымъ, если мы заключимъ свой отзывъ признаніемъ диссертаціи В. И. Несмѣлова не только вполнѣ заслуживающею ему докторскую степень, но и значительно превышающею уровень требованій отъ докторской диссертаціи,—если усвоимъ ей силу не только *отраднаго явленія* въ исторіи философіи, но и серіознаго въ ней *событія*.

«Въ защиту нашихъ Академій»

(два письма въ Редакцію) [1])

I.

„Обличай премудра и возлюбитъ тя“, говоритъ священный писатель: даждь премудрому вину и премудршій будетъ“. Рудоводясь такими мыслями, академіи съ готовностью принимали бы всякія указанія на свои несовершенства, лишь бы эти указанія были соединены съ предуказаніями разумныхъ улучшеній и были бы приникнуты искреннимъ доброжелательствомъ.

Къ сожалѣнію наши академіи подвергаются совершенно иного рода укорамъ. У нихъ отыскиваютъ недостатки со злорадствомъ, стараются представить эти недостатки совершенно неискоренимыми изъ ихъ быта и такимъ образомъ обрекаютъ обличаемаго на безнадежное уныніе. Подобнаго рода укоры проникаютъ все чаще въ печать, все смѣлѣе и рѣзче раздаются въ частныхъ и даже въ полуоффиціальныхъ бесѣдахъ. Почему? Можетъ быть академіи въ послѣднее пятилѣтіе измѣнились къ худшему съ точки зрѣнія порицателей? Нѣтъ, порицатели всегда прибавляютъ, что за послѣдніе 12—10 лѣтъ академія стала „приличнѣе“, но все же не удовлетво-

---

[1]) Въ первый разъ были напечатаны въ журналѣ «Православный Собесѣдникъ» 1896 г., Октябрь и Ноябрь.

ряетъ ихъ требованіямъ. Возникаетъ новый вопросъ: почему-же раньше хулители молчали? почему во время толстовскаго устава академія всюду хвалилась въ церковныхъ сферахъ, а поносится теперь, когда она гораздо сильнѣе прониклась церковнымъ духомъ? Не потому-ли, что новыя, отрадныя явленія ея жизни пробудили у друзей церкви новыя, болѣе смѣлыя чаянія, такъ что ихъ порицающій голосъ есть вопль нетерпѣливой, но сочувственной ревности?

Такое объясненіе дѣйствительно приложимо къ запросамъ лучшихъ людей, напр. С. А. Рачинскаго, такъ рѣшительно, но весьма преувеличенно очертившаго наши недочеты въ „Русскомъ Обозрѣніи". Впрочемъ, этотъ достопочтенный писатель мало знакомъ съ бытомъ академій, хотя и чрезвычайно ревнуетъ объ усовершеніи пастырства въ нашемъ отечествѣ. Гораздо опредѣленнѣе нападки на академическихъ преподавателей, воспитателей и студентовъ дозволяетъ себѣ другой писатель, какой-то „Православный", печатающійся едва ли не во всѣхъ ежедневныхъ изданіяхъ охранительнаго направленія Онъ прямо заявляетъ, что въ академіяхъ преподаваніе идетъ вяло, неудачно, а если кто и побойчѣе, то неправославенъ, а насаждаетъ въ студентахъ духъ невѣрія и растлѣнія; духовныхъ академій, какъ учрежденій церковныхъ, у насъ вовсе и нѣтъ, а есть богословскіе факультеты

Въ каждой строкѣ этого писателя говоритъ какая-то завистливая злоба, и ужъ конечно никто не встрѣтитъ здѣсь сочувственной ревности не только къ академіямъ, но и вообще къ Церкви. На такія нападки и отвѣчать не слѣдуетъ, какъ справедливо писалъ въ „Богосл. Вѣстникѣ" профессоръ Заозерскій, но нельзя не откликнуться на другіе, болѣе угрожающіе голоса повременной печати, распространяющей слухи о переработкѣ нашихъ учебныхъ уставовъ высшею духовною властью. Обидно то, что эти, никѣмъ конечно не уполномоченные репортеры, стараются представить дѣло такъ, будто помянутая переработка исходитъ изъ совершенно отрицательнаго взгляда на академіи и семинаріи, какъ на учрежденія,

лишенныя и церковнаго и вообще всякаго нравственнаго содержанія. Такой тонъ усвоенъ репортерами изъ сферъ, довольно устоявшихся въ своихъ воззрѣніяхъ, и его отголоски можно слышать нерѣдко.

Но, можетъ быть, здѣсь тоже сочувственная ревность, въ своихъ обличеніяхъ переходящая въ укоризны, а на самомъ дѣлѣ проникнутая тою же любовью, какъ горько слово Христово къ книжникамъ и фарисеямъ?

Апологеты академій въ своихъ краткихъ замѣткахъ на страницахъ „Церковнаго Вѣстника“ представляютъ дѣло иначе и обвиняютъ своихъ хулителей въ самыхъ низкихъ побужденіяхъ, совершенно отвергая справедливость укоризнъ. Но страстная рѣчь оскорбленнаго сердца, хотя и достойна сочувствія, однако не достигаетъ цѣли, а только разжигаетъ страсти. Мы поступимъ иначе: будемъ предполагать у противниковъ академій самыя лучшія цѣли, а на академіи примемъ, какъ можно, больше вины. Быть можетъ, такой способъ защиты доставитъ больше возможности столковаться по крайней мѣрѣ съ искренними обличителями и повести рѣчь о всякаго рода улучшеніяхъ не въ качествѣ обвиняемыхъ, а дружно, рука объ руку, потому что кто же не желаетъ улучшенія во всемъ и какое земное учрежденіе не нуждается въ улучшеніяхъ? Итакъ, съ полною готовностью принять на академіи всякую вину, хотя бы лишь въ малой степени ей присущую, открываемъ уши къ слышанію укоризнъ. Онѣ разнообразны и тяжки, но общая ихъ почва скоро выясняется и легко можетъ быть выражена въ такомъ положеніи: „академіи существуютъ для нуждъ церкви, но живутъ жизнью, отрѣшенною отъ церкви и являются неспособными служить ей ни въ лицѣ своихъ питомцевъ, ни въ своей ученой литературѣ. Нужны проповѣдники: ихъ мало. Нужны миссіонеры: ихъ почти вовсѣ нѣтъ. Нужны іереи, благоговѣйные и опытные духовники: если они получаются, то не отъ академической науки. Нужна живая рѣчь просвѣщенныхъ писателей, но академическое слово никакъ не можетъ повліять на умы.

Академичекое богословіе не самостоятельно, оно носитъ на себѣ слѣды протестантскаго и даже раціоналистическаго вліянія; кромѣ того оно сухо и мертво.

Допустимъ на время справедливость этихъ указаній, формулированныхъ нами въ самой невыгодной для академіи формѣ и въ самой повидимому побѣдоносной для ея противниковъ. При всемъ томъ сами по себѣ эти указанія могутъ только требовать благопріятныхъ для академіи мѣропріятій, которыя бы сближали ее съ жизнью, подымали самодѣятельность, усиливали научную производительность. Увы, наши обличители совсѣмъ не туда клонятъ дѣло. Они приводятъ эти указанія лишь къ тому, чтобы затѣмъ обрушиться на академію градомъ другихъ упрековъ, чтобы представить эти недочеты послѣдствіемъ изъ положительной злой энергіи, будто бы наполняющей жизнь академій. Поэтому улучшеніе послѣднихъ должно состоять не въ усиленіи добрыхъ началъ академической жизни, а исключительно въ подавленіи злыхъ, добрыхъ-же они у ней и не находятъ. Отсюда воззванія къ карамъ, къ изгнаніямъ, ко всякаго рода подавленіямъ и воспрещеніямъ. Миссіонеровъ и дѣятельныхъ ревнителей у насъ мало не потому, чтобы академія не умѣла или еще не успѣла ихъ воспитать, а потому, что она и не сочувствуетъ церкви, что она индифферентна, даже враждебна ей. Въ академіи нѣтъ почвы для воспитанія святой ревности пастырей; здѣсь только раціонализмъ, да исканіе своихъ личныхъ интересовъ, только ученая гордость, да нежеланіе знаться съ нуждами нравственной жизни народа и общества. „Академію, слышимъ мы далѣе: нужно пересоздать, должно сотрясти ея прежніе устои, какъ лишенныя нравственнаго содержанія и“....

Ну что-же: и? „И... и создать новые“.

Питомецъ академіи взволнованъ, оскорбленъ, уничтоженъ; свѣтлый обликъ академическихъ воспоминаній, забрызганный такою грязью, разрываетъ его душу на части, но онъ снова собирается съ мыслями и спрашиваетъ: откуда-же вы возьмете эти устои?

Дѣйствительно, нельзя же ихъ изобрѣсти изъ собственной головы, создать воображеніемъ, если дѣйствительная жизнь намъ ихъ не предъявляетъ. Что же отвѣтитъ собесѣдникъ-обличитель? Если онъ лицо свѣтское, то такъ-таки ничего и не отвѣтитъ, а если духовный, или полудуховный, то подобно „Православному“ будетъ указывать на прежній строй академій, дотолстовскаго времени. На него впрочемъ указываютъ и свѣтскіе совопросники, т е. тѣ немногіе изъ нихъ, которые нѣсколько знакомы съ нашей исторіей. Они стараются представить дѣло такъ, будто тотъ строй съ нынѣшнимъ ничего общаго не имѣетъ, а разница между ними прежде всего начинается съ того, что тогда академія была согнута въ бараній рогъ, а теперь получила множество привиллегій. Итакъ, лѣченіе самое простое: снова придавить ее во всѣхъ отправленіяхъ, и все пойдетъ по старому.

Въ отвѣтъ на такое предложеніе, согласно принятому нами правилу, станемъ опять въ самую невыгодную для насъ позицію: допустимъ, что малое доброе изъ старыхъ академій утрачено и пожелаемъ его возвратить; но удовлетворили-ли бы мы нашихъ порицателей? Давала-ли тогдашняя академія миссіонеровъ? Проповѣдниковъ? Публицистовъ? Вліяла-ли на общество? Во всякомъ случаѣ гораздо меньше и слабѣе, чѣмъ настоящая. Правда, тогда, говорятъ, было больше послушанія и покорности въ студентахъ и даже въ наставникахъ, но шли-ли эти студенты къ раскольникамъ, къ сектантамъ, къ язычникамъ, шли-ли священниками въ села, въ городскіе приходы псаломщиками, въ захолустные городишки законоучителями, въ уѣздныя училища преподавателями?

Нѣтъ, тогдашній академистъ зналъ себѣ цѣну. Прежде всего, не вѣрю, чтобы большій процентъ ихъ принималъ священный санъ, чѣмъ теперь; во-вторыхъ, сомнѣваюсь и въ томъ, чтобы изъ академіи выносилась большая способность къ пастырскому дѣланію, чѣмъ нынѣ. Академія была дальше отъ жизни, была замкнутѣе въ отвлеченно книжномъ, или сословномъ интересѣ.

Но, скажутъ намъ, за то больше выходило дѣятелей крупныхъ, высоко одушевленныхъ, почти святыхъ. Не знаемъ мы этой статистики, но пожалуй и согласимся условно; мы не задаемся мыслью доказывать превосходства настоящаго предъ прошлымъ. Пожалуй заявимъ готовность, чтобы академіи вдругъ стали совершенно тѣмъ же, чѣмъ были до шестидесятыхъ годовъ, хотя тѣ-же критики тогда будутъ еще менѣе довольны нами, но теперь мы возражаемъ противъ самаго способа превращенія.

Въ самомъ дѣлѣ, почтимъ старость, и преклонимся предъ іерархами, профессорами и пастырями, учившимися въ то время и понынѣ украшающими собою церковь. Но спросите, откуда они возрасли? развѣ изъ запрещеній, побоевъ, страховъ, которыми порицатели академій хотятъ исправлять насъ?

Нѣтъ, они вамъ скажутъ о Филаретѣ Кіевскомъ, о его святости, мудрости, благости и близости къ академіи; они скажутъ о просвѣщенномъ краснорѣчіи и отзывчивости Иннокентія, о братской простотѣ ректора Филарета Черниговскаго или Димитрія Муретова, о послушническомъ смиреніи Якова Амфитеатрова и А. В. Горскаго, объ апостольской прямотѣ Порфирія, о трудолюбіи Макарія, о блестящемъ умѣ Іоанна Смоленскаго. Они скажутъ вамъ, что они мирились съ семинарской строгостью лишь въ тѣхъ случахъ, когда во главѣ семинарской жизни стоялъ убѣжденный аскетъ-монахъ, строгій прежде всего къ себѣ самому, что подъ личиной суровости это былъ отецъ и пастырь, знавшій каждую овцу. Разскажутъ они, какъ Антоній Воронежскій приходилъ въ духовное училище и осыпалъ дѣтей поцѣлуями, какъ самъ читалъ сочиненія семинаристовъ; какъ Аркадій Олонецкій самъ раздавалъ имъ книжники для чтенія, какъ вообще была семейна, дружна та старая жизнь. Іерархи сами побуждали наставниковъ къ печатанію, высоко цѣнили талантъ и мистически благоговѣли предъ ученостью. Ректоры смотрѣли на правильное развитіе питомцевъ, какъ на свое личное дѣло.

Бывали конечно и явленія иного рода, описанныя Помяловскими и Никитиными; какая была пропорція между свѣтомъ и тѣнью, мы не знаемъ, но всякій согласится съ тѣмъ, что все доброе, нынѣ отчасти утраченное, вышло не изъ тѣни, а изъ свѣта. Возвратите этотъ свѣтъ, и всѣ будутъ рады жить *при свѣтеніи его.*

Но жизнь осложнилась. Въ школу введено формально-бюрократическое начало; вниманіе ея правителей отвлечено на отписку, на бумаги, на отвѣтственность. Между академіей и іерархомъ поставлена стѣна всякихъ циркуляровъ и отчетовъ; жизнь отлилась въ такую строго опредѣленную форму, что мѣста мало осталось для личнаго почина. Мало того, разросшееся въ громадное дерево епархіальное управленіе отвлекаетъ іерарховъ въ область практически административныхъ интересовъ, такъ что прежнее участіе къ жизни школы и къ наукѣ стало для нихъ совершенно недоступнымъ. Учрежденія центральныя могутъ вести только чисто формальный контроль надъ жизнью школы. Вотъ въ какомъ смыслѣ все доброе прежнихъ временъ *невозвратимо.* Возвратить-же недоброе конечно можно, но кому это желательно? Добраго-же надо искать новаго, да стараго-то и искать не позволятъ: навѣрно найдется циркуляръ, въ силу котораго и то, и другое воспрещается.

И новаго добраго ищутъ наши порицатели, но гдѣ? у католиковъ.

Отчего и у нихъ не взять, если оно есть. Но тамъ доброе почти такое-же, какъ въ нашей старой академіи: семейность и близость іерарховъ къ школѣ и воспитателей къ ученикамъ и между собою. Тамъ очень строго, но строгости этой никто не чувствуетъ, потому-что всѣ дружно идутъ къ одной цѣли. Возможно-ли у насъ такое сочетаніе? Можетъ быть, но совершенно въ иной формѣ, потому-что наша школа сословная, а туда собираютъ добровольцевъ уже заранѣе нафанатизированныхъ.

Допустимъ, что та школа хороша, но всякій ксендзъ вамъ скажетъ, что она возможна лишь въ связи со всею системой латинской іерархіи, съ общимъ целибатомъ, съ латинскимъ богословскимъ мракобѣсіемъ. Что мы можемъ отъ нихъ взять? только воспрещенія, надзоры, запиранія? но чѣмъ мы одухотворимъ все это безъ условій латинской іерархіи? не получится-ли у насъ вмѣсто ихъ учебнаго монастыря наша Николаевская казарма.

Уповать на подавленіе всякихъ свободъ можно лишь на время какой-либо катастрофы, когда задача правителей ограничивается исторженіемъ плевелъ, но вѣдь намъ вопіютъ объ отсутствіи положительныхъ началъ, а ихъ можно-ли добыть изъ одной дисциплины и контроля? Кто говоритъ, нужно и то, и другое, какъ нужна соль при ѣдѣ, но вѣдь безъ хлѣба-то въ одной соли толку нѣтъ. Много соли можно посыпать, когда хлѣба много. Такъ и дисциплину, и контроль, и воспрещеніе можно умножать по мѣрѣ возрастанія доброй энергіи жизни. Умѣетъ кто одушевить студентовъ церковною ревностью, тогда пусть служитъ всенощныя по три часа и болѣе. устраиваетъ говѣніе во всѣ посты и т. д.. А если нѣтъ этого положительнаго условія, то мѣры отрицательныя могутъ только одну услугу оказать, и притомъ минимальную: держать жизнь въ границахъ законности и благопристойности. Въ такой степени онѣ необходимы во всякомъ случаѣ, но вѣдь этимъ наши критики не удовлетворятся, а требовать большаго отъ отрицательныхъ мѣръ вообще нельзя.

Итакъ, мы возвращаемся къ вопросу о новыхъ устояхъ. Новаго отвѣта тщетно будемъ мы ожидать, а искать устоевъ въ теперешнемъ быту духовной школы не пожелаютъ наши критики. Но мы утверждаемъ, что это отрицаніе несправедливо и жестоко. Мы соглашаемся съ тѣмъ, что академія оставляетъ много желать для того, чтобы быть ближе къ прямымъ и насущнымъ нуждамъ церкви и нравственнымъ интересамъ общества и народа, но намъ кажется, что въ ея бытѣ, въ ея настроеніи есть много данныхъ для выполненія своего пред-

назначенія, только эти данныя лежатъ, какъ сѣмена, не орошенныя дождемъ, не согрѣтыя солнцемъ. Академіи нуженъ не холодъ, не засуха, а весна. Академія богата прекраснымъ нравственнымъ содержаніемъ, часто незримымъ для посторонняго судьи и даже нецѣнимымъ ея собственными сынами, потому что они, будучи очень учеными въ философіи и богословіи, мало знаютъ жизнь и не могутъ сравнить своего съ чужимъ. Объ этомъ добромъ и хотѣлъ бы я припомнить изъ недавняго прошлаго, когда я близко стоялъ къ академіи. Когда-то я принадлежалъ ей всецѣло, потомъ лишь соприкасался съ нею, перейдя въ сферу иного рода, но всетаки высоко цѣню ее, не смотря на особенность своего положенія.

Впрочемъ, рѣчь конечно не обо мнѣ, случайномъ корреспондентѣ духовнаго журнала, но о самой дѣйствительности, которую мы хотимъ здѣсь воспроизвести послѣ этого общаго вступленія. Скажемъ впрочемъ еще вдобавокъ, что безнадежно-отрицательный взглядъ на современную академію вовсе чуждъ тѣхъ свѣтлыхъ представителей старой академіи, которыми она справедливо можетъ хвалиться, и даже тѣхъ лучшихъ сыновъ церкви, которыя возрасли внѣ академій. Дѣйствительно то явленіе достойно вниманія, что іерархи-аскеты стараго типа— недавно почившіе, а также и здравствующіе понынѣ, относятся къ академіи съ сочувствіемъ и надеждой.

Упомянемъ только умершихъ. Вотъ вамъ Святитель Ѳеофанъ-Затворникъ. Читайте его предсмертные „Отвѣты Монахамъ“, гдѣ все идетъ рѣчь о студентахъ и объ академіи: отношеніе самое довѣрчивое, сочувственное. Таковъ же былъ Преосв. Германъ, всегда дѣлившійся со студентами своими средствами, тайно, по Божественной заповѣди. Таковъ Антоній Казанскій, недовольный новымъ уставомъ, но никогда не перестававшій любить академію и надѣяться на великую отъ нея пользу для Церкви. Таковъ и миссіонеръ Веніаминъ Иркутскій и другой, недавно почившій Епископъ Діонисій, самъ даже не учившійся въ академіи, но съ любовію ей сочувствовавшій. Мало того, таковъ и знаменитый о. Амвросій Оптин-

скій, поддерживавшій самыя живыя отношенія съ двумя академіями. Валаамскіе старцы, и Кіевопечерскіе схимники, и и духовники Сергіевой Лавры, кажется, никому столько не пишутъ писемъ и бесѣдъ не удѣляютъ, какъ судентамъ и молодымъ профессорамъ четырехъ академій. Слава Богу, еще рано говорить объ удаленіи академій отъ церковной почвы; еще рано, повторимъ мы, или уже поздно, и то и другое вѣрно.

О наставникахъ. Мы учились въ самую бурную эпоху академической жизни. Въ четвертомъ классѣ семинаріи уже весной насъ засталъ новый законъ, извѣстный у семинаристовъ подъ именемъ Мартовскаго, которымъ воспрещалось принимать ихъ въ университеты безъ экзамена на аттестатъ зрѣлости. Для академій этотъ законъ имѣлъ значительныя послѣдствія: академіи переполнились, но конечно не особенно преданными богословію студентами. Сколько сюда вошло народу съ дѣтства мечтавшаго о томъ, чтобы быть медиками или естествовѣдами, а тутъ снова сиди въ духовной школѣ. Но высшее образованіе всетаки лучше, чѣмъ одно среднее, и вотъ въ 1883 году въ двухъ академіяхъ оказалось по 400 студентовъ, изъ коихъ половина проживала на квартирахъ среди всякой учащейся молодежи обоего пола—университетской, медицинской, инженерной и пр.. Столичный или полустоличный жаръ конечно позахватилъ молодыя головы, а ожесточеніе на неудавшійся планъ жизни тоже дѣлало свое дѣло. Понятно, что вкусы и интересы большинства учащихся были направлены отнюдь не къ охранительнымъ идеямъ и не въ области этихъ идей могли наставники пожинать лавры популярности.

Университетскіе профессора, въ значительной части своихъ представителей давно уже откликались на запросы возбужденныхъ нервовъ студенческой толпы и упивались рукоплесканіями, о чемъ читай В. Розанова въ „Русскомъ Вѣстникѣ“. Кажется, чего бы и нашимъ смотрѣть? Надзору тогда за академіями собственно и не было. И въ аудиторіяхъ, и гдѣ угодно можно было говорить безнаказанно все, что въ голову

взбредетъ. И однако никто никогда не намекнулъ даже на что нибудь, чѣмъ бы могъ взбударажить горячія головы, а напротивъ большинство наставниковъ досаждало этимъ головамъ различнаго рода предостереженіями и обличеніями развращеннаго вѣка. Какъ сейчасъ помню рѣчь о. ректора предъ молебномъ въ началѣ ученія.

Напоминалъ онъ о горестномъ событіи 1-го марта, разсказывалъ, насколько далеко зашла революціонная зараза въ общественную жизнь. „Но участвовали ли студенты академій въ такихъ кружкахъ? спрашиваютъ меня. Я смѣло отвѣчаю: нѣтъ, наши студенты слишкомъ развиты нравственно, чтобы сдаваться на такую нелѣпость. Да хранитъ же и впредь Господь нашу дорогую академію, нашу *святую* академію, какъ я ее называю“, такъ заключилъ онъ свое слово.

Разошлись мы по аудиторіямъ; одушевленія было тогда больше, чѣмъ нынѣ. Нѣсколько профессоровъ были завзятые ораторы и моралисты. Теперь они умерли, а все, какъ живые, въ памяти нашей Каковы были ихъ убѣжденія? преимущественно славянофильскія и всегда религіозно-патріотическія...

Впрочемъ, о двухъ профессорахъ говорили, что они невѣрующіе. Преподавали они философскія науки и хотя въ спиритуалистическомъ направленіи, но съ такимъ безпристрастіемъ и подробностью излагали отрицательныя теоріи, что были между нами подозрительные умы, которымъ казалось, что за этимъ безпристрастіемъ скрывается невѣріе или по крайней мѣрѣ индифферентизмъ. Помню, во дни академическихъ праздниковъ нѣкоторые студенты сговаривались оглядываться поочередно, чтобы усмотрѣть, крестится ли такой-то и такой-то. Показанія соглядатаевъ были какъ-то несогласны и сбивчивы, а потому мы оставались при нѣкоторомъ подозрѣніи Но вотъ переходимъ на третій курсъ; разбираемъ кандидатскія темы. Я почему-то выбралъ ее именно у одного изъ подозрѣваемыхъ: пришлась тема по сердцу, да и раньше случалось заниматься поставленнымъ въ ней вопросомъ. Набралъ я, какъ полагается, французскихъ и нѣмецкихъ книгъ

и уѣхалъ на вакаціи. Начитался ими вдоволь, а по возвращеніи подхожу къ своему профессору и прошу у него содѣйствія къ выпискѣ французскаго Секретана „Зайдите ко мнѣ, я вамъ дамъ свою“, а самъ смотритъ въ землю. О немъ говорили, будто онъ не знаетъ въ лицо ни одного знакомаго, что будто онъ однажды вошелъ въ чужую пустую аудиторію, откланялся, прочиталъ лекцію, снова откланялся и вышелъ, не подозрѣвая, что читалъ стѣнамъ. Такъ былъ человѣкъ застѣнчивъ, мудрено-ли, что стѣснялся обнаруживать свои убѣжденія, когда этого не требовалось характеромъ преподаваемой науки. Къ этому человѣку звонился я на другой день.

Когда я звонилъ, то чувствовалъ себя прескверно. Я и учителей боялся, а профессоръ былъ въ моемъ сознаніи, если и не полубогомъ, то во всякомъ случаѣ человѣкомъ необыкновеннымъ, входить же въ домъ такого человѣка мнѣ ни разу не приходилось еще; казалось, у него все должно быть особенное—и диваны, и занавѣски, и шкапы. Скоро мнѣ отворили и я вошелъ въ прихожую холостой квартиры своего патрона. Входъ въ залу былъ налѣво открытый, а направо запертая дверь въ другую комнату. „Доложите, что студентъ за книгой“, и дожидаюсь въ передней. „Не знаю, гдѣ они“, отвѣчала служанка, и пріотворила дверь направо въ кабинетъ. Были осеннія сумерки. Вдругъ вижу въ кабинетѣ мягкій свѣтъ лампады. Смотрю внимательнѣе и вижу кіотъ, въ ней образъ Божіей Матери и деревянное Распятіе. Ну, слава Богу, кончились мои сомнѣнія; уже теперь я задамъ товарищамъ, сомнѣвавшимся въ религіозности моего патрона. „Пожалуйте“, вдругъ раздается голосъ изъ залы. Я бросился на голосъ, какъ былъ въ пальто и калошахъ: до приличій-ли при такомъ смѣшанномъ настроеніи. Подхожу, мнѣ пожимаютъ руку и даютъ книгу. „А прочитали ли вы тѣ двѣ главныхъ книжки?“ спрашиваетъ профессоръ. Я заволновался: „какъ же, но вѣдь это грубое отрицаніе евангельской исторіи, а не научное ея объясненіе“. „О, конечно“, съ грустью, но и съ мягкимъ сочувствіемъ къ моей искренности, отвѣчалъ собесѣдникъ: „чрез-

вычайно тяжелое настроеніе выносишь отъ такого чтенія“, продолжалъ онъ со вздохомъ: „а вѣдь моя наука требуетъ его постоянно“.

Ага! мелькнуло у меня въ головѣ: теперь конецъ сомнѣніямъ! и какъ школникъ, нашедшій запрятанный гостинецъ, побѣжалъ я прочь, еле простившись съ профессоромъ, который очевидно хотѣлъ еще поговорить, но по собственной застѣнчивости не съумѣлъ меня удержать; сомнѣваюсь, чтобы онъ запомнилъ и мою наружность, потому что, стоя противъ меня, все время смотрѣлъ въ полъ, запачканный моими калошами.

Другого нельзя было назвать застѣнчивымъ, но никогда на лекціяхъ не слышали мы отъ него о Христѣ, или о Церкви. Правда, и наука-то была свѣтская, но кажется, отчего бы не проговориться? Вѣдь знаетъ, что его уважаютъ: одинъ авторитетъ его помогъ бы опознаться студенту въ міровоззрѣніи. Онъ былъ семьянинъ и посѣщалъ съ семьей богослуженіе, но это намъ казалось недостаточно убѣдительнымъ: можетъ быть, ради дѣтей?

Съ такимъ недоумѣніемъ я и курсъ кончилъ, да вѣроятно съ нимъ бы остался, еслибъ Богъ не свелъ меня съ профессоромъ верстъ за 700 отъ академіи въ одномъ большомъ монастырѣ. Перехожу я отъ святыни къ святыни и встрѣчаю его огромную фигуру: „вы здѣсь какъ?“—Я то на богомолье, а вы-то вотъ какъ? „И я затѣмъ-же; только вотъ вы были въ М—й церкви? она заперта“. Былъ, мнѣ знакомый монахъ отперъ. „Окажите, батенька, протекцію, а то вѣдь уѣзжать, не побывши тамъ, стыдно“. Я чуть рта не открылъ отъ удивленія; церковь отворили и мой собесѣдникъ растянулся предъ ракой во весь гигантскій ростъ; потомъ благодарилъ за содѣйствіе.

Вотъ вы какой, NN, а вѣдь наши долго подозрѣвали, что вы ни во что не вѣруете. И что бы вамъ иногда сказать: Господь нашъ Іисусъ Христосъ, или что-либо подобное? или стыдитесь? „Нѣтъ-съ, я своихъ убѣжденій отродясь не сты-

дился, а хотѣлъ, чтобы ваша братія своимъ умомъ доходила по моимъ лекціямъ. Не все-же на помочахъ ходить; авторитетовъ религіозныхъ у насъ и безъ меня довольно, а вы мозгами поворочайте хорошенько, такъ и по моей наукѣ къ тому-же придете".

Объ одномъ профессорѣ другой Академіи, теперь тоже почившемъ, говорили, что онъ издѣвается надъ Православіемъ. Недавно попались мнѣ его лекціи, буквально записанныя: есть кое-какое вліяніе ортодоксальнаго протестанства, есть шутки надъ нашими учебниками, но первое явленіе едва-ли даже соединялось съ мыслію о нѣкоторой нетвердости въ церковномъ направленіи. Вѣдь всякій просвѣщенный человѣкъ знаетъ что граница между протестантскимъ богословствованіемъ и православнымъ намѣчена еще очень неясно, и, подобно русской границѣ съ Китаемъ или Хивой, постоянно передвигается въ ту или другую территорію; тоже и съ латинствомъ. И прежде всего это вліяніе сказывается въ нашихъ учебникахъ, особенно по Св. Писанію, по богословскимъ системамъ, и по церковной исторіи. Что же касается до вышучиванья самыхъ учебниковъ, то можно назвать это не вполнѣ педагогичнымъ, но никакъ не противоцерковнымъ дѣломъ. Вообще, врагъ церкви никакого утѣшенія не нашелъ бы въ упомянутыхъ лекціяхъ. Правда, тамъ еще не очень дружелюбно отзывался авторъ о монахахъ; но вѣдь это кажется почти общее настроеніе бѣлаго духовенства и духовнаго сословія, „простой домашній споръ славянъ между собою".

Да и какъ могутъ профессора не поддерживать религіозное направленіе въ своихъ чтеніяхъ, когда они живутъ со своими слушателями почти одной церковной жизнью? Приходилось намъ бывать за богослуженіемъ во всѣхъ четырехъ академіяхъ. Наступаетъ время елеопомазанія или цѣлованія креста, и вотъ всѣ наши ученые тянутся вереницей къ святынѣ. Пусть человѣка два-три не явятся, но придетъ недѣля говѣнія, страстныя службы, свѣтлая заутреня. Вѣдь тутъ ужъ они всѣ до одного, и вы увидите, что большая ученость вовсе

не отняла у этихъ людей той стихіи, которая влита въ ихъ душу въ раннемъ дѣтствѣ, въ селѣ, въ смиренной семьѣ іерея или дьячка.

До отрицанія-ли, когда не только мысли, но и всѣ нервы проникнуты были церковностью, или какъ читаемъ въ псалмѣ: *„всѣ кости мои скажутъ—Господи, кто подобенъ Тебѣ, избавляющему слабаго отъ сильнаго“* и пр. (XXXIV, 10).

Мы вспомнили то, что наиболѣе на руку нашимъ немилосердымъ судьямъ, но что такое вообще средній типъ академическаго профессора? Это типъ чрезвычайно мягкій, смирный и неприхотливый. Нужно имѣть много задирательной способности или суетливой безпорядочности, чтобы возбудить враждебное броженіе въ академической средѣ. Помню слова митрополита Михаила Сербскаго, обращенныя къ учащей и учащейся академіи: „Привѣтъ тебѣ, тихій пріютъ духовнаго просвѣщенія“! умиленнымъ голосомъ вѣщалъ маститый старецъ.

„Но профессора горды, заносчивы“, говоритъ намъ *Православный* Это совершенная неправда. Конечно, изъ 120 человѣкъ въ любомъ обществѣ, даже, напр., въ лучшемъ монастырѣ, всегда найдется 5—6 человѣкъ, не подходящихъ подъ общій характеръ, но мы увѣрены, что всякій, вращавшійся въ разнообразныхъ сферахъ, наблюдатель согласится, что ни одно общество людей, состоящее въ параллельныхъ чинахъ, не держитъ себя такъ доступно и просто, какъ профессора академій. Мнѣ пришлось познакомиться съ однимъ студентомъ, который, когда поступалъ въ академію, то, подъѣхавъ впервые къ академическому крыльцу, принялъ сидѣвшаго на немъ смиренно одѣтаго профессора за сторожа и и съ разудалой ухваткой крикнулъ: „эй, старикъ, тащи что ли мой чемоданъ, или другого служителя приведи“. Сейчасъ, отвѣтилъ владимірскій кавалеръ, и войдя въ домъ, выслалъ швейцара: „тамъ новички пріѣхали, возьмите вещи“. Другому ординарному профессору пришлось выслушать подобное же распоряженіе въ банѣ: „Слушай-ко, дядя, отодвинь свое бѣлье на конецъ лавки, видишь—я тутъ сѣлъ“. Распоряженіе новичка

было безпрекословно исполнено, но каково было его настроеніе, когда ему чрезъ день пришлось сдавать этому дядѣ экзаменъ?

„Тихій пріютъ духовнаго просвѣщенія!“ Да и нуждается-ли въ ходуляхъ истинная ученость, глубокій умъ и чистое сердце! Просвѣщенное юношество отлично знаетъ басню о двухъ бочкахъ и развѣ только тогда нарушитъ отношеніе между ученикомъ и учителемъ, когда, встрѣтивъ послѣдняго, не узнаетъ въ лицо, Оно понимаетъ авторитетъ многолѣтняго ученаго труда, авторитетъ честной службы, авторитетъ священной простоты. Васъ-ли оно забудетъ, дорогія тѣни усопшихъ смиренниковъ? Вотъ Иванъ Степановичъ Якимовъ, всегда окруженный „жидами“, т. е. гебраистами, величающій студентовъ по имени и отчеству; вотъ Викторъ Димитріевичъ Кудрявцевъ, генералъ въ которомъ небыло ничего генеральскаго, какъ говорили ораторы надъ его гробомъ. Это—тотъ, кто никогда не возвышалъ голоса, но котораго слушали всѣ, не только ученики, но и сослуживцы; вотъ покойный Порфирьевъ, въ присутствіи котораго никто не рѣшался допустить даже веселой шутки, не смотря на глубокое смиреніе старца

Люди гордые развѣ будутъ пѣть со студентами на клиросѣ, читать въ стихарѣ шестопсалміе? развѣ будутъ тѣсниться къ о. Іоанну Кронштадскому, какъ простые мужики, встрѣчать его восторженнымъ привѣтомъ, какого не удостоивается никто, кромѣ развѣ ихъ архипастырей. Вспомнимъ отвѣтныя слова преподобнаго пастыря на одинъ изъ академическихъ привѣтовъ: они напечатаны были, кажется, въ Церковномъ Вѣстникѣ. „Я обязанъ академіи не только образованіемъ, но и въ значительной степени своимъ чисто религіознымъ развитіемъ“. Это слово конечно правдивѣе, чѣмъ газетная брань.

„Но преподаютъ профессоры вяло, не вліяютъ на общество, не научаютъ студентовъ проповѣдывать слово Божіе“.

Устранимъ ложный и обидный отзывъ о преподаваніи, а остановимся на общественномъ призваніи академіи. Конечно,

здѣсь желать надо многаго, но зависитъ ли это отъ профессоровъ, отъ академіи? Здѣсь рѣчь о цѣлой исторіи русскаго духовенства, русской школы, русскаго народа. И если подобные упреки находятъ себѣ мѣсто, то именно потому, что никто другой, какъ современная академія—пусть въ недостаточной еще мѣрѣ—дала понять, что общественная жизнь и внутреннее настроеніе общества должно быть предметомъ нарочитой заботы пастырей и богослововъ. Правда, наши духовныя лекціи для публики несовершенны, малочисленны и не очень популярны, но и это то, что есть, вышло отъ академіи, и никто не можетъ отрицать этого, ибо исторія дѣла у насъ предъ глазами. Всѣмъ извѣстно, что внѣбогослужебныя собесѣдованія и чтенія для публики начались въ „Обществѣ Религіозно-Нравственнаго Просвѣщенія“, которое создано Петербургскими магистрами, а на ноги поставлено Янышевскими питомцами; затѣмъ оно еще тѣснѣе соединилось съ академіей и нашло себѣ сильную помощъ въ ея студентахъ, которые затѣмъ, по окончаніи курса, становились главными дѣятелями Общества. Оттуда дѣло пошло по провинціямъ и всюду насаждалось *молодыми академистами.* Хороша-ли плоха-ли у насъ проповѣдь и общественное слово, но оно идетъ изъ академій. Изъ академій-же идетъ и борьба противъ раскола, и борьба противъ сектъ. Кому не извѣстно, что первая утверждается на имени двухъ академическихъ профессоровъ, а органъ второй наполняется профессорами-же. Миссіонеровъ у насъ мало, это правда, но посмотрите, не наибольшій-ли процентъ ихъ предстоятелей—академики. Не академики-ли—лучшіе борцы противъ штундистовъ. А монашество ученое? не лучшіе ли изъ его представителей постригались въ академіяхъ? Теперь спросите: во чье имя клянутся эти полемисты, миссіонеры, монахи, проповѣдники? и узнаете, что ихъ почва всецѣло въ академіи, да притомъ не въ отдѣльныхъ только личностяхъ, но и въ цѣлой жизни академіи, и ни отъ одного изъ нихъ не услышите огульнаго осужденія академіямъ.

Но вы бы желали болѣе напряженной связи академіи съ жизнью церкви. Я увѣренъ, что академія желаетъ того-же. „Почему-же она не добивается“? Мы сказали уже, что люди духовные—люди скромные и робкіе; они будутъ работать и усердно, но голосъ призывающій и вдохновляющій потребенъ свыше. А такого голоса они не слышатъ и едва ли имѣютъ достаточно данныхъ надѣяться на сочувствіе. Осуждать академіи въ безучастіи къ жизни церковной можно было бы тогда, еслибъ они наблюдались послѣ призыва. Вотъ еслибъ профессорамъ предлагались къ обсужденію богословскіе вопросы, созывались бы они для сего на съѣзды, приглашались бы въ качествѣ руководителей миссіонерскихъ собраній или студенческаго проповѣданія въ мѣстахъ, колеблемыхъ ересью; еслибъ требовали ихъ отклика на всякое слово и явленіе въ жизни общественной; еслибъ спрашивали ихъ о преподаваніи хоть закона Божія въ свѣтскихъ училищахъ, однимъ словомъ, еслибъ пробуждали ихъ энергію къ участію въ общецерковной жизни: тогда конечно и жалобамъ нашихъ критиковъ пришелъ бы конецъ. Вѣдь всѣ эти явленія жизни церковной отдѣлены отъ академій, и на участіе послѣднихъ во всемъ этомъ взгляды у людей вліятельныхъ весьма различные. И конечно, не въ возвращеніи къ дореформенной эпохѣ искать врачевства намъ: тогда напротивъ и то немногое, что выросло подъ недавнимъ солнышкомъ, заглохнетъ окончательно, а сближеніе профессорской дѣятельности со всѣми сторонами жизни церкви конечно желательно, но для этого нуженъ не жезлъ біющій, а узы любви по сказанному: *„узами человѣческими влекъ Я ихъ, узами любви; и былъ для нихъ, какъ бы поднимающій ярмо съ челюстей ихъ, и ласково подкладывалъ пищу имъ“* (Ос. 11, 3).

Въ заключеніе этого перваго письма, прибавлю то, съ чего бы я долженъ начать письмо къ г. редактору. Отдѣленный отъ жизни академіи, я не переставалъ ей сочувствовать и печалиться по поводу тѣхъ нареканій, которымъ она подвергается. Но молчалъ, ожидая, что кто либо изъ профессо-

ровъ выступитъ со словомъ защиты; но вотъ мнѣ пишетъ пріятель: „какъ же мы сами будемъ хвалить себя?“ Тогда рѣшился сказать и я свое неумѣлое слово. Въ слѣдующемъ письмѣ хочу написать Вамъ о томъ, что нужно учащимся въ академіи, чтобы умножить отъ нихъ пользу для Церкви, а пока прекращаю и перечитывать не стану: чувствую, что нескладно, но авось правдивость и непосредственное чувство замѣнятъ стройную связность доводовъ.

II.

Когда мы видимъ мостъ, перекинутый чрезъ широкую рѣку и стоящій на каменныхъ быкахъ, то ясно представляемъ себѣ грандіозность этой постройки, хотя бы она и не очень возвышалась надъ уровнемъ глубокой воды. Мы отлично понимаемъ, сколько трудовъ стоило поднять огромную кладку отъ песчанаго дна до поверхности, и хорошо сознаемъ, что возносящаяся къ звѣздамъ колокольня не требовала такихъ усилій, затратъ и времени, какъ это невзрачное, низкое сооруженіе, по которому съ грохотомъ тащатся обозы.

Почему-же, зная толкъ въ постройкахъ каменныхъ, мы такъ мало умѣемъ цѣнить сокровенное устройство душъ? Предъ вами типъ зауряднаго сравнительно священника-академиста, напр., законоучителя. Онъ не блещетъ силою слова, не увлекаетъ своимъ священнослуженіемъ, не восхищаетъ уроками. Правда, въ немъ нѣтъ и ничего соблазнительнаго; ученики помнятъ его по окончніи курса болѣе прочихъ своихъ наставниковъ; онъ умѣетъ отвѣтить спокойно и толково на всякое ихъ недоумѣніе въ дѣлахъ вѣры; возникающія непріятности въ Совѣтѣ или щекотливыя столкновенія съ юношествомъ улаживаются благодаря его терпѣнію и благоснисходительности; и однако слово его всегда твердое и убѣдительное.

Таковъ средній типъ воспитанниковъ академіи, и духовнаго, и мірянина. Что вы о немъ скажете? вамъ кажется,

что этого слишкомъ мало, вовсе мало? вы говорите, что онъ долженъ представлять собою силу созидающую и сокрушающую, что слово его должно исторгать слезы, его молитва—вздохи сокрушенія, его ученость—привлекать напряженное вниманіе.

Кто говоритъ, хорошее бы дѣло было, но вѣдь и въ золотой вѣкъ святой древности Златоустъ былъ только одинъ, а Кирилловъ двое, да и эти вооружали противъ себя вселенную. „Помилуйте, да къ чему тутъ пятнадцатилѣтнее ученье, вѣдь такъ-то исполнять обязанности всякій начетчикъ можетъ". Вотъ и посмотрите начетчиковъ, тогда и вспомните сравненіе моста и колокольни. Наше время для начетчиковъ, для свободнаго религіознаго таланта, самое благопріятное. Мы знаемъ ихъ среди миссіонеровъ; встрѣчаемъ бывшихъ офицеровъ между священниками, заходятъ они и выше. Но прежде всего ихъ всетаки очень мало. А если изъ стомилліоннаго населенія ихъ набирается 20—30 человѣкъ, то согласитесь, что на такую силу расчитывать нельзя намъ, когда мы нуждаемся въ 40000 священниковъ для замѣщенія существующихъ вакансій и по крайней мѣрѣ въ двойномъ ихъ количествѣ—для удовлетворенія дѣйствительныхъ духовныхъ нуждъ народа. Обратимся къ качествамъ этихъ религіозныхъ талантовъ. Не будемъ требовательны, и удовольствуемся пока ихъ послужными списками. Васъ тутъ сразу поражаетъ ихъ бѣготня съ мѣста на мѣсто, иногда яркіе слѣды бурныхъ служебныхъ столкновеній, а то и скандальной хроники, и наконецъ, нерѣдко—разсторженіе или снятіе сана. Тѣ немногіе изъ нихъ, которые на первыхъ порахъ заставляли о себѣ говорить, быстро переживали затѣмъ свою славу, особенно миссіонеры. Почему? потому что оказывались мелкой землей, лежавшей на камнѣ, которая могла дать ростъ сѣмени слова Божія лишь ненадолго, подъ вліяніемъ влаги.

Но что сказать вообще о служебныхъ неудачахъ этихъ пастырей? Почему они оказывались ниже средняго типа нашего священника? Да потому, что не имѣли той подводной

постройки, которая нужна для моста, чтобы онъ держался надъ водой. Видно, что и самая заурядная дѣятельность священника не есть математическій нуль, а нравственный подвигъ, построенный на основахъ труда, богословскаго просвѣщенія, сердечной мягкости, цѣломудрія, а главное—терпѣнія и терпѣнія. Всѣ эти качества нашъ священникъ стяжалъ отъ благочестивыхъ родителей и отъ школы. Послѣдняя, пожалуй, и не съумѣла его одушевить такимъ огнемъ, какимъ пылалъ Іоаннъ Дамаскинъ или пророкъ Іеремія, но дала ему достаточно и просвѣщеннаго знанія, и нравственной устойчивости, чтобы твердо стоять противъ тѣхъ бурь, что не могутъ выдерживать пастыри, хотя и ревностные, но не подготовленные. Пыстырь всегда борецъ противъ міра, какъ грѣховной силы, возстающей на вѣру, а въ наше время онъ долженъ быть еще борцомъ противъ духа этого времени, духа невѣрія и религіознаго равнодушія.—Конечно, только тотъ борецъ совершенъ, который бываетъ побѣдителемъ, а таковымъ бываетъ нашъ пастырь не часто, но и то, что ему удается исполнить, т. е. отстоять авторитетъ вѣры, удержать въ ея оградѣ, хотя бы лучшихъ изъ овецъ своихъ, не пасть подъ напоромъ тяжелыхъ впечатлѣній среди маловѣрующаго общества, наконецъ, самому-то не поколебаться въ своихъ убѣжденіяхъ и въ строѣ своей жизни—вотъ та твердыня, хоть и не высокая и не поражающая взоръ, но всеже устойчивая и надежная, какъ каменный мостъ чрезъ большую рѣку, умѣлой рукой основанный на самомъ незримомъ днѣ ея.

Мнѣ случалось служить на разныхъ окраинахъ нашего отечества и повидать не мало духовныхъ лицъ безъ нашего богословскаго образованія, а съ образованіемъ заграничнымъ или со свѣтскимъ. Иныхъ священный санъ надмѣваетъ, другихъ напротивъ ожесточаетъ приниженное сравнительно съ чиновничьимъ положеніе священника. Многіе изъ нихъ находятся въ духовной прелести, считаютъ себя непризнанными свѣтильниками и въ то-же время вносятъ въ свою пастырскую дѣятельность гораздо больше соблазна, нежели свѣта. И чѣмъ

больше они напыщены такими мыслями и презрѣніемъ къ собратьямъ своимъ духовнаго происхожденія и воспитанія, тѣмъ сами они безполезнѣе. Мы не стоимъ за то, чтобы богословскій дипломъ ставить неизбѣжнымъ условіемъ для принятія священнаго сана; и безъ этого диплома нѣсколько пастырей возбуждаютъ къ себѣ общее благоговѣйное почитаніе; мы далеки отъ того, чтобы считать дипломъ ручательствомъ пастырской правоспособности, но намъ грустно слышать несправедливыя фразы о томъ, что академія священнику не нужна; говорящій такія фразы подобенъ или пѣтуху предъ зерномъ жемчужнымъ, или свиньѣ подъ дубомъ вѣковымъ.

Мы совершенно согласны съ тѣмъ, что академическое образованіе должно стоять ближе къ жизни церкви, къ нравственнымъ интересамъ общества и народа, нежели въ настоящее время. Но зависитъ это сближеніе очень мало отъ самыхъ академій. Строй академической жизни и характеръ занятій опредѣляется дѣйствующимъ Уставомъ, который въ существенныхъ чертахъ все тотъ же, какимъ онъ былъ введенъ 30 лѣтъ тому назадъ, когда изъ академій хотѣли сдѣлать учительскій институтъ безъ внесенія въ нихъ педагогической практики. Въ недавнемъ времени предпринятъ рядъ мѣропріятій, вносящихъ въ жизнь академіи духъ болѣе церковный, но эти мѣропріятія очень робки и слабы и при томъ характера чисто отрицательнаго, стѣснительнаго, и вдобавокъ чрезвычайно общаго. То идетъ рѣчь объ усиленіи богослуженія, то о болѣе спеціальномъ содержаніи курсовыхъ сочиненій, а то вдругъ вносится реформа совершенно иного духа, какъ напр., введеніе университетской формы для студентовъ академіи только съ бѣлыми пуговицами вмѣсто желтыхъ.

Какъ бы сочувственно ни смотрѣть на эти мѣропріятія, но все же сохраняется то положеніе, что академія поставлена въ условія жизни отдѣльной отъ церкви, болѣе отдѣльной, чѣмъ всякая другая профессіональная школа съ тою отраслью жизни, къ которой готовитъ своихъ питомцевъ, напр., народныхъ учителей, офицеровъ, моряковъ, медиковъ, инженеровъ, живописцевъ

Строй студенческихъ обязанностей таковъ, что наиболѣе усердное исполненіе послѣднихъ, взятое отдѣльно отъ другихъ, чисто бытовыхъ сторонъ студенческой жизни, ближе всего создаетъ изъ юноши *ученаго спеціалиста*, даже не преподавателя семинаріи, еще менѣе преподавателя духовнаго училища; именно спеціалиста въ смыслѣ автора компилятивныхъ диссертацій по той или иной отрасли богословскаго знанія.

Лѣтъ 30 тому назадъ такой строй жизни имѣлъ смыслъ, потому что семинаріи нуждались въ преподавателяхъ, да и самыя богословскія каѳедры въ профессорахъ. Нынѣ въ этомъ отношеніи громадное перепроизводство. Изъ 200 академистовъ, ежегодно оканчивающихъ курсъ въ четырехъ академіяхъ, 180 желаютъ идти на пресловутое педагогическое поприще, а попадаютъ на него лишь человѣкъ 100, да и то размѣщаются они цѣлыхъ два года. Изъ этихъ 100 не болѣе 40 поступаютъ въ семинаріи, а большинство привлекаются къ первоначальному обученію въ училищахъ. Да и эти то 40 счастливцевъ получаютъ вовсе не излюбленные ими предметы, а случайно открывшіяся вакансіи. Статистика далѣе убѣждаетъ насъ въ томъ, что изъ академическаго курса въ 50 человѣкъ научной дѣятельности посвящаютъ себя трое, двое и даже меньше. Нужно-ли говорить о томъ, что теперешняя чисто ученая постановка академическаго образованія не можетъ охватить, увлечь юношество, которое знаетъ, что все равно чрезъ четыре года его навсегда отвлекутъ отъ научной дѣятельности. Правда, нашъ семинаристъ трудолюбивъ и любознателенъ безкорыстно, умственный трудъ для него самый подходящій и дорогой его сердцу, но согласитесь и съ тѣмъ, что молодой человѣкъ 23 лѣтъ не можетъ не смотрѣть впередъ себя, не думать о томъ, что ожидаетъ его чрезъ два-три года? И вотъ у него въ перспективѣ преподаваніе латинскихъ вокабулъ въ уѣздномъ училищѣ въ продолженіе десяти лѣтъ, двадцати лѣтъ, цѣлой жизни. А священство? Идутъ академисты и во священники, но идутъ тѣ, которыхъ жизнь складывается по чисто внутреннимъ основаніямъ внѣ вліянія житейской

обстановки. Такихъ людей вездѣ очень и очень немного. Священство далеко отъ студентовъ академій не по ихъ собственной настроенности, а по той постановкѣ жизни, которая дана академіи отвнѣ, сверху.

Итакъ, слѣдуетъ убавить ученой суши? уменьшить курсы наукъ? сочувственно перебиваютъ насъ современные критики академіи. Нѣтъ, всего менѣе. Напротивъ, намъ думается, что должно позаботиться о томъ, чтобы трудолюбивѣйшіе и любознательные студенты получали бы выходъ изъ нея болѣе благопріятный, чѣмъ преподавательское званіе. На послѣднемъ курсѣ студентовъ всегда охватываетъ ученый жаръ и всегда выходитъ человѣкъ восемь-десять вполнѣ достойныхъ того, чтобы стать чисто учеными работниками. Они были бы полезнѣйшими членами ученыхъ комиссій, издательскихъ или переводческихъ обществъ, талантливыми журналистами и т. п., а ихъ сажаютъ за греческій букварь въ Ирбить или Белебей, да и то послѣ годичной голодовки. Много въ академіи учености и философіи, но не съ избыткомъ, а даже наоборотъ, съ недочетомъ. Этотъ недочетъ чувствуютъ именно тѣ питомцы ея, которые вступаютъ на поприще благовѣстниковъ евангельскаго ученія въ нашемъ маловѣрующемъ обществѣ. Сближаясь съ нимъ, они видятъ, что литература и такъ называемыя общественныя науки имъ извѣстны слишкомъ мало, чтобы удовлетворить современную публику, настолько пропитанную тѣми и другою, насколько татары алькораномъ или евреи талмудомъ. Современный пастырь долженъ быть хозяиномъ въ воззрѣніяхъ вѣка на всѣ стороны бытія и жизни; долженъ ясно сознавать ихъ согласіе или несогласіе съ ученіемъ христіанскимъ, долженъ умѣть дать оцѣнку всякой философской идеѣ, хотя бы вскользь брошенной въ модной повѣсти или журнальной статьѣ, и потому не сѣтуйте, если ему подробно раскрываютъ системы Кантовъ и Контовъ. Вѣрьте, что и этого мало для его дальнѣйшей дѣятельности,—придется снова многое перечитывать, а можетъ быть и некогда будетъ.

Но вѣдь благодаря этому онъ самъ проникается сомнѣніями! благодаря этому онъ Библію и Отцевъ мало знаетъ!

Мало-то мало, это правда, но не благодаря этому. *Этого* у насъ прежде и вовсе не было въ духовной школѣ, а Библіи и Отцевъ русскіе, по правдѣ сказать, никогда хорошо не знали; были знатоки и до Петра Перваго, и послѣ его въ видѣ только исключенія. Здѣсь ужъ книги въ руки грекамъ; это ихъ преимущество, а славяне, къ сожалѣнію, никогда не были ни библеистами, ни патрологами. Мириться, однако, нельзя съ такимъ положеніемъ богословскаго развитія, но какъ дѣло поправить?

Отвѣтъ на такой вопросъ есть въ то же время и отвѣтъ на другой вопросъ, заключавшій наше первое письмо: какъ приблизить къ Церкви жизнь и занятія академическихъ студентовъ? *Должно возбудить въ нихъ религіозную и богословскую самодѣятельность.* Мы глубоко убѣждены въ томъ, что исполнить это условіе значитъ найти философскій камень нашего богословскаго образованія и воспитанія. Вотъ пусть бы радѣтели церковности вмѣсто поруганія академій, ея профессоровъ и студентовъ, вмѣсто усиленнаго отыскиванія ересей въ ихъ сочиненіяхъ и проступковъ въ ихъ поведеніи, указали способы къ введенію этого условія. Тогда бы и философія не была бы намъ страшна и прилежаніе еще бы удвоилось, и Библію изучать бы стали, и въ священники шли бы съ полнымъ усердіемъ.

„Но позвольте, можетъ ли быть рѣчь о самодѣятельности тамъ, гдѣ нѣтъ свободнаго расположенія къ дѣлу? что за самодѣятельность у людей, привлеченныхъ къ дѣлу противъ воли и совѣсти, единственно по побужденіямъ корысти и честолюбія, безрелигіозныхъ, пьянствующихъ, ненавидящихъ свое духовное призваніе и прилагающихъ всѣ силы къ тому, чтобы служить не Слову Божію, а трапезамъ или даже акцизному вѣдомству, но не общему спасенію“.

Да, такіе отзывы о нашемъ юношествѣ приходится постоянно слышать отъ представителей извѣстныхъ воззрѣній;

правда и то что если смотрѣть на дѣло поверхностно, то найдется не мало явленій, какъ бы подтверждающихъ такіе отзывы. На самомъ же дѣлѣ нѣкоторая доля горькой правды сохраняется лишь въ указаніи на неусердное отношеніе академистовъ къ принятію служенія пастырскаго, но и въ этомъ виноваты не они сами, т. е. не то настроеніе духа, съ которымъ они входятъ въ академію и выходятъ изъ нея, а самое положеніе вещей, или та перспектива, въ которой имъ представляется священство благодаря тому, что строй духовной школы не можетъ имъ усвоить иной перспективы.

Юноша ищетъ дѣла активнаго, энергичнаго, жизненнаго. Между тѣмъ все связанное съ церковнымъ служеніемъ и церковностью, онъ съ самаго дѣтства воспринимаетъ лишь въ формѣ стѣсненій, воспрещеній, удержаній, страховъ. Тутъ не энергія его привлекается къ церковности, а именемъ церковности всякая молодая энергія подавляется. Почитали бы они Тургенева въ семинаріи, нельзя—не благочестиво; пошелъ бы въ театръ—нельзя по той же причинѣ; пошелъ бы, наконецъ, въ соборъ каѳедральный—нельзя, стой въ домашней церкви, душной, неблаголѣпной, низкой. Скоромнаго ѣсть нельзя, пѣсни пѣть подъ праздникъ нельзя, изъ церкви выйти нельзя и т. д., и т. д.. Не о томъ, конечно, рѣчь, чтобы все это разрѣшать—избави Богъ Но горе наше въ томъ, что Церковь и церковность только и заявляютъ себя семинаристу и академисту какъ законъ, возбуждающій пожеланіе, по реченному въ Писаніи: *я не понималъ бы пожеланія, если бы законъ не говорилъ: не пожелай* (Рим. VII, 7).

Посмотрите, какъ охотно прививаются тѣ стороны церковности, въ которыхъ проявляется энергія, а не подавленіе ея. Возьмите, напр., церковное пѣніе; какой семинаристъ его не любитъ. Или кому неизвѣстенъ отвѣтъ на вопросъ: что такое семинаристъ?—Существо, силящееся пѣть басомъ.— Вотъ вамъ другая область—полемика съ раскольниками. Она увлекаетъ въ каждомъ классѣ нѣсколько человѣкъ положительно до фанатизма. Нѣкоторые, даже студенты академій,

до того увлечены единовѣріемъ, что крестятся двѣма персты и глубоко презираютъ всякаго нарушителя постовъ.—Нынѣ лѣтомъ я встрѣтилъ одного студента, котораго зналъ еще мальчикомъ. Смотрю—выросъ дѣтина здоровенный, обстриженъ въ кружокъ и въ поддѣвкѣ. Ну, думаю, изъ нечаевцевъ; жаль, что запоздалъ лѣтъ на двадцать; впрочемъ, для нашего Алатыря и теперь годится. „Что, братъ, Сеня, како вѣруеши? въ Карла Маркса или въ Льва Толстого?“ Что вы! смѣется мой малый, вѣдь я все по единовѣрію. Состою регентомъ въ единовѣрческомъ приходѣ. „Неужели пускаютъ тебя?“ Да какъ-же не пустить? пришелъ я къ самому; дескать, отпустите, отче святый, въ единовѣрческую; не могу академическаго пѣнія слушать: мутитъ меня, просто боленъ дѣлаюсь. Ну и отпустили, даже говѣть тамъ позволили. На бесѣдахъ тоже ежевоскресено бываю и споримъ лихо. „Ну, удивилъ же ты меня братецъ, а Миша твой какъ поживаетъ?“ Миша у насъ совсѣмъ отатарился. „Неужели въ магометанство перешелъ?“ Нѣтъ, магометанъ обратить хочетъ: все лѣто прожилъ по татарскимъ деревнямъ у отступниковъ за тысячу верстъ отъ родины. „Что же выучился-ли?“ Да какъ еще: мы боимся, что онъ по-русски-то забудетъ. Вы повстрѣчайтесь сейчасъ только съ нимъ; сейчасъ вамъ *селямъ алейкюмъ* скажетъ, вмѣсто здравствуйте.

Въ Петербургской академіи, какъ знаемъ по газетамъ вотъ уже девять лѣтъ студенты трудятся надъ проповѣданіемъ слова Божія по храмамъ и заламъ столицы, да не одинъ или двое, а отъ 20 до 70 человѣкъ. На нашихъ глазахъ воспитывались такіе молодые люди, начавшіе дѣло проповѣдыванія далеко не устоявшимися въ христіанскомъ настроеніи, а потому усовершившіеся въ немъ настолько, что приняли священство или даже монашеское званіе и всецѣло посвятили себя проповѣди Христа. Читайте „Церковный Вѣстникъ“, тамъ нерѣдко печатается о тѣхъ одушевленныхъ собраніяхъ, бесѣдахъ и рефератахъ, которые созидаются на этомъ общемъ дѣлѣ. И вѣрьте, что юноши, увлеченные такимъ святымъ

трудомъ, съ двойнымъ усердіемъ будутъ учиться, да и въ ученіи-то преуспѣютъ вдвое больше, чѣмъ руководясь однимъ ученымъ честолюбіемъ. Ученый талантъ развивается лишь подъ условіемъ нравственнаго одушевленія. Самодѣятельность религіозной мысли проповѣдника сейчасъ же скажется и въ чисто ученой философской работѣ, и особенно въ изученіи и истолкованія слова Божія, въ сознательномъ усвоеніи и систематизаціи святоотеческихъ твореній. Это будетъ не нѣмецкая мертвая компиляція, гдѣ тупое трудолюбіе по своей степени можетъ соревновать только съ изумительною бездарностью сочиненія; это не безсильный подборъ авторитетныхъ цитатъ взамѣнъ доказательствъ, не та жалкая замѣна экзегетики лингвистикой, да хронологіей, которою насъ угощаютъ нѣмцы,—нѣтъ, это будетъ одушеленная мысль Иннокентія или Іоанна Смоленскаго, разумное фотографически-вѣрное описаніе нашей дѣйствительности, какъ у Харьковскаго Архипастыря Амвросія, или глубокое, совершенно своеобразное, но неотразимо убѣдительное сочетаніе мыслей библейскихъ, какъ въ изъяснительныхъ твореніяхъ святителя Ѳеофана. Мысль творческая и сильная пробуждается тогда только, когда сердце бьется одушевленною ревностью. Уста глаголютъ отъ избытка сердца, говоритъ Писаніе. „*Твердая же пища свойственна совершеннымъ, у которыхъ чувства навыкомъ пріучены къ различенію добра и зла*“ (Евр. V, 14). Одушевленіе есть и лучшая гарантія благоповеденія и дисциплины, а одушевленіе достигается привлеченіемъ положительной энергіи учащагося юношества къ религіозному дѣлу. Вотъ здѣсь мѣсто похвалить католическую школу. Сравните ихъ студентовъ при отправленіи религіозныхъ обязанностей съ нашими,—и дѣйствительно, получается отношеніе, какъ между работой на своемъ полѣ и работой на барщинѣ. У нихъ и чисто дисциплинарныхъ, и религіозныхъ обязанностей несравненно больше, чѣмъ у нашихъ, но тѣми обязанность сознается скорѣе, какъ *право*, исполняется съ нѣкоторою даже гордостью (этого, впрочемъ, намъ ужъ и не надо), а нашъ студентъ, улепеты-

вающій въ гардеробную комнату отъ академической всенощной, если и будетъ гдѣ усердствовать къ храму Божію, то скорѣе въ своемъ сельскомъ храмѣ, гдѣ его никто не принуждаетъ. Почему? потому что онъ съ дѣтства былъ здѣсь *нуженъ*, что его пріѣзда ждутъ всѣ сельскіе любители пѣнія. Онъ тамъ и проповѣдь скажетъ по собственному почину, а когда ректоръ предлагалъ, то онъ явился къ нему, заранѣе обвязавъ горло платкомъ, якобы отъ простуды, причинившей ему хрипоту. Объяснить эти явленія легко возьмется всякій. Всякому понятно и то, почему мой Сеня на папиросу и смотрѣть не станетъ, а другой, совершенно благонравный студентикъ не считаетъ зазорнымъ вынимать въ столовой колбасу изъ кармана въ постный день и жевать ее за спиной инспекціи.

Но можетъ быть всѣ тѣ добрые примѣры—явленія единичныя, а въ общемъ настроеніи, въ быту студентовъ уже утрачены начала для привлеченія ихъ къ религіозной самодѣятельности? Или неправда, что студенты безрелигіозны, неискренны, вѣчно пьяны?

Обвиненія въ высшей степени несправедливыя. Прежде всего слѣдуетъ признать, что юношество академическое и въ умственномъ, и въ нравственномъ, и въ религіозномъ отношеніи безъ всякаго сравненія лучше всякаго другого юношества, обучающагося въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ. Правда многихъ студентовъ академіи охватываетъ горячка бурныхъ сомнѣній, нѣкоторыхъ—временный разгулъ, но очень, очень немногіе продолжаютъ предаваться этого рода грѣхамъ до окончанія курса. То и другое состояніе есть временное омраченіе, къ которому надо относиться внимательно, но осторожно, чтобы вмѣстѣ съ плевелами не была исторгнута и пшеница. Юношескіе кутежи студентовъ академіи—явленіе настолько рѣдко, что не только для студентовъ университета, но и для гимназистовъ они показались бы дѣтскими. Обвиненіе студентовъ въ безпробудномъ пьянствѣ можетъ касаться едва ли двухъ процентовъ изъ нихъ, да и эти злосчастныя души испорчены по большей части въ семьѣ

своей еще съ дѣтства. А каковъ процентъ студентовъ никогда ничего не пьющихъ, совершенно невинныхъ, глубоко религіозныхъ и скромныхъ? Они составляютъ безусловное большинство, и если всетаки физіономія студенческй жизни опредѣляется не ими, а часто двумя-тремя фразерами, то въ этомъ виноватъ опять строй и бытъ нашей духовной школы, или точнѣе говоря, историческій строй православнаго духовенства, въ которомъ добрая энергія обращалась почти всегда въ подвигъ чисто личнаго аскетическаго благочестія, а вліяніе на общественныя дѣла захватывалось людьми наименѣе достойными. Измѣнить подобное положеніе дѣлъ можно лишь сверху, именно чрезъ внесеніе самодѣятельности въ религіозное развитіе учащагося юношества, чрезъ привлеченіе его къ участію въ томъ дѣлѣ, къ которому оно готовится.

Объ одномъ впрочемъ грѣхѣ слѣдуетъ оговориться. Пороки противъ седьмой заповѣди, служащіе въ свѣтскихъ училищахъ предметомъ похвальбы и самыхъ откровенныхъ или точнѣе—самыхъ наглыхъ сообщеній, въ академіи остаются предметомъ стыда, тщательно скрываемаго. Здѣсь сказывается вліяніе добрыхъ нравовъ духовнаго сословія, отличающагося примѣрнымъ цѣломудріемъ.

Но студенты упрямо отстраняются отъ служенія церкви и предпочитаютъ все свѣтское? Тутъ, какъ сказано, есть доля правды, но доля довольно скромная. Какъ ни странными покажутся дальнѣйшія строки, но просимъ вѣрить, что духовное юношество быть можетъ менѣе, чѣмъ свѣтское, понимаетъ высоту служенія священническаго. Теоретически оно разъясняется ему чрезвычайно плохо, въ видѣ совершенно общихъ, отвлеченныхъ и напыщенныхъ фразъ, ничего не говорящихъ уму и сердцу, а практической жизни общества наши студенты совершенно не знаютъ, ибо живутъ въ полномъ отъ нея отрѣшеніи, какъ сыны замкнутаго духовнаго сословія. Ихъ представленіе о священникѣ складывается чисто эмпирически, чрезъ наблюденіе прежде всего надъ домашнимъ бытомъ своего папаши, при чемъ высшія стороны дѣятельности пос-

слѣдняго, если даже онъ и добрый пастырь, начинаютъ сознаваться ими мало по малу и нерѣдко уже гораздо послѣ того, какъ у юноши сложились тѣ или другія жизненныя симпатіи. По отношенію къ званію священника духовный воспитанникъ почти то же, что Даламбертова нянька по отношенію къ своему геніальному питомцу, котораго она считала за самаго обыкновеннаго барина и не могла въ толкъ взять, за что предъ нимъ всѣ преклоняются, когда онъ ничѣмъ не отличается отъ прочихъ господъ: такъ же. какъ они, встаетъ, завтракаетъ, обѣдаетъ и проч. Чтобы понимать высоту пастырскаго служенія, чтобы сознавать, почему пастырь, по слову Златоуста, настолько же выше мірянина, насколько пастухъ выше безсловесныхъ овецъ или даже болѣе того (бес. о Священствѣ),—для этого нужно знать жизнь, видѣть все зло, причиняемое людямъ отъ маловѣрія и отъ непросвѣщенности въ вѣрѣ, и отсюда уже соображать, сколько можетъ и долженъ пастырь вносить въ жизнь блага, мира, свѣта. Здѣсь происходитъ нѣчто подобное оцѣнкѣ докторской практики со стороны паціентовъ и со стороны его семейныхъ; послѣдніе съ дѣтства смотрятъ на врачебное дѣло, какъ на прескучную обязанность, заставляющую отца постоянно исчезать изъ дому, затѣмъ окуриваться уксусомъ и не подпускать къ себѣ никого. Напротивъ, паціенты считаютъ его высшимъ благодѣтелемъ людей, вносящимъ въ скорбящую семью надежду и затѣмъ незамѣнимую радость.

Ознакомьте духовныхъ воспитанниковъ со сладостью духовной милости, въ преподаніи которой заключается сущность пастырскаго подвига, и смотрите, какъ дружно пойдутъ они на святое дѣло. Примѣръ Петербургской Академіи на лицо. Время теперь благопріятное: отрасли пастырской дѣятельности стали болѣе многочисленны и разнообразны, нежели 30 лѣтъ тому назадъ, да и духъ семинаристовъ и академистовъ утверждается въ болѣе церковномъ направленіи. Одинъ изъ вашихъ товарищей пишетъ мнѣ, что пріѣхавшіе въ Казанскую Академію новички скоро узнали, что въ нынѣшнемъ

году можно безпрепятственно поступить въ университеты, и что-же? этимъ правомъ воспользовались только провалившіеся на пріемномъ экзаменѣ, да и то уходили изъ академіи со скорбію, даже со слезами, а одинъ изъ поступившихъ въ университетъ, сейчасъ же перешелъ въ академію, какъ только получилъ на то право благодаря переѣзду его матери на житье въ Казань.

Мы заключимъ свое письмо перечисленіемъ тѣхъ отраслей духовнаго саморазвитія, въ которыхъ могутъ принять участіе студенты академій, но предупредимъ это заключеніе двумя оговорками и еще одной. Вопервыхъ, это мѣропріятіе должно идти сверху, войти и въ Уставъ, если не въ видѣ обязательной, то въ видѣ желательной отрасли академической жизни; во-вторыхъ, должно подобрать хоть по одному лицу въ воспитательномъ персоналѣ, которому бы дѣло было дорогимъ по убѣжденію, а не по обязанности; въ-третьихъ, не должно ожидать очень скорыхъ и сразу обильныхъ плодовъ отъ нововведенія. Значеніе второй оговорки понятно само собою, а значеніе первой и третьей основывается на томъ, быть можетъ, не для всѣхъ извѣстномъ обстоятельствѣ, что среда академическихъ студентовъ, какъ и вообще духовнаго сословія, есть среда въ высшей степени консервативная. Личный починъ и свободныя предпріятія въ ней непопулярны. Законъ и бытовыя преданія—вотъ два начала, къ которымъ примыкаетъ жизнь духовнаго юношества, даже когда оно либеральничаетъ. Духовный воспитанникъ проходитъ фазисы различныхъ настроеній съ такою же добросовѣстною аккуратностью и хронологическимъ однообразіемъ, какъ онъ изучаетъ и курсы преподаваемыхъ учебныхъ предметовъ. На первомъ курсѣ—любопытствовать обо всемъ, ходить съ увлеченіемъ въ театръ, испивать иногда, какъ бы священнодѣйствуя надъ званіемъ *студента*; на второмъ курсѣ—немного либеральничать, критиковать лекціи профессоровъ, на третьемъ—негодовать на плохія щи и дисциплинарныя требованія, а на четвертомъ—увлекаться кандидатской темой, а къ концу года—

впадать въ сентиментальное обожаніе академіи—вотъ та въ сущности несложная чреда настроеній, которая съ небольшими измѣненіями или отступленіями переживается всякимъ, за исключеніемъ нѣсколькихъ вполнѣ опредѣлившихся въ религіозномъ направленіи юношей, или еще нѣсколькихъ отвлеченныхъ отъ подобнаго процесса исключительными обстоятельствами жизни, напр., семейной, или матеріальными условіями и т. п. Индивидуальность, сильная и самоотстойчивая, не часто встрѣчается среди нашего духовнаго сословія; сыны его по натурѣ народъ мягкій и покорный, они съ готовностью отливаются въ ту форму, въ которую ихъ ставитъ ихъ житейское положеніе, усваивая и соотвѣтственную тому нравственную физіономію, хотя сами того не замѣчаютъ. Сколько разъ намъ приходилось слушать такого рода разговоры одного профессора съ академистами: „куда вы поступите по окончаніи курса?"—Буду ждать учительскаго мѣста. „Почему не священническаго?" Да что мнѣ прибавитъ ряса: развѣ я лучше стану, сдѣлавшись священникомъ? „Эхъ, братцы, и умные вы ребята, а такія глупости говорите: вопервыхъ, священникомъ надо быть не для того, чтобы стать лучше, а для того, чтобы другихъ лучшими дѣлать и тѣмъ воздать долгъ Церкви, воспитавшей васъ и одарившей васъ такими исключительными полномочіями, которыхъ лишены всѣ прочіе ея сыны, можетъ быть достойнѣйшіе васъ; а вовторыхъ, ряса вашего брата въ одинъ годъ передѣлаетъ совершенно. Довольно я видѣлъ такихъ примѣровъ: кончатъ курсъ два кандидата совершенно сходныхъ, а какъ сойдутся чрезъ три года, одинъ—священникомъ, а другой чиновникомъ, такъ и общаго между ними ужъ ничего нѣтъ. Этотъ іерей, какъ іерей—и богомольный, и смиренный, и кроткій; а другой—чинодралъ самый форменный: кромѣ службы да бумагъ, только и знаетъ, что карты, да оперетку".

Введеніе въ жизнь студентовъ церковной дѣятельности не будетъ ни насиліемъ, ни ломкой. Напротивъ, намъ приходи-

лось видѣть много случаевъ, какъ при такихъ условіяхъ нѣкоторые юноши совершенно расцвѣтали, какъ будто подъ лучами солнца. Возрожденіе можетъ быть не коснется широкоротыхъ, суетливыхъ крикуновъ, этихъ „ликующихъ и праздно болтающихъ“ кандидатовъ въ демагоги, но тѣхъ лучшихъ натуръ, которые *творятъ плодъ въ терпѣніи* и составляютъ большинство и центральный типъ академическаго студенчества, можно воззвать къ жизни и церковной дѣятельности безъ труда, лишь бы того пожелала духовная власть. Каковы же эти желательныя намъ мѣропріятія? Первое и главнѣйшее мѣропріятіе—это привлеченіе учащихся къ проповѣди слова Божія, да не въ пустующемъ академическомъ храмѣ, а туда, гдѣ „сонмъ людей обыдетъ“ Господа, къ проповѣди не схоластическихъ періодовъ, а живою общественною рѣчью, полною сравненій и чуждою отвлеченныхъ понятій. Работа для юноши будетъ не легкая, но весьма плодотворная, одушевляемая благодарностью народа и вызывающая къ подраженію его сотоварищей.

Къ сожалѣнію, живое слово никогда не цѣнилось въ русской церкви, не цѣнилось именно духовенствомъ и его руководителями. Проповѣдниковъ цѣнило всѣгда общество и народъ, а свои рѣдко встрѣчаютъ его съ сочуствіемъ. Между тѣмъ, слово есть главная сила пастырства, сила Церкви. Имъ можно держать людей Божіихъ въ тѣсномъ единеніи съ Церковью и пастыремъ и въ подвигѣ постояннаго попеченія о вѣчной жизни. Худо дѣлаютъ представители современнаго церковнаго направленія, унижая силу слова проповѣдническаго и противопоставляя ему богослужебный чинъ. *Подобаше бо и сія творити и онѣхъ не оставляти*. Проповѣди требуетъ самая церковность, канонически обязывая священника ежевоскресно поучать народъ проповѣдью. Проповѣдь есть необходимая часть заутрени между каѳизмами, а иногда и утренняго канона. Въ древнихъ обителяхъ поученія читаются на литургіи ежедневно и если читаются они по печатной книгѣ, и неразборчиво, то виной тому служитъ лишь без-

грамотность самыхъ чтецовъ, а не теоретическое пренебреженіе.

Есть замѣчательное, скажу *историческое*, слово протопресвитера Янышева въ *Странникѣ* девяностыхъ уже годовъ, гдѣ доказано на основаніи святоотеческихъ изреченій, что проповѣдь должна быть почитаема необходимымъ, догматически необходимымъ, свойствомъ церковной жизни наравнѣ съ таинствами; безъ проповѣди нѣтъ церковной жизни.

Введеніе проповѣдническихъ упражненій въ жизнь академіи должно понимать не только въ смыслѣ произнесенія за литургіей, но и въ смыслѣ чтеній внѣбогослужебныхъ, въ смыслѣ ежедневныхъ оглашеній богомольцевъ, стекающихся въ знаменитыя обители и до сихъ поръ возвращающихся оттуда безъ всякаго духовнаго окормленія, съ толчками на спинѣ, съ пустотой въ карманахъ. Далѣе подъ проповѣдью студентовъ должно разумѣть ихъ участіе въ дѣятельности миссіонерской, какъ во время учебнаго года, такъ особенно— на вакаціяхъ. При этомъ условіи и изученіе богословскихъ наукъ проходилось бы съ несравненно большимъ усердіемъ, нежели теперь. Должно привлекать студентовъ и къ печатанію проповѣдей и разнаго рода поучительныхъ статей и листковъ, поставивъ это дѣло разумно и опредѣленно, а не на началахъ фабричной наживы, какъ оно стоитъ теперь.

Народъ, съ умиленіемъ внимающій святымъ глаголамъ, былъ бы и для самого проповѣдника второю академіей, ибо не напрасно свидѣтельствуетъ святитель Тихонъ о своемъ, всѣмъ извѣстномъ, видѣніи. Ему видѣлось, что онъ съ трудомъ взбирается на крутую лѣстницу и готовъ упасть отъ утомленія. Но вотъ со всѣхъ сторонъ сбѣгается разнообразный людъ и наперерывъ подсаживаетъ его все выше и выше, такъ что онъ безъ всякихъ почти усилій быстро поднимается къ небу.

Вторымъ дѣломъ пастырства является священнослуженіе и вообще храмовое благолѣпіе. При настоящемъ положеніи вещей академическіе педагоги встрѣчаютъ чрезвычайныя за-

трудненія въ этой отрасли своихъ обязанностей. Обязанность стоять въ академической церкви по два часа раза по четыре въ недѣлю представляется многимъ студентамъ чрезвычайно скучною и безцѣльною. Основывать эту обязанность на началахъ чисто аскетическихъ теперь невозможно; ее основываютъ на формальномъ долгѣ, но такое основаніе не созидаетъ умы и сердца, а только ожесточаетъ и привлекаетъ въ храмъ не душу, а одно только тѣло, исполненное праздныхъ бесѣдъ и удручающей скуки; совсѣмъ другое дѣло было бы, еслибъ въ храмѣ стояли работники учительскаго слова: проповѣдникъ по неволѣ научается усердно молиться. Но этого мало. Академическое богослуженіе должно привлекать не только молитвенную ревность студентовъ, но и ихъ активное участіе.

Участія въ клиросномъ и алтарномъ послушаніи мало. Академическіе и семинарскіе храмы у насъ самые скучные, полунѣмецкіе, вовсе не располагающіе къ православному благочестію. Что за обѣдня въ комнатѣ съ десяткомъ иконъ? Академическій храмъ долженъ быть великолѣпенъ и всегда наполненъ народомъ. Были примѣры, когда въ одномъ такомъ храмѣ студенты обучали народъ церковному пѣнію и чтенію. Вводить это повсюду не менѣе важно, чѣмъ устроивать при семинаріяхъ образцовыя начальныя училища, а устроивать при семинаріяхъ и академіяхъ благолѣпныя соборныя церкви такъ-же важно, какъ строить клиники при медицинскихъ факультетахъ. Пусть эти храмы будутъ и миссіонерскіе; пусть въ нихъ крестятъ и воцерковляютъ оглашаемыхъ, а оглашаютъ пусть студенты. Пусть въ академіяхъ среди нихъ живетъ святая Церковь со всею полнотою своихъ пастырскихъ спасительныхъ дарованій въ самомъ живомъ непосредственномъ общеніи съ современною жизнью, съ борьбой противъ всего злого въ ней и съ сочувствіемъ ко всему доброму въ ней. Тогда наша академія возстанетъ, „какъ огонь, и слово ея, какъ горящій свѣтильникъ“. Тогда ея питомцы будутъ соревновать и въ послушаніи своимъ руководителямъ, и въ усердіи къ изученію наукъ, и въ молитвенномъ и пропо-

вѣдническомъ подвигѣ. Тогда они будутъ предпочитать священное званіе не только тому скромному положенію средней руки чиновника, до котораго они могутъ съ трудомъ добиться, выйдя изъ духовнаго сословія, но скажутъ съ псалмопѣвцемъ: *изволихъ приметатися въ дому Бога моего паче, неже жити ми въ селеніяхъ грѣшничихъ*".

Мы глубоко убѣждены въ томъ, что наблюдатель спокойный и чуждый пристрастія согласится съ нами. Онъ признаетъ, что академическая среда, и учащая, и учащаяся, обладаетъ высокими нравственными задатками, такъ-что умѣлый вызовъ ихъ къ жизни и дѣятельности есть единственное, но при томъ и вѣрное средство къ тому, чтобы наша Церковь возсіяла предъ міромъ во всей своей божественной красотѣ и пастырство возсіяло свѣтъ евангелія на сѣдящихъ во тьмѣ и сѣни смертной.

Замѣтки о нашей духовной школѣ [1]).

I.

„Любовь долготерпитъ, милосердствуетъ. Любовь не завидуетъ, не превозносится, не гордится“.

Надъ однимъ нашимъ почетнымъ ораторомъ-публицистомъ подшучивали, говоря, что онъ всѣ свои рѣчи, статьи и лекціи начинаетъ и оканчиваетъ цитатами изъ Достоевскаго и Аксакова. Но что дѣлать, если эти два великіе духа обняли собою чуть не всѣ стороны нашей жизни, такъ-что и намъ въ своемъ довольно спеціальномъ вопросѣ приходится начинать рѣчь тѣми-же словами, коими начинался знаменитый первый нумеръ безсмерной Аксаковской „Руси“.

„Казенщина“, повторимъ ея первую мысль: казенщина, вотъ то ужасное слово, которое тормозитъ, опошляетъ и окончательно губитъ нашу жизнь во всевозможныхъ ея проявленіяхъ Но если казенщина такъ гибельно отражается на жизни государственно-общественной, то въ жизни церковной гибельнѣе ея, кажется, нѣтъ ни одной бѣды и напасти. Если русская народная жизнь въ складѣ русскихъ характеровъ и въ свойствахъ русскаго быта сложилась въ извѣстный типъ, настолько опредѣленный, что онъ уже не можетъ укладываться

---

[1]) Въ первый разъ были напечатаны въ журналѣ «Русское дѣло» 1888 г. №№ 40, 41 и 42.

въ какія угодно рамки административныхъ искусственно придуманныхъ теорій; если подобныя теоріи вызвали то печальное явленіе, что русскій человѣкъ считаетъ область оффиціальныхъ отношеній совершенно чуждою какихъ-бы то ни было нравственныхъ обязательствъ, и готовъ съ клятвою лгать на судебной присягѣ, лгать въ бумагахъ и отчетахъ, лгать всюду, гдѣ рѣчь идетъ о „казенномъ" дѣлѣ,—то въ области церковной жизни, гдѣ къ этому опредѣленному чрезъ тысячелѣтнюю исторію русскому бытовому типу присоединяется еще болѣе опредѣленная доктрина православнаго ученія, чувствующаго свою авторитетность, какъ авторитетность Сына Божія, принесшаго его съ неба на землю,—въ области церковной, говорю, эта казенщина, это неумѣніе сообразовать административные пріемы съ принципами боговдохновеннаго пастырскаго ученія и его усвоенія русскими сердцами, эта схоластика, этотъ бездушный формализмъ *изблевывается изъ устъ* живаго тѣла Христова, не прививая къ нему даже тѣхъ добрыхъ началъ, которыя онъ желалъ-бы вносить въ церковную администрацію и церковную школу.

Дѣйствовавшій съ 1867—9 года Уставъ Духовныхъ Академій и Семинарій признается теперь въ административныхъ и иныхъ духовныхъ сферахъ чуждымъ церковности, сроднымъ протестанству и потому онъ замѣненъ въ 1884 году новымъ уставомъ, новыми учебными программами и педагогическими мѣропріятіями, возвращающими духовную школу къ дореформенному состоянію, если не во всѣхъ отношеніяхъ, то во многихъ. Въ дополненіе къ послѣднему уставу Святѣйшимъ Синодомъ издается за послѣдніе три года рядъ указовъ, которыми то воспрещается чтеніе воспитанниками семинарій извѣстныхъ книгъ (въ томъ числѣ романовъ Гончарова и Л. Толстого, рекомендованныхъ семинарскою-же программой) нерелигіознаго направленія, то воспрещается выходъ семинаристовъ по буднямъ въ городъ безъ уважительной причины, а недавно, по единогласному свидѣтельству столичныхъ газетъ, въ Академіи разосланъ циркуляръ о распространеніи той-же

мѣры и на студентовъ Духовныхъ Академій, причемъ предписывается вручать каждому выходящему билетикъ, который онъ долженъ по возвращеніи предъявить инспектору, а въ случаѣ опозданія подвергаться наказанію и даже увольненію.

Не наше дѣло разсуждать относительно общей состоятельности подобныхъ мѣропріятій, но мы упоминаемъ о нихъ, чтобы читатель могъ видѣть, насколько общее направленіе высшей духовной педагогики далеко отъ того, чтобы устремлять свое вниманіе на пополненіе существующихъ пробѣловъ нашего пастырскаго воспитанія, заботясь исключительно о регламентаціи внѣшней стороны школьной жизни.

Наша литература достаточно богата очерками старой семинаріи: лучшіе таланты, какъ Помяловскій, Никитинъ и В. Крестовскій (романъ: „Теноръ“) трудились надъ изображеніемъ ея жизни. Читающей публикѣ не безъизвѣстно также о причинахъ забитости, неустойчивости въ начинаніяхъ и пассивности нашего сельскаго духовенства; кстати и не кстати любятъ писать о его якобы необразованности, съ трудомъ понимая, что эта необразованность есть лишь *неумѣніе* приложить къ жизни своихъ довольно обильныхъ познаній и умственнаго развитія. Однако, худо-ли—хорошо-ли, но „Записки Сельскаго Священника“, въ „Русской Старинѣ“, затѣмъ, Лѣсковъ-Стебницкій, Немировичъ-Данченко, Ливановъ и др. литераторы старались выяснять условія пастырской дѣятельности духовенства низшаго, народнаго. Бѣдность, положеніе въ обществѣ и якобы малооброзованность духовенства, по единогласному почти ихъ признанію, являются причинами всѣхъ золъ нашей церковной жизни. Намъ кажется, что состояніе семинарскаго преподаванія и воспитанія при всѣхъ его высокихъ достоинствахъ, чуждыхъ школы свѣтской, является все-таки еще одной изъ главнѣйшихъ, если не самою главнѣйшею причиной печальнаго состоянія пастырской дѣятельности въ Россіи. Чтобы убѣдительнѣе выяснить эту мысль, обратимся къ разсмотрѣнію той области, гдѣ пастырство и свободно отъ бѣдности, и пользуется почетнымъ положеніемъ

въ обществѣ, и обладаетъ наивысшимъ въ Россіи философско-богословскимъ развитіемъ: я говорю о дѣятельности священниковъ столичныхъ, получившихъ образованіе въ Духовныхъ Академіяхъ. Замѣчательно, что жизнь Академій и дальнѣйшая участь ихъ питомцевъ гораздо менѣе извѣстна въ обществѣ, чѣмъ жизнь семинарій. Qu'est ce que c'est, Духовная Академія? Это, гдѣ учаться монахи? или это все равно, что консисторія? Вотъ какіе нелѣпые вопросы возбуждаетъ въ обществѣ упоминаніе о высшемъ источникѣ духовнаго просвѣщенія. Лѣтъ пять тому назадъ, или немного раньше явилось два романа изъ академической жизни: „Миражи“ въ „Отечественныхъ Запискахъ“ и „Ряса“ въ журналѣ: „Дѣло“. Затѣмъ кромѣ воспоминаній о старыхъ годахъ Академіи ея бывшаго профессора Аристова (въ „Вѣстникѣ Европы“ и „Историческомъ Вѣстникѣ“) тоже въ первыхъ годахъ нынѣшняго царствованія,—недавнихъ мемуаровъ Гилярова-Платонова, я рѣшительно не знаю замѣтныхъ трудовъ въ этой области; но и помянутыя-то сочиненія написаны людьми академическаго образованія, т. е. не столько судьями его, сколько его-же чадами, судившими о вещахъ не безъ примѣси академическихъ предубѣжденій.

Но если наша литература бѣдна описаніями академическаго быта, то въ ней не трудно найти замѣчанія о характерѣ столичнаго академическаго духовенства; различныя газетныя и отчетныя свѣдѣнія дополняютъ картину. Прежде всего отмѣчается въ молодомъ священникѣ-академистѣ *отсутствіе пастырскаго духа* въ обращеніи съ людьми. Не говорю я о типахъ отрицательныхъ, а беру лучшіе, не вносящіе отъ своей личной воли ничего, кромѣ желанія служить добру. Священникъ-академистъ говоритъ языкомъ оффиціальныхъ бумагъ со свѣтскими людьми; онъ не словоохотливъ и весьма остороженъ въ выраженіяхъ; охотно перемалчиваетъ при легкомысленныхъ заявленіяхъ дешевыхъ раціоналистовъ. Въ проповѣдяхъ онъ рѣшительно невыносимъ. Объективизмъ, состоящій въ устраненіи души говорящаго, въ праздномъ логизированіи, или въ

утомительныхъ историческихъ сообщеніяхъ, — вотъ главная черта получасовой проповѣди академическаго кандидата; кончается тѣмъ, что простолюдины ничего не поняли, а интеллигенты не могли даже до конца достоять. На исповѣди молодой священникъ—я говорю о лучшихъ—или, конфузясь, торопится дослушать признаніе кающагося и отпускаетъ его безъ совѣта, или тономъ прокурора, цитирующаго законъ, подавляетъ грѣшную душу строгостью церковнаго закона, и притомъ такого, коего обязательность вовсе чужда сознанія кающагося.

На урокахъ закона Божія этотъ типъ является исключительно преподавателемъ, а не священникомъ; разъясненія катехизиса и церковной исторіи у него сводятся къ пополненію учебниковъ частнѣйшими фактами богословско-историческихъ наукъ; наставленія его на школьныхъ актахъ взываютъ къ исполненію учащимися требованій законовъ школы, государства и Церкви, но законовъ, конечно, дисциплинарныхъ: хожденія къ богослуженію, ученію уроковъ и почитанію властей.

II.

„Да сбудется реченное чрезъ пророка Исаію, который говоритъ: Онъ взялъ на Себя наши немощи и понесъ наши болѣзни“.

Наконецъ, юному служителю Церкви приходится обозрѣть результаты своихъ трудовъ, усердныхъ и честныхъ, но что-же онъ видитъ? Къ нему охладѣли церковно-любивые прихожане и тяготятся его обществомъ, его проповѣди и исповѣдь избѣгаются, его ученики изъ всѣхъ предметовъ всего нерадивѣе относятся къ закону Божію, надъ его поученіями они прямо издѣваются, а на урокахъ переводятъ латынь, или переписываютъ задачи по алгебрѣ; наконецъ, сослуживцы то и дѣло, что трунятъ надъ его академическою ученостью; онъ совершенно одинокъ и лишенъ сочувствія. Между тѣмъ, онъ замѣ-

чаетъ, что его сослужитель іерей-семинаристъ, или даже академикъ изъ старыхъ, по его опредѣленію „елейный“, который, кажется, и вовсе-то отрекся отъ Академіи съ ея тридцати двумя науками, и въ проповѣдяхъ только „чувствія разводитъ“, и съ прихожанами толкуетъ больше о чудотворныхъ образахъ, или о недавнихъ похоронахъ да свадьбѣ, у котораго на экзаменѣ ученики сверхъ Рудакова и Филарета ни слова не скажутъ,—этотъ-то добродушный, объемистый отецъ Никандръ любимъ и уважаемъ, какъ проповѣдникъ, какъ духовникъ, какъ законоучитель и сослуживецъ.

И вотъ задумался представитель богословской науки. Что-же? неужели и ему становится въ ряды „батюшекъ“, которые были предметомъ неистощимаго сарказма въ его студенческіе годы? Неужели отречься отъ намѣренія: быть индуктивно-объективнымъ въ религіозномъ дѣлѣ? Исхода три: одни проникаются горделивымъ сознаніемъ недоразвитости религіозныхъ потребностей общества и уходятъ въ книги, оставляя для людей лишь формальную исправность человѣка въ рясѣ. Другіе оставляютъ мысль о всякомъ высшемъ принципѣ жизни и становятся эгоистами, искателями денегъ, или чиновъ. Только немногіе обращаются внутрь себя и стараются воспроизвести въ себѣ тѣ, если не забытыя, то далеко припрятанныя ими въ Академіи настроенія души, которыми они жили давно-давно въ родномъ селѣ, подъ руководствомъ матери-дьячихи, да отца, распѣвавшаго съ ними на клиросѣ убогаго храма: „вся-кое нынѣ, ны-нѣ житейское, ны-нѣ житейское от-ло-жимъ по-пе-че-ніе, от ло-жимъ по пе-че-ніе“. Ученый іерей теперь вспоминаетъ и то, какъ мѣстный батюшка безцеремонно стыдилъ солдата за соблазненіе его работницы, какъ послѣ тщетныхъ убѣжденій кулака-кабатчика „отъ писаній“, вдругъ достигъ желаемаго оказанія тѣмъ милости къ сосѣду бѣдняку, вскричавъ раздраженнымъ голосомъ: „да есть-ли на тебѣ крестъ“?

Удивляясь привязанности гимназистовъ къ традиціонному батюшкѣ, измѣннику Академіи, нашъ молодой магистръ вспо-

минаетъ о своей жизни въ духовномъ училищѣ города Доѣзжай—не-Доѣдешь. Они тоже не любили молодаго академика-учителя, хотя онъ имъ говорилъ *вы*, но глубоко уважали квартирную хозяйку Власьевну и вовсе не были въ претензіи, когда она отдирала ихъ за уши при видѣ принесенной въ комнату колбасы постнымъ временемъ; они такъ любили читать ей по очереди Четьи-Минеи и называли ее бабушкой. Вглядываясь „новыми очами“ въ окружающую жизнь, священникъ вновь узнаетъ въ ней „другую, великую бабушку—Россію“. Онъ уже теперь понимаетъ, зачѣмъ закрывается платкомъ при слушаніи страстныхъ евангелій лѣнивѣйшій по его предмету и вѣчно мятущійся духомъ восьмиклассникъ-гимназистъ, чего ради онъ представился кашляющимъ, при словахъ евангелія объ Іудѣ: „и шедъ, удавися“. Нашего пастыря начинаютъ занимать и толки купчихи о новоявленной Богородичной иконѣ, и сердившіе его прежде распросы старшей пепиньерки-институтки о томъ, можно-ли понимать слова о раздачѣ имѣнія нищимъ не въ буквальномъ, но въ переносномъ смыслѣ? Литургію онъ не можетъ теперь совершать безъ слезъ и любитъ читать акаѳистъ послѣ всенощной. Рѣзкую перемѣну наблюдаетъ онъ въ окружающемъ мірѣ. Его осаждаютъ вопросами совѣсти люди всѣхъ сословій и положеній; его проповѣди стали казаться интересными и привлекаютъ массу людей. Въ груди его поднимается какой-то фонтанъ невѣдомыхъ высокихъ ощущеній, онъ даже тѣлесно переживаетъ предсказаніе Христово о рѣкахъ воды живой ученія, текущей изъ чрева вѣрующихъ... Но Боже, куда ушли отъ него академическіе принципы и пріемы? Куда онъ теперь дѣнетъ свою диссертацію: О научномъ методѣ въ богословіи? При чемъ остается его студенческая проповѣдь, отмѣченная еще высшимъ балломъ: „Историческая подлинность Воскресенія Христова“? Напротивъ, рѣчи смѣненнаго ректора о единеніи пастыря съ народомъ, которыя онъ нѣкогда называлъ обскурантизмомъ, теперь ему кажется живою истиною. Однако, горе ему, если онъ плюнетъ на науку: вотъ его бывшіе ученики

пришли къ нему въ мундирахъ Университета и Медицинской Академіи; Дарвинъ, Лассаль, или гр. Толстой не сходятъ у нихъ съ языка. Онъ снова хватается за книги, но онѣ написаны, какъ будто, уже другими буквами, точно онъ впервые читаетъ то, что читывалъ еще въ семинаріи, а потомъ вновь въ Академіи: уже не цитаты и еврейскія слова, а „духъ и жизнь“ отыскиваетъ онъ въ наукѣ. Нужно переучиваться снова, а времени нѣтъ, и онъ клянетъ себя за бездушно-пережитые подготовительные годы, но благодаритъ Бога, что вышелъ къ свѣту и повторяетъ слова Христовы: „Азъ есмь путь, и истина и животъ“.

III.

„Онъ помазалъ меня благовѣстить нищимъ и послалъ меня исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдывать плѣннымъ освобожденіе, отпустить измученныхъ на свободу“. (**Исаія 61. 1, 2—Лук. 4, 18, 19**).

Чтобы имѣть душу, открытую душамъ ближнихъ, чтобы принимать въ нее ихъ немощи и печали,—священникъ долженъ имѣть общую почву съ религіознымъ настроеніемъ своей паствы. Почва эта всегда и обязательно есть почва традиціи и народности. Это не то, чтобы человѣкъ дальше деревяннаго масла и кутьи ничего не видѣлъ: онъ можетъ быть и передовымъ философомъ, какъ Хомяковъ, или Кирѣевскій, но дѣло въ томъ, чтобы въ дѣлѣ религіи онъ сознавалъ себя въ реальномъ общеніи, мало того, въ органическомъ единствѣ съ православными цѣлями, съ традиціей, со вселенскою Церковью. Кажется, наша классическая литература съ достаточною ясностью показала, что намъ не удается религіозный и моральный субъективизмъ, или религіозный раціонализмъ: мы видѣли,

что настоящее заправское христіанство жизни русскій человѣкъ можетъ выдержать только въ общеніи съ народомъ, съ исторіей; примѣръ Л. Толстого не можетъ быть противопоставленъ этому положенію, потому что помянутый писатель находится еще въ процессѣ самоопредѣленія, а не у цѣли его. Православіе у насъ сильно въ фактѣ, въ народно-религіозномъ *настроеніи*. Насколько это настроеніе усвоивается священникомъ, насколько онъ можетъ слиться съ народомъ (подъ коимъ разумѣется и вѣрующая часть интеллигенціи, какъ извѣстно, не создавшая формъ религіозной жизни, кромѣ тѣхъ, что создала жизнь народа простаго), слиться въ выраженіяхъ этого настроенія чрезъ богослуженіе, житейскіе церковные обычаи и пр., настолько онъ и принимается народомъ, какъ *пастырь* Церкви, а не какъ внѣшній ему *чиновникъ*. Можетъ быть, я не ясно выражаюсь: пояснимъ въ примѣрѣ. Представьте себѣ священника, исполненнаго лучшихъ намѣреній, образованнаго и самоотверженнаго, но который ведетъ дѣло обращенія людей ко Христу путемъ, не знакомымъ въ традиціи, напримѣръ, путемъ науки,—а ко всѣмъ богослужебнымъ, проповѣдническимъ и другимъ своимъ обязанностямъ относится *только* съ исполнительностью. Его нѣкоторые будутъ уважать, съ нимъ соглашаться, аже переубѣждаться въ образѣ мысли, но повѣрьте, что онъ никого не сдѣлаетъ дѣятельнымъ заправскимъ христіаниномъ, не теоріи, но жизни.

Духовная школа, слѣдовательно, въ функціяхъ своей жизни должна прежде всего нести струю жизненнаго, *народнаго христіанскаго настроенія*, а затѣмъ принципіально уяснять его въ богословской наукѣ. Насколько послѣдняя, въ ея современномъ состояніи, утеряла духъ нравственной высоты христіанства, объ этомъ говорилъ не только современный врагъ Церкви (врагъ по недоразумѣнію исключительно), но и православнѣйшіе Хомяковъ и Ю. Самаринъ. Области богословской науки мы касаться не будемъ, потому что это безцѣльно предъ читателями, съ нею не знакомыми: возьмемъ самую жизнь церковной школы и посмотримъ, насколько ея принципы сов-

падаютъ съ началами жизни Церкви. Въ Церкви христіанство сильно прежде всего, въ настроеніи душъ, какъ и училъ Господь нашъ: царствіе Божіе внутрь васъ есть Напротивъ, наша школа именно настроеніе-то вовсе выпускаетъ изъ вниманія и все дѣло сосредоточиваетъ на внѣшнихъ осязательныхъ проявленіяхъ человѣка. Мы никого не хотимъ обвинять, когда такъ выражаемся: ни воспитателей, ни законодателей церковной педагогіи. Мы хотимъ отмѣтить только факты печальной дѣйствительности, созданной не отдѣльными людьми, но вѣками, такъ что теперешніе руководители воспитанія сами являются не столько дѣлателями вертограда, сколько печальными произведеніями историческихъ условій.

Итакъ, школа не развиваетъ ни христіанскаго настроенія, ни пастырскаго духа; она не умѣетъ поставить богословскую науку такъ, чтобы раскрывать въ ней жизненную силу нашей религіи, ни дѣло воспитанія направить такимъ образомъ, чтобы оно содѣйствовало расширенію души учащагося, сливалобы его религіозное содержаніе, его душу съ религіею, съ душею всей Церкви. Какъ-же достигать послѣдняго? Конечно, прежде всего нужны *люди* соотвѣтствующаго настроенія и безъ нихъ никакой status школы ничего не подѣлаетъ, а если они найдутся, то при плохихъ даже условіяхъ сумѣютъ зажечь огонь христіанскаго одушевленія въ юныхъ сердцахъ. Между тѣмъ, если когда, то теперь такими людьми пренебрегаютъ, теперь время торжества точныхъ исполнителей дисциплины, чиновниковъ-педантовъ. Но людей не создашь, если ихъ мало; однако, кромѣ людей, хотя, правда, второстепенное, но не ничтожное вліяніе на дѣло можетъ оказать и *постановка* воспитанія чрезъ самыя правила семинарскихъ уставовъ, о которыхъ мы и хотѣли поговорить.

Чтобы любить людей, чтобы имѣть призваніе къ борьбѣ со зломъ міра, надо прежде всего имѣть широкій горизонтъ въ жизненной перспективѣ, не должно быть узкимъ, но исполнять слова апостола: духа не угощайте, *все* испытывайте, *хорошаго* держитесь. (I Солун. 5, 19—21). Гдѣ у насъ всего

лучше познается общественная жизнь, всѣ назрѣвающіе въ общественной и народной жизни вопросы? Гдѣ выражается всего лучше *настроеніе* той и другой, настроеніе и доброе, и злое, чтобы первое усвоивать, а второе исправлять? Въ литературѣ, преимущественно въ беллетристикѣ, частью-же— въ публицистикѣ. Кто, какъ не Достоевскій, Толстые, Гончаровъ, или Тургеневъ, знакомятъ читателей съ нравственною физіономіей общества и народа? Развѣ не правъ міровой ученый Леруа—Боллье, утверждающій, что русская литература просто не отступаетъ отъ вопросовъ религіи и морали, насколько онѣ воспринимаются русскимъ общественнымъ сознаніемъ? Представьте-же себѣ, насколько изученіе подобной литературы, изученіе глубокое и пастырское, необходимо для учениковъ духовной школы, отъ жизни отрѣшенныхъ, а потому и лишенныхъ возможности изучать ее непосредственно Если студентъ-медикъ не можетъ имѣть подъ руками препаратовъ, то не препятствуйте ему изучать физіологію и анатомію по моделямъ и рисункамъ: иначе, что это будетъ за врачъ? Между тѣмъ, у насъ по семинаріямъ литературу читать позволяютъ съ трудомъ въ послѣдніе годы (когда она стала особенно полезною съ пастырской точки зрѣнія). Какъ сказано, Гончаровъ, Толстой, а также и конечно, всѣ шестидесятники изъяты изъ чтенія учениковъ, ежемѣсячные журналы свѣтскіе—точно также. На чемъ-же воспитывать христіанскіе идеалы, какъ не на противопоставленіе истины Евангелія житейской суетѣ, какъ не на освѣщеніи съ евангельской точки зрѣнія жизненной перспективы? Для послѣдняго, для бесѣдъ по предметамъ современной жизни и мысли нашлись-бы и люди, а именно помощники инспектора семинарій и даже академій. которые не для того-же вѣдь получали высшее богословское образованіе, чтобы только упражняться въ счетѣ своихъ питомцевъ за обѣдней и за обѣдомъ: всѣ ли на лицо? Между тѣмъ, при настоящемъ положеніи дѣла къ этому сводится вся воспитательская дѣятельность субъ-инспекторовъ, за исключеніемъ единичныхъ случаевъ. Но жизнь не изучается въ духовной

школѣ: напротивъ, юношество, и безъ того отдѣленное отъ жизни сословностью, еще болѣе закупоривается отъ нея семинарской педагогикой. Естественно, что не борцы жизни, ревнители правды, но сухіе теоретики, искуственно вырощенные резонеры будутъ выходить изъ школы: имъ-ли благовѣстить для жизни, исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, отпускать измученныхъ на свободу?

IV.

„О мечь! поднимись на пастыря моего и на ближняго моего. .. порази пастыря и разсѣются овцы“. (Зак. 13. 7—Матѳ. 26. 31).

Итакъ, жизнь нашей духовной школы всего менѣе благопріятствуетъ тому, чтобы мысль будущаго пастыря обнимала собою широкій горизонтъ жизни общественной и народной. Но для пастырскаго служенія нужно не одно только развитіе мысли, но еще болѣе укрѣпленіе воли и живость чувства, такъ какъ религіозная жизнь, руководителемъ которой онъ становится, относится по преимуществу къ этимъ именно силамъ духа. Изъ нашего эпизодическаго начертанія пастырской практики видно, что *воспріимчивость* къ душевному настроенію ближняго есть главнѣйшее условіе для пріобрѣтенія на него пастырскаго вліянія. Самое-же вліяніе должно выражаться въ умѣніи *направить* къ должной цѣли его внутреннюю и внѣшнюю жизнь. Содѣйствуетъ-ли теперь постановка семинарскаго и академическаго воспитанія этому возвышенію и *оживленію чувства* въ учащемся юношествѣ и развитію въ немъ *инициативы* и вообще энергіи воли? Увы, здѣсь мы дошли до самаго больнаго мѣста школьной жизни. Если въ области теоретическаго развитія духовная школа не признаетъ важности знакомства съ реальною дѣйствительностью жизни, то въ области развитія эстетическаго и волеваго казенщина все сдавила свою мертвящею рукою. Принципъ недовѣрія

ученикамъ настолько заѣлъ школьную жизнь, что послѣдніе самымъ общимъ правиломъ своихъ отношеній къ школѣ, къ начальству и наставникамъ ставятъ тщательное *припрятываніе всего, что сколько нибудь касается ихъ личности.* Холодный quasi-научный и церковно-обрядовой *объективизмъ*, вотъ, что вы встрѣтите на каждомъ шагу при изученіи семинарскаго и академическаго (въ особенности) быта. Веселый и отзывчивый по природѣ студентъ въ разговорѣ съ оффиціальнымъ въ школѣ лицомъ надѣваетъ маску педанта и говоритъ словами прописей. Если наставникъ пожелаетъ докопаться до его души и заговорить тономъ друга, то ему долго придется встрѣчать общую подозрительность къ его педагогическимъ отношеніямъ. „Вывѣдываетъ характеры", скажутъ ребята, „чтобы, сдѣлавшись инспекторомъ, знать, кто въ чемъ виноватъ".

И если кто изъ учениковъ семинаріи имѣетъ церковно-народные идеалы, если онъ распространяетъ въ народѣ книжки религіознаго содержанія, говоритъ на родинѣ въ сельской церкви поученія для народа, то повѣрьте, никто изъ наставниковъ и начальства не узнаетъ объ этомъ и ученикъ тщательно будетъ укрываться. Проповѣди и сочиненія сообразно школьнымъ требованіямъ должны быть отрѣшены отъ личнаго начала—объективны. т. е. безжизненны, искуственны. Вся учьба и воспитаніе духовной школы направляются къ тому, что учащійся съ дѣтскихъ лѣтъ начинаетъ вести двойную жизнь: одну естественную, сердечную, которая обнаруживается въ семейныхъ и товарищескихъ отношеніяхъ, и пожалуй, у нѣкоторыхъ въ богослуженіи, въ молитвѣ,—здѣсь онъ—русскій человѣкъ и христіанинъ, православный и евангельскій. Другая жизнь—оффиціальная: исправность въ школьной дисциплинѣ и ученическихъ обязанностяхъ, въ отвѣтахъ изъ учебника и писаній сочиненій и проповѣдей на темы; здѣсь вовсе не должно быть вносимо его душевное настроеніе: онъ барабанитъ языкомъ о спасительныхъ плодахъ Искупленія, опровергаетъ Канта, оправдывается предъ инспекторомъ во вчерашней не-

явкѣ ко всенощной, вовсе не соображаясь съ дѣйствительнымъ настроеніемъ души, не спрашивая себя: правду-ли ты говоришь, вѣришь-ли тому, что отвѣчаешь? Этого въ жизни оффиціальной не требуется. Побужденіемъ къ исправности является здѣсь исключительно *отвѣтственность*, за устраненіемъ которой студентъ готовъ преспокойно не пойти къ литургіи въ Крещеніе и Благовѣщеніе, смѣяться надъ своими учебниками, списывать проповѣди. И если его что удержитъ отъ нравственныхъ и религіозныхъ проступковъ, то развѣ опять семейныя и приходскія традиціи, его православно-русская стихія. Но онъ остается вовсе чуждъ мысли о томъ, что въ исполненіе оффиціальнаго своего долга онъ обязанъ влагать душу и внутреннее настроеніе, а не только внѣшнюю дѣятельность. Если образованіе дѣлало его сухимъ резонеромъ, то казенное воспитаніе усыпляетъ, убиваетъ его пастырскую совѣсть, лишаетъ его нравственно-педагогической иниціативы: онъ считаетъ себя правымъ, въ качествѣ священника исполнивъ то, къ чему его обязываютъ консисторскіе указы: богослуженіе отправлено, требы тоже, схоластическая проповѣдь произнесена, церковныя записи въ порядкѣ,—чего-же больше? Симпатическіе порывы къ помощи духовно-алчущему человѣчеству и стремленіе объединять его во Христѣ забыты, какъ дѣтская фантазія, лишь чиновичья исправность вынесена имъ изъ школьныхъ корридоровъ, да развѣ еще идеалы аскетическіе, напримѣръ, богомольность. Ему-ли воодушевлять? Ему-ли собирать? Ему-ли идти впереди стада слѣдующихъ за нимъ овецъ? Нѣтъ, пастырская иниціатива подсѣкнута въ немъ мечомъ казенщины, пастырь въ немъ убитъ, и, конечно, овцы его разсѣются. Если-же онъ не таковъ, если сохранилъ пастырскій духъ, то опять не изъ школы его вынесъ. Въ слѣдующій разъ поговоримъ, какъ можетъ школьное воспитаніе развивать пастырское призваніе.

V.

„При семъ ученики его вспомнили, что написано: жалость по домѣ твоемъ снѣдаетъ меня (Іоан. 2. 17)“.

Мы остановились на вопросѣ объ изысканіи педагогическихъ мѣръ къ развитію въ студентахъ и ученикахъ духовной школы пастырской ревности и церковной иниціативы. Мѣры эти заключаются прежде всего въ возстановленіи той нравственной связи между ними и народомъ, которая такъ ослабѣваетъ во время ихъ школьныхъ годовъ при теперешнемъ состояніи духовнаго просвѣщенія. Извѣстно, что юношескія сердца болѣе всего стремятся къ самодѣятельности; поэтому педагоги всякой школы встрѣчаютъ особенно обильный успѣхъ въ тѣхъ своихъ учебныхъ предпріятіяхъ, которыя свободны отъ принудительнаго характера и предоставляютъ учащимся собственный свободный починъ. Таковы классные спектакли, литературные вечера, или бесѣды, при помощи коихъ классическіе писатели изучаются въ десять разъ быстрѣе, глубже и охотнѣе, чѣмъ при рутинномъ преподаваніи. Одинъ наставникъ по греческому языку говорилъ, что едва-ли онъ за шесть лѣтъ своего преподаванія успѣетъ привить семинаристамъ столько свѣденій по своему предмету, сколько они сами усвоиваютъ, разучивая отслужить одну въ годъ греческую литургію въ семинарскомъ храмѣ.

И вотъ, намъ извѣстно по опыту, что въ области не теоретической, а практически-пастырской подготовки, предоставленіе учащемуся возможности чрезъ собственный починъ готовиться къ духовному руководству народа, допущеніе его иниціативы въ этой области, не только исполняетъ его пастырскою ревностью и горячею любовью къ простому народу, но и преображаетъ его собственную духовную личность, пожигая огнемъ проповѣдуемаго имъ слова Божія всѣ его юношескія крайности и пороки. Семинаристы старшихъ классовъ и сту-

денты духовныхъ академій имѣютъ право произносить поученія съ церковной каѳедры и вести внѣбогослужебныя собесѣдованія. При настоящемъ состояніи духовной школы это право остается почти безъ всякаго приложенія: ученикъ пишетъ одну въ годъ проповѣдь и большею частью не для произнесенія, а только для постановки балла въ соотвѣтствующей журнальной графѣ; естественно, что онъ такъ и смотритъ на свое поученіе, какъ на казенную обязанность и обыкновенно списываетъ ее изъ менѣе извѣстныхъ епархіальныхъ вѣдомостей. Въ губернскихъ городахъ, гдѣ семинарскія церкви посѣщаются аристократическою *публикой*, можетъ быть, дѣйствительно, не стоитъ заводить ежевоскреснаго проповѣданія безусыми учениками; но наставникъ гомилетики безъ особаго труда могъ-бы организовать проповѣдничество учащихся на каникулахъ по роднымъ селамъ, т. е. лѣтомъ, въ Рождество, въ великопостные заговѣны и на Пасху. Тамъ юношѣ проповѣднику можно поучать простой народъ безъ опасенія критики, а восторгъ крестьянъ при видѣ, что батюшкинъ сынъ сталъ проповѣди сказывать („а вѣдь мы его вотъ этакимъ еще помнимъ"), скоро заставитъ юношу полюбить это святѣйшее занятіе, и вы увидите, что онъ распространитъ свою просвѣтительную дѣятельность съ церковной каѳедры въ мужицкія избы, въ школу и т. п., по просьбамъ того-же ненасытно-алчущаго духовной пищи народа. Призвать также учениковъ къ распространенію въ народѣ брошюръ религіознаго содержанія и дешевыхъ Новыхъ Завѣтовъ, къ борьбѣ съ расколомъ и штундой по селамъ—все это не ахти какихъ усилій требуетъ отъ ихъ наставниковъ; говоримъ это по собственному опыту. Мы видѣли собственными глазами, какъ подобнаго рода миссіонерская дѣятельность превращаетъ молодыхъ людей изъ легкомысленныхъ франтовъ и дешевыхъ либераловъ въ истинныхъ трудниковъ Божественнаго ученія. Но этимъ не ограничиваются послѣдствія миссіонерскаго одушевленія: оно, кромѣ нравственнаго переворота, возбуждаетъ въ юношѣ

напряженный интересъ къ знанію и усиливаетъ мыслительную дѣятельность, какъ творческую, такъ и аналитическую.

Подготовительно-пастырскія предпріятія учениковъ семинарій и академій могутъ происходить не на каникулахъ только, но и въ учебное время. Такъ, въ одной семинаріи, помѣщавшейся въ уѣздномъ городѣ, окруженномъ сельскими приходами, ученики отправлялись въ воскресенье по селамъ, вмѣстѣ со своимъ наставникомъ, для произнесенія проповѣдей народу, которымъ и были встрѣчаемы съ восторженною радостью. Студенты академіи, вмѣсто безцѣльнаго писанія отвлеченныхъ проповѣдей на опредѣленныя темы, могли-бы произносить ихъ по приходскимъ церквамъ города и участвовать въ веденіи внѣбогослужебныхъ собесѣдованій, какъ это и заведено съ прошлаго года въ Петербургѣ, гдѣ, по извѣщенію газетъ, до пятидесяти студентовъ добровольно занимаются дѣломъ проповѣди въ нѣсколькихъ центрахъ столицы. Все это и еще очень многое достижимо въ духовной школѣ, если ректоръ, или инспекторъ, или духовникъ, или духовное лицо между наставниками сумѣетъ растолковать юношеству истинный смыслъ проповѣди, какъ выраженія не логической способности разсудка, но религіознаго содержанія духа: тогда у человѣка явятся и темы, и матеріалъ для ихъ развитія, и доступность сознанію простолюдиновъ. Все-таки, духовное юношество есть наиболѣе народное, и религіозное, и трудолюбивое, и цѣломудренное въ Россіи: почва для воздѣйствія самая благопріятная,—были-бы у руководителей сѣмена жизни. Прививая юношеству любовь къ служенію народу словомъ христіанской проповѣди и вообще религіознаго просвѣщенія, духовная школа должна не выдѣлять до конца эту функцію пастырской педагогики изъ своей внутренней жизни. Напротивъ, не лучшимъ-ли способомъ оживить и облагородить послѣднюю явилось-бы общеніе учащихъ и учащихся въ дѣлѣ проповѣди? Именно, возможно было-бы устроить внѣклассныя собранія тѣхъ и другихъ для чтенія рефератовъ о дѣятельности учениковъ на

каникулахъ, о разныхъ недоумѣнныхъ вопросахъ проповѣди, о лучшихъ способахъ подбора и распространенія въ народѣ религіознаго содержанія книжекъ, наконецъ о наиболѣе нуждающихся въ удовлетвореніи вопросахъ и потребностяхъ религіозной жизни народа и образованнаго общества. Не таковъ-ли бы былъ лучшій путь къ развитію духовной ревности о славѣ Божіей?

VI.

„Тогда двѣнадцать апостоловъ, собравъ множество учениковъ сказали:—мы постоянно пребудемъ въ молитвѣ и служеніи слова“.

Мы разсмотрѣли возможные способы для развитія въ учащихся пастырской ревности; но эти способы годны лишь въ томъ случаѣ, лишь въ томъ случаѣ могутъ они сдѣлать изъ студентовъ дѣйствительно пастырей Церкви, а не демагоговъ-политиковъ, каковыми являются священники латинскіе,—если наряду съ общественными идеалами къ нимъ будетъ привито и внутреннее аскетическое религіозное содержаніе, если ихъ научатъ благоговѣть предъ Господомъ Богомъ, очищать свое сердце отъ страстей и всегда держать въ сознаніи, что всякая пастырская рѣчь и служба цѣнны лишь подъ условіемъ соотвѣтствующаго внутренняго настроенія, мало того—если первыя явятся прямымъ изліяніемъ послѣдняго. Для послѣдняго-же необходимо свое спеціальное средство; исторія христіанства его предуказала: оно заключается прежде всего въ молитвѣ.

Повидимому, о чемъ другомъ, а объ этомъ воспитательномъ факторѣ достаточно заботится теперешняя духовная педагогика: ученики и студенты обязательно присутствуютъ и участвуютъ въ ежевоскресномъ полномъ богослуженіи, которое, въ послѣдніе годы особенно, стало справляться въ училищ-

ныхъ храмахъ съ подобающимъ благочиніемъ и уставностью, во многихъ изъ нихъ даже съ излишнею продолжительностью, въ прямой ущербъ молитвенному настроенію молящихся, которое смѣняется на четвертомъ часу всенощной озлобленіемъ противъ такой затяжки. У насъ духовныя лица любятъ трунить надъ всѣми педагогическими мѣрами, кромѣ науки и богослуженія, полагая въ истовомъ совершеніи послѣдняго главнѣйшую, да чуть-ли и не единственную обязанность пастыря; вопросъ не о томъ, обскурантизмъ-ли, или житейскій пессимизмъ внушилъ имъ такія узкія мысли, но онѣ, кажется, должны-бы ручаться за удовлетворительное состояніе этой стороны духовнаго воспитанія, о которой, повторимъ, высшее начальство прилагаетъ теперь свои преимущественныя и даже исключительныя заботы. Между тѣмъ, мы нисколько не погрѣшимъ, если скажемъ, что и по отношенію къ церковной службѣ и молитвѣ духовная школа вноситъ скорѣе отрицательное вліяніе, чѣмъ положительное, насколько она заботится только о внѣшней механической сторонѣ богослуженія, нисколько не прилагая попеченія о совершенствованіи сердца молящихся, объ усвоеніи ими религіознаго смысла нашихъ богослужебныхъ молитвословій, въ которыхъ, между тѣмъ, христіанскіе идеалы до сихъ поръ находятъ свое наивысшее выраженіе, оставляя далеко ниже себя свои научныя самоопредѣленія въ видѣ разнаго рода системъ. Возьмите простую обѣдню Златоуста, и скажите: какая сторона богооткровенной истины: моральная, историческая, догматическая, общественная, аскетическая, или мистическая не имѣетъ здѣсь своего приложенія? Тутъ цѣликомъ весь христіанскій идеалъ, выраженный такъ жизненно, просто и въ то-же время величественно, и при томъ доступно и для ученаго философа, и для неграмотнаго мужика.

Между тѣмъ, ни воспитатели семинарій, ни духовники, ни учебники, или преподаватели науки о богослуженіи (литургики) не входятъ въ психологическое объясненіе службы, ни

вообще въ изслѣдованіе ея содержанія. Воспитатели и начальники заботятся о механической сторонѣ семинарскаго богослуженія, о его внѣшнемъ благолѣпіи и аккуратномъ посѣщеніи его учащимися, а литургика занимается или изложеніемъ церковной археологіи и внѣшней исторіи нашего культа, или опять-таки разъясненіемъ самаго механическаго хода службы, да развѣ символическимъ толкованіемъ священныхъ обрядовъ. И какъ много выходитъ изъ духовной школы пастырей, отлично понимающихъ церковное пѣніе и обрядоисполненіе, но вовсе лишенныхъ проникновенія въ религіозный его смыслъ, никогда не размышлявшихъ о нравственномъ значеніи богослужебныхъ молитвъ, просто, наконецъ неумѣющихъ молиться, т. е. вовсе лишенныхъ дара молитвеннаго одушевленія, а съ тѣмъ вмѣстѣ и главнѣйшаго средства къ религіозно-нравственному самовоспитанію. Это самые жалкіе типы духовенства, менѣе годные къ пастырству, чѣмъ люди, преданные порокамъ, напримѣръ запою, потому-что послѣдніе иногда въ минуты религіознаго возбужденія заставляютъ прихожанъ забывать о своихъ слабостяхъ и передаютъ имъ свое высокое настроеніе.

Внѣшне-принудительное отношеніе духовнаго воспитанника къ богослуженію и молитвѣ, вовсе лишенное разъясненія ея духовнаго смысла, бываетъ причиной того, что большинство ихъ прямо признается: „мы молимся у себя въ деревнѣ, а въ семинаріи посѣщаемъ церковь лишь по обязанности“. Такимъ образомъ, и здѣсь народно-православная стихія, а не школьное воспитаніе является руководственнымъ началомъ къ пастырской дѣятельности. И можетъ быть, современный школьный формализмъ ни одной сторонѣ религіознаго развитія учащихся не наноситъ такой глубокой раны, какъ именно молитвенно-богослужебной, лишая ее того свойства, безъ котораго она является не добромъ, а прямо зломъ,— свойства сердечности, внутренняго предрасположенія души, и научая будущихъ священниковъ лишь устами и руками не

славить, но гнѣвить Бога, и иногда даже безчестить Его святѣйшія таинства.

Мы заключаемъ свои замѣтки 5-го октября, въ день юбилея Помяловскаго, извѣстнаго обличителя духовной школы. Думается, что для читателей стало яснымъ, какимъ скуднымъ и недостаточнымъ средствомъ къ ея улучшенію является проповѣдуемая нашимъ писателемъ *гуманность и интеллигентность*, если къ нимъ не присоединится общеніе духовной школы съ религіозною жизнью народа и общества, если она не станетъ школой церковной не въ смыслѣ только административной зависимости отъ Духовнаго Вѣдомства, но въ смыслѣ расположенія своей жизни по началамъ евангельскаго, церковнаго, а не мірскаго казенщиннаго духа.

Тогда только она исполнитъ свою великую задачу и дастъ Россіи истинную *народную интеллигенцію*, которая примиритъ туманныя исканія образованнаго общества съ древними идеалами и преданіями простаго народа, и всѣхъ разсѣянныхъ овецъ приведетъ къ единому Пастырю.

ЧАСТЬ II-Я.

ДИССЕРТАЦІЯ:

ПСИХОЛОГИЧЕСКІЯ ДАННЫЯ ВЪ ПОЛЬЗУ СВОБОДЫ ВОЛИ И НРАВСТВЕННОЙ ОТВѢТСТВЕННОСТИ.

Рѣчь, произнесенная 21 Декабря 1887 года предъ защитою диссертаціи на степень магистра богословія.

Преосвященнѣйшіе Архипастыри
и Милостивые Государи!

Представляя вашему просвѣщенному вниманію свой трудъ, я считаю нужнымъ сказать нѣсколько словъ о его предназначеніи.

Существо человѣческое живетъ и дѣйствуетъ, руководствуясь заложенными въ его природу потребностями, которыя съ необходимостью вызываютъ въ его жизни различныя функціи, видоизмѣняющіяся по своей являемости сообразно характерамъ, положеніямъ, возрасту и другимъ обстоятельствамъ жизни, но неизгладимыя никакими вліяніями до полнаго уничтоженія. Таковы потребность нравственная, религіозная и другія. Если человѣкъ, или общество подвергается вліяніямъ, прямо враждебнымъ для вызываемыхъ помянутыми потребностями функцій, то послѣднія не уничтожаются, но развѣ только задерживаются въ своемъ развитіи, оставаясь неотъемлемыми свойствами нормальной человѣческой природы.

Поэтому, когда русское общество находилось подъ обаяніемъ различныхъ разсудочныхъ началъ, по своему смыслу совершенно исключающихъ религію и мораль, подъ обаяніемъ теорій грубаго матеріализма: то въ большинствѣ случаевъ это вліяніе давало себя знать далеко не во всѣхъ сторонахъ его

жизни, а преимущественно въ области теоретическихъ созерцаній, въ школѣ и въ печати. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда человѣкъ лицемъ къ лицу сталкивался съ практическою жизнью, когда вступалъ въ нее активнымъ дѣятелемъ, то его теоретическія заблужденія легко уступали мѣсто проснувшимся высокимъ запросамъ духа, и разлетались „какъ дымъ“ [1]); „гордый человѣкъ“ [2]) „смирялся“ [3]), „познавалъ себя въ себѣ“ [4]), „дѣлался ручнымъ“ [5]) и мирно возвращался къ своей „бабушкѣ“ [6]), наличной жизни. Процессъ этого возрожденія классически разъясненъ всѣми нашими лучшими отечественными писателями.

Послѣднее десятилѣтіе представляетъ собою болѣе опасное, хотя и не столь подавляющее, искушеніе для русской мысли. Съ того же запада появляются у насъ книжки, враждующія противъ вѣчныхъ началъ уже не чрезъ начертаніе широкахъ космогоній, выбрасывающихъ въ область небытія внутренній міръ душевной жизни, но напротивъ прямо врывающіяся въ этотъ послѣдній и въ его святая святыхъ, т. е въ область нашего нравственнаго сознанія. Не чрезъ отрицаніе возвышеннѣйшихъ потребностей нашего духа, но чрезъ искаженіе ихъ вносятъ они незамѣтную для поверхностнаго вниманія отраву въ духовную жизнь довѣрчивыхъ почитателей всего, что надѣваетъ на себя маску раціоналистической науки.

И замѣчательно, что современныя эвдемонистическія, фаталистическія и пессимистическія ученія, о которыхъ и идетъ рѣчь, зародившись раньше, чѣмъ самая исторія философіи, къ настоящему времени успѣли воспринять въ свои системы всѣ тѣ понятія, которыя имъ противополагали прежде, при чемъ конечно приняли только формы этихъ понятій, оставаясь попрежнему непримиримыми съ ихъ истиннымъ содержаніемъ. Дѣйствительно, эвдемонизмъ уже давно пересталъ утверждать, будто вся дѣятельность человѣческая заключается въ непо-

---

[1]) См. «Дымъ» Тургенева. [2]) «Цыгане» Пушкина. [3]) и [4]) Пушкинская рѣчь Достоевскаго [5]) «Отцы и дѣти» Тургенева [6]) «Обрывъ» Гончарова.

средственномъ удовлетвореніи эгоистическихъ пожеланій; онъ допустилъ затѣмъ способность въ человѣкѣ свободно предпринимать рядъ дѣйствій непріятныхъ, но ведущихъ къ опредѣленнымъ эгоистически къ цѣламъ. Наконецъ, онъ въ формѣ *утилитаризма* призналъ между запросами эгоистической природы и альтруистическіе инстинкты, узаконилъ воздержаніе и даже самопожертвованіе, но все-же конечнымъ мотивомъ и къ такого рода поступкамъ онъ признаетъ удовлетвореніе пасивнымъ потребностямъ душевной природы, т. е. эгоизмъ Мудрено ли поэтому, если нѣкоторые поверхностные читатели не находятъ никакой разницы между утилитарнымъ ученіемъ Милля и Спенсера и ученіемъ Евангелія, разъясняемымъ учеными противниками первыхъ?

Подобный же процессъ постепеннаго видимаго сближенія съ прямо противоположной доктриной выдержалъ и детерминизмъ, составляющій предметъ нашей критической работы. Появившись въ формѣ грубаго фатализма, согласно которой боги намѣчаютъ въ жизни человѣческой нѣсколько событій, отъ которыхъ увернуться никакъ не можетъ человѣческая воля (вспомнимъ балладу о Вѣщемъ Олегѣ), фатализмъ, при постепенномъ историческомъ развитіи мысли, скоро долженъ былъ замѣтить свою непослѣдовательность, (по которой человѣкъ то свободенъ, то нѣтъ), но, оставаясь вѣрнымъ себѣ, онъ не нѣкоторыя только, но и всѣ событія и дѣйствія человѣка приписалъ отдѣльнымъ актамъ Божественной воли; таково, напримѣръ, ученіе Корана. Однако дальнѣйшее ознакомленіе людей со своею душевной жизнью и вчастности со связью между желаніями заставило ихъ придти къ ученію болѣе естественному, къ выведенію нашихъ дѣйствій изъ получаемыхъ внѣшнихъ впечатлѣній. Но и этотъ факторъ нашей внутренней жизни, т. е. внѣшнее положеніе каждаго, оказался слишкомъ отдаленныхъ отъ нашего существа; поэтому, чтобы имѣть возможность объяснить органическое развитіе характеровъ, фаталисты, переименовавъ себя детерминистами, перенесли центръ жизни человѣка изъ внѣшняго міра въ его внутреннюю при-

роду, и такимъ образомъ дали въ своей системѣ мѣсто для всѣхъ противополагавшихся имъ дотолѣ фактовъ, свидѣтельствующихъ объ активной энергіи нашего духовнаго организма. Факторомъ индивидуальной жизни новѣйшій детерминизмъ признаетъ природу каждаго человѣка съ ея общими свойствами и частными особенностями, съ ея самоотстойчивою воспріимчивостью къ внѣшнимъ вліяніямъ, съ ея, наконецъ, симпатическими, альтруистическими и др. духовными потребностями. Какіе факты свободы можете вы противопоставить подобному ученію? Оно согласится всѣ ихъ признать, но объяснитъ всѣ ихъ, какъ плодъ естественнаго развитія врожденнаго и не отъ насъ даннаго характера. Повидимому, различіе въ пониманіи свободы поступковъ останется самое тонкое, почти діалектическое; не изъ представленій, а изъ основныхъ влеченій духа выводитъ детерминистъ хотѣнія; вопросъ останется о томъ: я-ли владѣю своими основными влеченіями, или ихъ взаимное отношеніе предопредѣлено моею индивидуальной природой? а между тѣмъ отъ того или иного рѣшенія дѣла зависитъ все направленіе практической жизни человѣка. Но этого мало; детерминизмъ и другія названныя антропологическія ученія, столь гибельныя для интересовъ истины и блага, не ограничиваются попыткой овладѣть всѣми противополагаемыми имъ данными, свидѣтельствующими о нашей активности, о нашей нравственной волѣ: они пожелали подчинить себѣ и высшій авторитетъ Откровенія. Они выдвинули рядъ историческихъ, философскихъ и экзегетическихъ сочиненій, въ которыхъ стараются представить ученіе Н. Завѣта согласнымъ съ ихъ теоріями.

Является вопросъ: что же понуждаетъ серьезныхъ ученыхъ къ такой, повидимому, недобросовѣстной поддѣлкѣ? неужели сознательное стремленіе обманывать людей? Нѣтъ, по ихъ трудамъ можно убѣдиться, что они обманываютъ прежде всего самихъ себя, что они вѣрятъ себѣ. Причина такихъ странныхъ заблужденій лежитъ глубже, а именно въ исторіи западной науки, въ разсудочномъ отношеніи мыслителей ко всѣмъ из-

слѣдуемымъ явленіямъ вообще и къ душевной жизни въ частности. Вмѣсто того, чтобы описывать послѣднія такъ, какъ они переживаются нами на самомъ дѣлѣ, западные мыслители перелагаютъ данныя нашихъ чувствъ и волевыхъ эмоцій на языкъ сухой логики, и поэтому естественно въ ихъ сочиненіяхъ всѣ функціи религіозной и вообще внутренней жизни теряютъ свой специфическій характеръ, превращаясь изъ фактовъ, реально переживаемыхъ, въ сухое резонированіе по поводу добытыхъ психологическихъ понятій, или просто терминовъ.

Но для русскаго общества, тоже живущаго болѣе фантазіями разсудка, чѣмъ реальною жизненною работою, подобное охолощеніе душевныхъ процессовъ остается незамѣтнымъ, и оно не хуже своихъ заморскихъ учителей готово удовлетворять словами тамъ, гдѣ дѣло идетъ о жизни, готово, напр., уважать добродѣтель самопожертвованія, помимо признанія индивидуальности, готово преклоняться предъ христіанствомъ, допуская въ то же время, что его Основатель былъ просто мечтателемъ и т. п.

Чтобы бороться со столь тонкими обольщеніями мысли, столь опасными именно по своей внѣшней близости къ началамъ истины и морали, мы могли избрать только одинъ *методъ изслѣдованія* свободы,—мы постарались всмотрѣться въ душевные процессы, имѣющіе отношеніе къ свободѣ, такъ, каковыми они представляются непосредственному сознанію, каковыми они реагируютъ другъ на друга и вообще на душевную жизнь. Здѣсь-то мы увидѣли, что детерминизмъ можетъ вмѣщать въ себя вовсе не факты душевной и въ частности нравственной жизни, а только слова, ихъ обозначающія; здѣсь-то мы убѣдились, что вычеркнуть изъ сознанія мысль о своемъ *я*, какъ конечной причинѣ мыслей и поступковъ, человѣкъ рѣшительно практически не способенъ, что онъ не способенъ также, не смотря ни на какіе доводы, усвоить нравственный характеръ поступку несвободному, не способенъ назвать добродѣтельнымъ самаго самоотверженнаго и благочестиваго филантропа, еслибъ послѣдній былъ лишенъ свободной воли.

Не просто непосредственная самодовлѣемость этихъ интуицій заставила насъ такъ думать: мы постарались показать, что именно эти интуиціи, именно такъ понимаемыя, лежатъ въ основаніи самыхъ законовъ познанія и слѣдовательно самодостовѣрны въ высшемъ смыслѣ этого слова. На послѣднюю мысль насъ навело знакомство съ полемикой относительно нашего вопроса на почвѣ логики. Дѣйствительно, во всѣхъ логическихъ доводахъ за и противъ свободы пришлось замѣчать, что тѣми или другими вопросъ собственно предрѣшенъ заранѣе. Если, напр., детерминистъ говоритъ, что свободный поступокъ, *ничѣмъ* не мотивированный, есть абсурдъ, ибо изъ *ничего* ничего не возникаетъ: то онъ уже заранѣе исключилъ мысль о свободѣ, представляя всю дѣйствительность безконечнымъ рядомъ необходимыхъ слѣдствій изъ цѣпи причинъ. Обращаясь къ анализу самыхъ логическихъ процессовъ, къ изученію эмпирической логики, мы также увидѣли, что эти процессы не съ неба сваливаются въ человѣческое сознаніе, но органичесви развиваются изъ психическихъ постулятовъ его природы, что такимъ образомъ послѣдняя есть prius первыхъ, а не наоборотъ, что не основныя влеченія нашей природы слѣдуетъ провѣрять логикой, но логику природою души, ибо самодостовѣрность первой не есть абсолютная, какъ учитъ гегельянство, но она основывается на психологической, практической необходимости, безъ которой законы логики были бы для насъ „вѣщанія единая токмо". Итакъ извлечь изъ нѣдръ души эти кроющіеся въ ней эмбріоны нашихъ логическихъ законовъ, эти основныя влеченія воли, которыя, какъ послѣдняя посылка всякой логики, уже тѣмъ самымъ являются самодостовѣрными, вотъ что оказалось нужнымъ, чтобы убѣдиться въ возможности или невозможности обойтись безъ свободы воли для объясненія душевной жизни вообще и нравственной въ частности. Въ этихъ интуиціяхъ человѣческаго духа, кроющихся въ волевыхъ позывахъ его природы мы нашли болѣе, чѣмъ ожидали, мы нашли въ нихъ присущую человѣческой природѣ антеципацію цѣлой философской системы, и здѣсь-то оказалось понятнымъ, почему многіе

философы были такъ далеки отъ мысли считать свой разумъ свободнымъ творцемъ ихъ системы, но признавали его только воспроизводителемъ истинъ, постулируемыхъ самою природою человѣка, и такимъ образомъ загадку метафизики отыскивали въ описательной психологіи.

О какой же метафизикѣ свидѣтельствуетъ психологія? Имѣя исходнымъ пунктомъ своей субъективной жизни наше *я*, нашу личность, руководясь въ поступкахъ сознаніемъ своей активности и, наконецъ, ставя въ тѣснѣйшую связь съ нашимъ творчески-свободнымъ *я* лишь его *нравственныя* самоопредѣленія, жизнь человѣческаго духа можетъ уложиться лишь въ формы такой системы, или—только такая система можетъ быть согласована съ естественнымъ характеромъ душевной жизни, которая признаетъ личность въ человѣкѣ и личность за міромъ явленій, свободу въ человѣкѣ и свободнаго Творца, самостоятельность нравственнаго начала въ человѣкѣ и Творца всесовершеннаго; не лучшимъ-ли подтвержденіемъ послѣдняго положенія служитъ то, что враги подобнаго міровоззрѣнія называютъ теизмъ и идею свободы плодомъ антропоморфической системы?

Насколько намъ удалось въ сочиненіи представить эти начала дѣйствительными постулятами психической жизни, объ этомъ представляемъ судить почтеннымъ оппонентамъ, но позволимъ себѣ указать еще на одну частную задачу, которую мы поставили въ своей книгѣ.

Сдѣланный въ ней анализъ основоположеній человѣческаго сознанія показываетъ первенство практическаго нравственнаго элемента душевной жизни надъ теоретическимъ познавательнымъ. Проникнуться подобнымъ выводомъ весьма важно было бы питомцамъ нашей духовной школы, которая, имѣя внушить своимъ сынамъ такое высокое уваженіе и интересъ къ познанію, однако лишь немногихъ изъ нихъ имѣетъ возможность пріурочить къ ученой дѣятельности, потому что, въ силу обстоятельствъ, громадное большинство должно посвящать себя дѣятельности практической.—Если бы выводы нашего сочиненія послужили въ утѣшеніе тѣмъ мыслящимъ умамъ, которые,

по причинѣ избраннаго ими званія, не имѣютъ однако возможности продолжать свое книжно-научное развитіе и должны жертвовать запросами талантливой мысли ради нравственной помощи меньшей братіи,—еслибъ, говорю, наша книга укрѣпила ихъ въ бодрости на принятомъ пути, и, при сохраненіи въ нихъ прежняго высокаго уваженія къ наукѣ и знанію, однако поддержала въ нихъ убѣжденіе, что безкорыстная пастырская любовь и практическое проведеніе въ жизнь началъ истины и добра достойны еще высшаго благоговѣнія, чѣмъ теоретическая мудрость: то этого одного было бы намъ вполнѣ достаточно, чтобы не считать свой трудъ безцѣльнымъ.

Если же эти труженники евангельскаго слова прониклись бы еще однимъ выводомъ моего сочиненія, а именно тѣмъ, что развитіе нравственной воли не идетъ внѣ связи съ общимъ развитіемъ сознанія, что напротивъ первое и даетъ пищу для истинной философіи человѣческаго духа: то они не считали бы себя отдѣльными отъ науки, но старались бы чрезъ сознательное проникновеніе въ тайники душъ обогащать и свой собственный умъ и дѣлиться съ читателями столь высокоцѣнными фактами изъ области нравственной природы человѣка, фактами, не писанными, не навязанными ей изъ отвлеченныхъ умозрѣній, какъ это бываетъ нерѣдко въ трудахъ ученыхъ теоретиковъ, но живою дѣйствительностью внутренней жизни. Еслибъ мое сочиненіе хоть въ какомъ-нибудь поддержало подобную попытку, то оно тѣмъ самымъ вызвало бы цѣнный вкладъ въ философію.

Воздавая искреннюю и глубокую благодарность тѣмъ профессорамъ, которые оказали намъ непосредственную помощь въ нашихъ занятіяхъ, т. е. главнымъ образомъ М. Ив. Каринскому, за значительное усовершенствованіе въ систематизаціи отдѣльныхъ частей сочиненія, затѣмъ бывшему преподавателю академіи Н. Гр. Дебольскому, преимущественно за рекомендованное имъ изученіе „Критики Чистаго Разума“, такъ сильно подвинувшей мою мысль, и, наконецъ, увы покойному А. Ем. Свѣтилину, задавшему мнѣ эту тему, о незабвенномъ и тепломъ отношеніи котораго къ первымъ шагамъ нашихъ работъ было сказано въ надгробномъ словѣ и будетъ всегда

воспоминаемо при молитвѣ о упокоеніи его души: я считаю своимъ долгомъ заявить, что чувствую себя безконечно обязаннымъ предъ цѣлой академіей, нравственная атмосфера которой пробуждала во мнѣ энергію къ изслѣдованію истины съ двойною силой. Въ этомъ отношеніи, въ отношеніи поднятія идеаловъ науки и жизни я вмѣстѣ съ многими другими остаюсь неоплатнымъ должникомъ всей академіи вообще, какъ своихъ профессоровъ, такъ и студентовъ, но въ особенности ея бывшаго о. ректора, протопресвитера Іоанна Леонтьевича Янышева, умѣвшаго такимъ могучимъ образомъ затрогивать священныя струны души.

Какъ поступившій въ академію изъ свѣтской школы и поэтому имѣвшій лучшую возможность замѣтить ея отличительныя свойства, которыя прочимъ ея сынамъ кажутся свойствами общими для всякой школы, я считаю позволеннымъ и должнымъ исповѣдать здѣсь предъ лицемъ общества о тѣхъ высокихъ преимуществахъ, которыми отличается наша alma mater предъ всѣми свѣтскими учебными заведеніями. То, что моимъ товарищамъ, выросшимъ въ школѣ духовной, казалось естественнымъ такъ, „что иначе быть не можетъ“, т. е. и та, чисто семейственная постановка академической жизни, которая такъ участливо относится къ каждой единицѣ академической среды, то сочувствіе, которое втрѣчалъ въ наставникахъ студентъ со всѣми своими нуждами, то единодушіе и горячее сочувствіе всей академіи началамъ истины и добра, началамъ просвѣщенія и нравственности, которое естественно усвояется въ концѣ концовъ и каждымъ ея отдѣльнымъ членомъ: все это заставляло меня впродолженіи всѣхъ моихъ студенческихъ годовъ благословлять тотъ день, когда я впервые вошелъ въ этотъ священный домъ, и горячо убѣждать товарищей, что съ потерей доступа въ университеты каждый изъ нихъ ничего не потерялъ, что только невѣдѣніе, одно невѣдѣніе служитъ причиной тому, что всѣ лучшія силы свѣтской молодежи еще не устремляются въ стѣны нашей дорогой академіи.

ПОЛОЖЕНІЯ,

извлеченныя изъ диссертаціи „Психологическія данныя въ пользу свободы воли и нравственной отвѣтственности“.

1. Неотъемлемость идеи о нашей свободѣ отъ общечеловѣческаго сознанія свидѣтельствуетъ о реальности свободы.

2. Свобода въ нашемъ сознаніи тѣснѣйшимъ образомъ связана съ представленіемъ о его субъектѣ.

3. Въ виду зависимости отъ послѣдняго представленія всѣхъ нашихъ познавательныхъ процессовъ, сомнѣніе въ объективномъ значеніи свидѣтельства самосознанія должно вести къ абсолютному скепсису.

4. Критика Канта, подвергшая сомнѣнію реальность данныхъ самопознанія, не можетъ быть направлена противъ нихъ коль скоро они разсматриваются въ области не теоретическаго, но практическаго разума.

5. Въ основаніи душевныхъ явленій лежатъ влеченія воли.

6. Несправедливо то ученіе, которое желаетъ выводить рѣшеніе воли изъ познавательной дѣятельности.

7. Не соотвѣтствуетъ даннымъ общечеловѣческаго сознанія и другое ученіе, представляющее душевную жизнь, какъ безсознательное развитіе врожденнаго характера.

8. Свобода состоитъ въ выборѣ между основными природными влеченіями воли.

9. Нравственная жизнь съ ея основными категоріями предполагаетъ свободу человѣческой воли и необъяснима съ детерминистичской точки зрѣнія.

10. Свобода воли въ человѣкѣ не исключаетъ значенія предшествующей жизни человѣка для его послѣдующей дѣятельности.

11. Понятіе свободы такъ глубоко коренится въ человѣческомъ сознаніи, что непроизвольно переносится имъ даже на безсознательную природу.

12. Познаніе есть процессъ объективированія данныхъ нашего личнаго самосознанія и убѣжденіе въ его достовѣрности должно послѣдовательно вести къ теизму.

13. Познаніе связано съ практическими постулятами и въ основаніи его, какъ и въ основаніи теизма, лежитъ вѣра.

14. Полагать въ основаніи міровой жизни свободныя личности не значитъ разрушать монизмъ, ибо послѣдній возстановляется чрезъ свободное же нравственное единеніе индивидовъ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Цѣлесообразность философскихъ работъ.

Предлагаемый трудъ не имѣетъ цѣлью представить точное и полное ученіе о свободѣ или, выражаясь опредѣленнѣе, исчерпать область возможныхъ доказательствъ въ пользу нея, твердо намѣтить ея мѣсто и границы, указать ея значеніе какъ въ душевной жизни отдѣльнаго человѣка, такъ и въ жизни космоса вообще и человѣческихъ обществъ вчастности. Не брались мы и за историко-литературную задачу, какъ принято въ большинствѣ современныхъ философскихъ работъ, гдѣ изъ разсмотрѣнія исторіи изслѣдуемаго предмета стараются вывести принципы и для должной постановки проблеммы, и для ея законнаго разрѣшенія. — Наше предпріятіе гораздо скромнѣе: оно состоитъ въ томъ, чтобы представить вниманію читателя нѣсколько такихъ сторонъ человѣческаго сознанія и душевной жизни, изъ которыхъ слѣдуетъ, что человѣческая воля изъ себя самой почерпаетъ иниціативу для своихъ устремленій и есть въ извѣстномъ смыслѣ ихъ конечная причина. Думается, что, если бы намъ удалось поставить свободу въ неразрывную связь съ нѣсколькими, хотя совершенно разрозненными, но несомнѣнными фактами сознательной жизни, то изслѣдованіе имѣло бы свою цѣнность даже въ томъ случаѣ, если бы добытый принципъ свободы

остался вовсе непримиреннымъ съ другими противопоставляемыми ему принципами; мало того, — если бы самое ученіе о свободѣ не достигло бы еще полной опредѣленности и ясности, но осталось бы какъ бы прикрытымъ матовымъ стекломъ, сквозь которое виднѣются лишь отдѣльныя пятна, свидѣтельствующія о томъ, что позади имѣется предметъ, притомъ лишь нѣкоторыми сторонами приближающійся къ зрителю. Интересъ подобнаго изслѣдованія былъ бы не только чисто научный, въ которомъ цѣнятся всѣ отдѣльные факты знанія, даже и помимо ихъ приведенія въ систему, но и общій, насколько т. е. реальность свободы, правильно выведенной изъ постулятовъ сознанія, оказалась бы все-таки несомнѣнною, а примиреніе ея или поставленіе въ связь съ другими, повидимому исключающими ее, столь же несомнѣнными истинами вызывало бы проблемму ихъ соглашенія, а вовсе не дилемму выбора между ними, подобно тому какъ вновь открытое явленіе изъ области естественныхъ наукъ остается ихъ неотъемлемымъ пріобрѣтеніемъ даже и тогда, если оно окажется совершенно повидимому несогласованнымъ съ какимъ-либо извѣстнымъ закономъ; таковыми, напр., представлялись явленія гипнотизма.

Не такія требованія предъявляются обыкновенно отъ философскихъ трудовъ. Въ философіи со времени самаго ея происхожденія проявилось стремленіе человѣческаго духа найти истину, которая удовлетворила бы всѣмъ запросамъ мысли и жизни, и даже давала бы принципы для нравственной дѣятельности, однимъ словомъ, исполнила бы задачу науки и религіи вмѣстѣ. Поэтому и посейчасъ, послѣ столькихъ неудачъ найти сразу полноту истины, отъ философскаго труда ожидаютъ гораздо большаго, чѣмъ отъ изслѣдованія естественно-научнаго, — ожидаютъ прочнаго построенія цѣлой системы, а всякое встрѣтившееся въ ней противорѣчіе или несогласіе съ дѣйствительностью люди склонны представлять обнаруженіемъ совершенной несостоятельности всего труда и потому въ смѣнѣ философскихъ системъ, противорѣчащихъ

другъ другу, они видятъ доказательство совершенной безцѣльности философствованія вообще, уподобляя его занятію алхиміей или магіей. И дѣйствительно, если каждое философское предпріятіе цѣнить лишь настолько, насколько оно разсчитываетъ дать окончательное и полное или абсолютное раскрытіе своей задачи, настолько оно заставляетъ только пожалѣть объ авторѣ; но не подобная-ли до полной тожественности участь ожидаетъ и естествоиспытателя, если онъ, вмѣсто того, чтобы ограничиться открытіемъ и подведеніемъ подъ ближайшій законъ какого нибудь явленія, напр., изъ области бродильныхъ грибковъ въ молокѣ, сталъ бы считать свою работу сколько-нибудь результатною лишь въ томъ случаѣ, если бы ему удалось найти мѣсто и значеніе открытаго явленія въ общемъ міровомъ механизмѣ, указать время появленія описаннаго процесса броженія въ космогоническомъ развитіи органическихъ силъ и т. д., и т. д?

Такимъ образомъ, кажущаяся нѣкоторымъ безплодность философскихъ изслѣдованій обусловливается не столько объективными основаніями, сколько субъективными, т. е. неумѣренными требованіями цѣнителей. Если же смотрѣть на философію съ точки зрѣнія двухъ вышеуказанныхъ интересовъ, т. е. видѣть твердо-научное пріобрѣтеніе какъ въ каждомъ отдѣльномъ, но правильно обоснованномъ выводѣ изъ области объективнаго бытія съ одной стороны, такъ и въ раскрытіи законовъ нашего субъективнаго сознанія съ другой, то рядъ боровшихся между собою метафизикъ, гносеологій и этикъ представится намъ не полчищемъ убивающихъ другъ друга великановъ, выросшихъ изъ зубовъ миѳическаго существа, но скорѣе напомнитъ намъ Олимпійскія литературныя состязанія, гдѣ борьба многихъ за первенство, достающееся лишь одному, дарила человѣчеству много высоко-цѣнныхъ культурныхъ сокровищъ. Съ этой точки зрѣнія не только великія системы Декарта или Спинозы будутъ цѣнимы по своимъ положительнымъ результатамъ вмѣсто того, чтобы быть лишь объектомъ отрицательной критики, не только за Кантомъ

останется названіе Коперника философіи, насколько значительное число результатовъ его изслѣдованій осталось непоколебимыми фактами знанія, но и каждое философское изслѣдованіе мыслителей, неодаренныхъ геніальными способностями, будетъ имѣть въ дѣлѣ уясненія философскихъ истинъ столь же важное значеніе, какое имѣютъ въ естественныхъ наукахъ спеціальные труды второклассныхъ ученыхъ.

Правда, философскія изслѣдованія все-таки отличаются отъ изысканій естественно-научныхъ тѣмъ, что частные ихъ выводы стоятъ и между собою, и по отношенію къ главному принципу изслѣдованія въ такой тѣсной и даже неразрывной связи, что слишкомъ затруднительнымъ представляется выдѣленіе дѣйствительно реальныхъ истинъ отъ того условнаго значенія, которое они получили въ извѣстной системѣ: выходитъ обыкновенно такъ, что всѣ онѣ держатся какъ будто только въ ней и только ею. Однако изъ этого факта слѣдуетъ лишь то, что оцѣнка философскихъ трудовъ требуетъ большаго вниманія, вполнѣ впрочемъ и заслуживаемаго преимущественною важностью предмета, въ сравненіи съ истинами физики, которыя помимо ихъ техническаго значенія всѣ вмѣстѣ едва-ли сравнятся по своей цѣнности съ какимъ-либо однимъ твердо установленнымъ выводомъ антропологіи или метафизики. Впрочемъ ближайшее ознакомленіе съ ученіемъ любаго мыслителя скоро научитъ читателя различать какъ жизненный принципъ его системы и ясно указанныя реальныя гносеологическія и психологическія свѣдѣнія съ одной стороны, такъ съ другой стороны и тѣ разсужденія и доказательства, которыя имѣютъ лишь служебное значеніе и приводятся только для установленія связи между реальностями или для проведенія принципа во всѣ подлежащія ему области ради внѣшней полноты изслѣдованія. Мы въ своемъ трудѣ постарались облегчить подобное различеніе существеннаго отъ второстепеннаго тѣмъ, что указываемъ при обсужденіи каждаго новаго отдѣла и степень нашей увѣренности въ томъ, къ чему мы приходимъ.

Методъ изслѣдованія.

По цѣли сочиненія легко догадаться и о методѣ изслѣдованія даннаго предмета. — Авторъ извѣстной монографіи о свободѣ, Шольтенъ, о которомъ Вундтъ говоритъ, будто съ религіозно-нравственной точки зрѣнія имъ окончательно порѣшенъ споръ между свободой и детерминизмомъ (въ пользу послѣдняго), и къ которому мы будемъ еще много разъ возвращаться,—этотъ авторъ находитъ понятіе свободы настолько ирраціональнымъ, что оно по самому существу своему исключаетъ мысль о какой-либо доказуемости или обоснованіи. Доказывать—говоритъ онъ—значитъ выводить изъ причинъ: какъ же вы будете доказывать возможность такого поступка, который по самому своему понятію не имѣетъ причины?—Доводъ по меньшей мѣрѣ не серьезный,—тѣмъ болѣе, что въ той же книгѣ авторъ старается научнымъ путемъ доказать бытіе Бога, какъ разумно-нравственной личности, изъ разсмотрѣнія цѣлесообразности міровыхъ силъ и законовъ, т. е. выводитъ предметъ не изъ причинъ, но приходитъ къ нему изъ разсмотрѣнія слѣдствій. Но если въ бытіи Бога, какъ Существа, служащаго причиной міру вещей, можно убѣдиться изъ разсмотрѣнія этого міра, то вѣдь и предполагаемая свобода есть причина нашихъ поступковъ и потому къ изслѣдованію ея открывается путь изъ разсмотрѣнія ея обнаруженій. Подобный путь упрощаетъ изслѣдованіе, потому что низводитъ его изъ области метафизическихъ разсужденій въ область психологическихъ наблюденій, причемъ конечно *главнѣйшей* его задачей должно быть раскрытіе субъективнаго значенія свободы, т. е. того, насколько сознаніе свободы есть необходимый элементъ нашихъ хотѣній, такъ что безъ сознанія своей независимости психологически невозможны наши волевыя отправленія. Послѣднимъ способомъ доказываются вообще всѣ основныя или непосредственныя истины логики (законы мышленія), математики (аксіомы), иѳики и даже религія. Какъ вы докажете ложность абсолютнаго скептицизма, если не указаніемъ на его

психологическую невозможность? Какъ доказать безусловную истинность закона противорѣчія, если не ссылкой на невозможность мыслить, не руководствуясь имъ? Не лучшимъ-ли доказательствомъ необходимости религіи служитъ указаніе на то, что безъ вѣры въ Бога и безсмертіе психологически невозможно (хотя и возможно логически) поставить нравственный принципъ руководителемъ своей жизни? Иначе и быть не можетъ: если истиннымъ считать то, что доказывается другими истинами, то первоначальныя истины все-таки не на что будетъ свести и придется ихъ принять потому, что безъ нихъ невозможно ни мыслить, ни дѣйствовать; безъ нихъ придется перестать быть человѣкомъ.

Подобный путь изслѣдованія въ приложеніи къ свободѣ имѣетъ и то преимущество, что, знакомясь съ проявленіями свободы, мы тутъ же и составимъ возможно точное о ней понятіе, тутъ же мы увидимъ, въ какомъ смыслѣ можно говорить о свободѣ: абсолютна-ли она, или относительна, существуетъ-ли она, какъ реальная сила, или же она есть мысленное отвлеченіе отъ другой истинной реальности, которая при своемъ точнѣйшемъ опредѣленіи можетъ оказаться ея объективнымъ эквивалентомъ. Указанный способъ опредѣленія предмета чрезъ разсмотрѣніе его естественныхъ, фактически уже данныхъ, проявленій есть конечно наиболѣ законный, который былъ причиной быстрыхъ успѣховъ для прикладныхъ наукъ, напр., новѣйшей педагогики.—Такимъ образомъ, начнемъ свой анализъ съ сыраго матеріала душевныхъ явленій и мало по малу, приводя ихъ къ общимъ законамъ и основнымъ силамъ духа, доберемся, можетъ быть, до искомаго предмета

ГЛАВА I.

Свобода, какъ данное сознанія и самосознанія

§ 1. Главнѣйшимъ предметомъ нашего анализа будетъ, прежде всего, общечеловѣческое сознаніе свободы хотѣнія.

Къ этому сознанію въ концѣ концовъ сводятся всѣ разсужденія за и противъ свободы; оно же есть и та движущая сила, которая всегда возбуждала интересъ къ обсуждаемому вопросу.

Лишь дальнѣйшій анализъ самаго сознанія покажетъ намъ, какъ глубоко коренится въ немъ идея свободы [1]) и какое значеніе во внутренней жизни духа имѣетъ фактъ общечеловѣческаго сознанія свободы. Теперь мы беремъ этотъ фактъ просто, какъ несомнѣнный фактъ, никѣмъ серьезно неотрицаемый, съ цѣлью опредѣлить, имѣетъ-ли онъ цѣну для убѣжденія въ существованіи свободы. Человѣкъ сознаетъ себя свободнымъ, сознаетъ способность начать рядъ дѣйствій, или прекратить ихъ, сознаетъ себя причиною своихъ дѣйствій. Это есть несомнѣнный фактъ; почему же ему не вѣрятъ?

Не отрицая его вполнѣ, детерминисты хотятъ по крайней мѣрѣ ослабить значеніе этого факта. Они указываютъ случаи, когда сознаніе обманываетъ людей. Такъ, говорятъ они, сознаніе многихъ свидѣтельствуетъ и о существованіи вѣдьмъ, и о двойственности нашей природы. Однако уже то обстоятельство, что никому не приходитъ въ голову опираться на одно только свидѣтельство сознанія въ спорѣ о томъ, существуютъ ли, наприм., бѣсы, есть-ли Иванъ Сусанинъ дѣйствительная личность и т. п., а на сознаніе свободы опираются и не въ обыкновенной жизни только, но и въ научныхъ изслѣдованіяхъ,—заставляетъ предположить, что существуетъ разница между свидѣтельствомъ сознанія о существованіи вѣдьмъ и существованіи свободы. И чтобы вполнѣ устранить значеніе этого свидѣтельства, какъ доказательства реальности свободы, нужно доказать, что сознаніе свободы можетъ возникать и дѣйствительно возникаетъ изъ условій, не пред-

---

[3]) О чемъ свидѣтельствуютъ даже противники свободы. См. Schopenhauer, D. beiden Probleme d. Ethik 1860 S. 19.

полагающихъ ея дѣйствительнаго существованія. Детерминизмъ и пытается сдѣлать это.

Человѣкъ, по ученію Шольтена, совершивъ какой-нибудь поступокъ, увѣряется въ предоставлявшейся ему свободѣ воздержаться отъ него только потому, что переноситъ мысленно себя въ прошедшее время такимъ, каковъ онъ теперь, когда ему вовсе не хочется поступить опять по прежнему. Такъ часовой, проспавшій бѣду, или пьяница, надѣлавшій безобразій, выспавшись на другой день, воображаютъ, будто они и вчера могли и не дѣлать такъ, и начинаютъ мучиться совѣстью.

Однако точно-ли это такъ? Дѣйствительно-ли пьяница думаетъ, что онъ могъ избѣжать безобразій, надѣланныхъ въ состояніи полной невмѣняемости (а не во хмѣлю только, когда сознаніе не исчезаетъ еще), а не винитъ себя въ томъ, что онъ напился пьянымъ, зная свой нравъ? Думать же, что онъ имѣлъ вчера такую же возможность не заснуть или не наскандалить, какою онъ обладаетъ теперь, выспавшійся человѣкъ никогда не будетъ и на упреки другихъ лицъ отвѣтитъ, что я, дескать, вѣдь это сдѣлалъ въ пьяномъ видѣ или я заснулъ, потому что изъ силъ выбился. Правда, у него, можетъ быть, останется слабое сознаніе нѣкоторой возможности не поддаться пагубнымъ искушеніямъ сна или пьянаго гнѣва, при всей тогдашней силѣ этихъ позывовъ: но это сознаніе будетъ имѣть форму смутнаго чувства, борющагося съ разумными основаніями въ пользу невмѣняемости проступковъ во вчерашнемъ состояніи духа и тѣла. Очевидно, что такія чувства не могутъ служить основаніемъ для увѣренности въ свободѣ выбора, но напротивъ сами требуютъ для своего объясненія болѣе глубокаго, если можно такъ выразиться, органическаго убѣжденія въ свободѣ дѣйствій. Но въ детерминистическомъ объясненіи свободы ошибочны не приводимые только факты, но и общая мысль, что въ сознаніи прошедшимъ дѣяніямъ приписывается свобода лишь вслѣдствіе пере-

несенія послѣдующаго состоянія духа въ прошедшее. Человѣку нѣтъ никакой нужды при вопросѣ: могъ-ли бы я поступить вчера иначе?—переноситься во вчерашній день съ сегодняшнимъ расположеніемъ духа; вѣдь у него есть память о вчерашнемъ состояніи своего сознанія, о вынесенной борьбѣ, о паденіи; есть мысль и о томъ, что сегодня онъ иначе расположенъ, что, напримѣръ, вчера онъ былъ пьянъ, а сегодня трезвъ, вчера былъ сонливъ, а сегодня выспался. Впрочемъ, если бы, дѣйствительно, человѣкъ, при обсужденіи содѣянныхъ поступковъ, переносилъ себя въ своемъ теперешнемъ состояніи духа въ прошедшее, какъ говоритъ детерминизмъ, а не воспоминалъ бы свое дѣйствительно бывшее состояніе, какъ говорятъ намъ опыты самосознанія, то и въ такомъ случаѣ оставалось бы совершенно необъяснимымъ непосредственное наше сознаніе возможности поступить такъ или иначе въ каждомъ предстоящемъ актѣ выбора, — сознаніе, исходящее вовсе не изъ отвлеченной индукціи по воспоминаніямъ объ исполненныхъ актахъ воли, но напротивъ столь непосредственное и неодолимое, что оно нуждается въ другомъ психологическомъ, а не логическомъ объясненіи. Оставаясь такимъ образомъ необъяснимымъ съ детерминистической точки зрѣнія, оно очевидно требуетъ особено внимательной оцѣнки въ наукѣ.

§ 2. Дѣло въ томъ, что эта идея не есть знаніе о какомъ-нибудь внѣшнемъ предметѣ, которое можетъ быть почерпнуто только посредствомъ внѣшняго наблюденія или выводовъ: если свобода дѣйствительно существуетъ, то она есть качество нашей души, нашего я [1]) и притомъ такое, которое мыслимо только подъ условіемъ непосредственной сознаваемости. Если мы дѣйствительно свободны, то лишь настолько, насколько сознаемъ себя свободными: если же мы, ни отъ

---

[1]) Т. е. объекта нашего самосознанія

кого не завися въ дѣйствительности, не сознаемъ этого, то все-таки мы зависимъ не отъ себя самихъ, для себя мы несвободны. Спрашивается, чѣмъ отличается сознаваніе состоянія духа отъ самаго его состоянія? „Мы различаемъ ощущеніе тепла отъ движенія частицъ среды, въ которой мы чувствуемъ тепло, но мы не различаемъ желанія видѣть Парижъ отъ сознанія этого желанія. И, дѣйствительно, современные психологи думаютъ, что состояніе духа и сознаніе этого состоянія относятся другъ къ другу не какъ дѣйствительность и явленіе, но какъ двѣ стороны одного и того же реальнаго факта, отличаемыя только психологическимъ анализомъ“ (Свѣтилинъ. Академич. лекціи по Психологіи). И еще Ридъ указывалъ на неприложимость скептицизма къ области непосредственно сознаваемаго: „Ощущающій боль — говоритъ онъ— увѣренъ въ ея реальности, равно какъ и сомнѣвающійся увѣренъ въ реальности сомнѣнія“ (325 по франц. изд.). Если я не изслѣдую, дѣйствительно-ли мой духъ печаленъ, когда я сознаю свою печаль, дѣйствительно-ли онъ блаженствуетъ, когда я сознаю свое блаженство, то почему мы должны дѣлать исключеніе для свободы воли и ставить вопросъ о ея достовѣрности предметомъ двухъ-тысячелѣтняго философскаго спора? О тожественности внутренняго сознанія свободы съ дѣйствительнымъ знаніемъ справедливо говоритъ богословъ начала нынѣшняго вѣка Мертенсъ (Eleutheros oder Untersuchungen üb. d. Freiheit unseres: Willens) „Когда философія утверждаетъ,—говорится на 8-й стр.—что сознаніе неправоспособно удостовѣрить насъ въ нашей свободѣ, то здѣсь, кажется, лежитъ такое же положеніе: если мы что-либо знаемъ, то отсюда еще не слѣдуетъ, что мы это знаемъ; я же напротивъ утверждаю, что, если мы что знаемъ, то дѣйствительно знаемъ“. А такъ какъ понятіе свободы кромѣ того неискоренимо изъ человѣческой природы и неотъемлемо отъ человѣческаго сознанія, то въ концѣ концовъ является даже совершенно непонятнымъ, чего собственно желаютъ, какихъ дока-

зательствъ свободы добиваются тѣ, кто находитъ неубѣдительнымъ указаніе на ея неотъемлемость отъ человѣческаго сознанія? Вѣдь всякое доказательство, всякій доводъ за или противъ будетъ обращенъ къ тому же сознанію, потому что то даже, что выведено посредствомъ самой отвлеченной формальной діалектики, все-таки получаетъ свою убѣдительность не иначе, какъ чрезъ принужденность сознанія принять первую посылку, а равно и послѣдовательность при выведеніи меньшихъ посылокъ. „Вѣроятность и очевидность — по Ульрици (Gott u. der Mensch, S 5 = 125 стр. „Нравственная природа человѣка") — сама по себѣ есть не болѣе, какъ непосредственное сознаніе *необходимости* думать именно такъ,— просто чувство или усмотрѣніе того, что ты можешь судить объ извѣстномъ предметѣ только такъ, а не иначе". Если принять во вниманіе, что въ ученіи отъ данныхъ сознанія нѣкоторые первоклассные философы послѣ-кантовскаго періода даже для узаконенія метафизическихъ понятій искали психологической, субъективной почвы [1]), то, повторимъ, представится весьма понятнымъ, почему идею свободы, неискоренимо присущую общечеловѣческому сознанію, лишаютъ права на самодостовѣрность.

Попытки нѣкоторыхъ детерминистовъ, напр., Гартмана отнестись къ этому сознанію болѣе серьезно, чѣмъ большинство отвергающихъ реальность свободы, какъ простой фантасмы (Шольтенъ), оканчиваются буквально такимъ же самопротиворѣчіемъ, какое имъ навязываетъ вышеприведенный Мертенсъ. Вотъ что именно говоритъ Гартманъ въ своей Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins: „непосредствен-

---

[1]) Въ книгѣ М. И. Каринскаго: «Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи» можно найти относительно этого предмета изреченія Фриза (247 стр.), Аппельта (246, 256 и 258 стр), Гербарта (212 стр.) и Лотце (270 стр,). Ниже мы будемъ ссылаться на Фихте Старшаго.

ное сознаніе не говоритъ, что детерминизма нѣтъ вовсе, но что, если онъ и есть, то не сознается“ стр 456). Вѣдь совершенно съ такимъ же правомъ я могъ бы утверждать, будто у человѣка вовсе нѣтъ сознанія о томъ, что при двухъ взаимно противорѣчащихъ положеніяхъ tertium non datur, но что это tertium вполнѣ можетъ существовать, а только не сознается.

§ 3. Когда въ доказательство свободы ссылаются на факты общечеловѣческаго сознанія свободы, то имѣютъ въ виду сказать не то только, что она свидѣтельствуется сознаніемъ, но и то, что она открывается и въ нашемъ самосознаніи

„Сознаніе, по Владиславлеву, есть присвоеніе себѣ своихъ состояній, — самосознаніе есть присвоеніе себѣ самому себя же самого; въ актѣ самосознанія мы отожествляемъ съ собою то, что живетъ и дѣйствуетъ въ насъ; самосознаніе есть мысль о себѣ, какъ о причинѣ своихъ состояній“ (Психологія, стр. 556. ср. Klein. D. Genesis d. Kategorien, S. 4. 1881 г.). Насколько въ самосознаніи мы различаемъ *я* отъ собственныхъ состояній, настолько *я* является, какъ неисчерпывающійся въ своихъ качественностяхъ субъектъ, т. е. независимый отъ переживаемыхъ имъ состояній (Ср. литографир. лекціи А. Е. Свѣтилина). Насколько далѣе въ сознаніи является дѣйствующимъ этотъ субъектъ, настолько ему, именно какъ безкачественному субъекту, приписывается свободное рѣшеніе поступить такъ или иначе—принять тотъ или другой позывъ природы, остановить то или другое стремленіе. Поэтому можно сказать прямо, что, если наше *я* сознается, какъ причина нашихъ дѣйствій, если *нашими* дѣйствіями, актами *нашей* воли мы сознаемъ только тѣ, которые исходятъ изъ нашего *я*, которое притомъ сознается, какъ безкачественное: то именно наше самосознаніе, наше сознаніе себя, какъ безкачественной причины нашихъ состояній, есть сознаніе нашей *свободы* и отожествленіе ея съ нами самими. Съ этими выводами Владиславлева о связи свободы и само-

сознанія согласуется и теорія Фихте (См. его Wissenschaftslehre, 1802 г. стр 293). Вотъ почему вполнѣ правъ Ульрици, говоря: „очевидно, что устраняющій свободу самъ себѣ противорѣчитъ, когда говоритъ о *своемъ* хотѣніи и дѣйствіи, даже когда онъ говоритъ: „я“, приписываетъ себѣ нѣкое „я“. Ибо „я“ (самосознаніе) означаетъ лишь самость воли и самосознанія и было бы пустымъ именемъ, если бы этой самости души не существовало реально. А реальное существованіе можно приписать лишь тому, что есть сила и дѣятельность самостоятельная“ (Gott u. d. Mensch, S. 41, ibid. 49; см. еще его же: Нравственная природа человѣка, стр. 21 и 41). Тоже самое гораздо раньше высказалъ и Фихте (Wissenschaftslehre, 1802 г. S. 447): „дѣятельность можетъ принадлежать нашему „я“ лишь настолько, насколько она свободна, насколько, т. е. она могла бы перейти и на всякій другой предметъ, кромѣ этого. Поэтому она (свобода) должна быть предположена, если сознаніе должно быть возможно... Такимъ образомъ сознаніе есть необходимое сознаніе свободы и тожества“. Потому-то понятіе свободы воли такъ трудно поддается опредѣленію (а Фуллье говоритъ, что ее, какъ понятіе простое, нельзя опредѣлить, но только описать), что она въ сознаніи сливается съ тѣмъ безкачественнымъ началомъ, управляющимъ жизнью нашей души, которое сознается нами какъ *я*. Неразрывная связь между самосознаніемъ и сознаніемъ свободы доказывается и тѣмъ, что, теряя первое, мы не имѣемъ и втораго и наоборотъ при поступкахъ въ состояніи невмѣняемости мы не обладаемъ и самосознаніемъ. Ульрици говоритъ, что, когда страсть выше свободы, то самосознанія нѣтъ, оно переходитъ въ сознаніе желанія.

Вслѣдствіе этой тѣсной связи между самосознаніемъ и сознаніемъ свободы мы естественно степенью участія въ нашихъ актахъ нашей свободы опредѣляемъ степень отношенія этихъ актовъ къ нашему *я*. Съ особенною ясностью раскрываетъ эту мысль Фуллье во 2-й главѣ 2-й книги своего сочиненія: „La liberté et le déterminisme“. Въ ряду нашихъ

представленій каждое отмѣчено признакомъ принадлежности его *мнѣ*; мы сознаемъ также независимо отъ объектовъ представленій *нашу* активность, которая выражается въ томъ, что всѣ эти представленія имѣютъ нѣкоторую *отъ меня данную имъ связь*. Но я сознаю свою виновность не только въ возникновеніи именно этой связи, я сознаю въ себѣ силу высшую, чѣмъ отдѣльные акты, а именно—сознаю свою *способность* дѣлать, безъ которой моя активность, сливаясь съ самимъ актомъ, не имѣла бы реальности для сознанія. Вотъ это-то сознаніе способности дѣйствовать, имѣющее объектомъ уже вовсе ни отъ кого независимую силу, это представленіе нашей независимости, всего тѣснѣе соединяется въ сознаніи съ представленіемъ нашего *я*. Замѣтимъ кстати, что и Бэнъ говоритъ, что мы усвоиваемъ себѣ самимъ то, что дѣлаемъ добровольно, а чужому вліянію то, что не зависитъ отъ нашей воли. Мало того, когда въ болѣзненномъ состояніи мозга, говоритъ Тэнъ, представленія врываются въ сознаніе, вопреки соизволенію воли, то человѣку представляется, будто онъ состоитъ изъ двухъ индивидовъ, что въ немъ дѣйствуетъ нѣкто другой. „И въ этомъ усвоеніи непокорныхъ представленій не себѣ, а другому, до извѣстной степени правы сумасшедшіе“, говоритъ Фуллье, у котораго цитуются приведенныя слова Бэна и Тэна. Впрочемъ и нормальное-то развитіе представленія о внѣшнемъ мірѣ исходитъ, по общему признанію психологовъ, изъ встрѣчъ препятствій нашей волѣ, благодаря которымъ мы, какъ причину ихъ, полагаемъ другое *я*, т. е. получаемъ идею внѣшняго міра [1]). Такимъ образомъ мы тѣмъ болѣе отдаляемъ отъ нашего *я* причины представленій, чѣмъ менѣе онѣ зависятъ отъ нашей свободы воли и обратно.

Само собою понятно, что, находя сознаніе нашей свободы элементомъ нашего самосознанія, мы вовсе не утвер-

---

[1]) «Теперь я сознаю непосредственно *я* и *не я*, но первоначально человѣкъ—идеалистъ, онъ все сознаетъ, какъ *я*» (Egger La parole intérieure. Revue Philosophique 1882 г. стр 413).

ждаемъ, будто въ самосознаніи каждаго человѣка существуетъ опредѣленное и точное понятіе о своей свободѣ. Нѣтъ, свобода сознается нами въ представленіи о нашемъ *я* implicite, какъ простое чувство. Не иначе вѣдь можно опредѣлить и представленіе о нашемъ *я*, ибо оно, какъ и чувство свободы, можетъ принять форму понятія только въ философскомъ сознаніи. Но, что не достигая формы опредѣленнаго понятія въ обыкновенныхъ людяхъ, сознаніе самого себя и своей свободы можетъ имѣть такое же практическое значеніе на всѣ акты индивидуальной жизни, какъ сознаніе своей свободы философомъ, это ясно изъ того, что убѣжденіе въ соотвѣтствіи внѣшнихъ явленій нашимъ представленіямъ, также только заключающееся implicite въ сознаніи людей, никогда не слыхавшихъ о скептицизмѣ, есть однако необходимое условіе для воздѣйствій воли на внѣшній міръ.

§ 4. Противъ достовѣрности сознанія свободы и его тожества съ самосознаніемъ Шольтенъ указываетъ на тотъ фактъ, что ни самосознанія, ни сознанія свободы не лишены будто бы люди, настолько утвердившіеся въ добрѣ, что имъ невозможенъ переходъ ко злу. Но, если у святыхъ людей дѣйствительно нѣтъ сознанія возможности злыхъ поступковъ, то свобода ими можетъ сознаваться въ ея положительной формѣ: они сознаютъ себя виновниками своего внутренняго состоянія, самой своей неспособности дѣлать зло; поэтому они и не лишены самосознанія. „Свобода идеальная, сливающаяся съ необходимостью, говоритъ І. Л. Янышевъ, однако сознается, ибо субъектъ энергіи самоопредѣленія въ добрѣ или наше я, пребываетъ субъектомъ и виновникомъ своего состоянія“. Впрочемъ нѣтъ ничего невозможнаго, если святыми людьми сознается и отрицательная сторона свободы, по крайней мѣрѣ, какъ способность сдѣлать большее или меньшее благо, или вовсе не сдѣлать его, простоять на молитвѣ цѣлую ночь, или три часа, или вовсе не молиться. Однимъ словомъ, ссылка детерминистовъ на идеальное состояніе святыхъ ничего не говоритъ противъ свободы.

Противъ доказательности самосознанія для свободы не говоритъ-ли фактъ, что самое сознаніе себя въ такой отвлеченной формѣ, а слѣдовательно и сознаніе своей свободы дается человѣку не иначе, какъ постепенно, и вырабатывается путемъ опыта, а поэтому не представляетъ ручательства за свою достовѣрность. Въ самомъ дѣлѣ, спросимъ вслѣдъ за Фуллье: почему я долженъ считать сложнымъ все то, представленіе о чемъ я получаю сложнымъ путемъ? Дѣйствительно, какую интуицію оставалось бы не считать за сложное понятіе всѣмъ психологамъ эмпирикамъ, которые отвергаютъ апріорность даже законовъ мышленія, а считаютъ нашу увѣренность въ нихъ слѣдствіемъ многочисленныхъ опытовъ младенческой жизни? Теряютъ-ли что-нибудь въ своей достовѣрности законы мышленія, убѣжденіе въ реальности представленій о внѣшнихъ вещахъ, о нашемъ *я* и его свободѣ, если на нихъ смотрѣть не какъ на прирожденныя сполна идеи, а какъ на такія идеи, на которыя естественно наталкивается младенецъ, поступая по влеченію природныхъ позывовъ?

Связь сознанія свободы съ самосознаніемъ даетъ человѣческому убѣжденію въ свободѣ особую высшую достовѣрность. Но, чтобы оцѣнить ее по достоинству, мы должны попытаться опредѣлить значеніе самого самосознанія въ психической жизни

ГЛАВА II.

Значеніе самосознанія въ душевной дѣятельности.

§ 1. Всякое представленіе, чувствованіе и желаніе человѣка имѣетъ для сознанія двѣ стороны: объективную, относящуюся къ ихъ содержанію, и субъективную, опредѣляющую ихъ принадлежность *ему*. Представленіе о столѣ не принимается сознаніемъ, какъ самый столъ, или отдѣлившаяся отъ него тѣнь,—оно заключаетъ въ себѣ указаніе и на столъ, и на то, что это указаніе находится *въ моей мысли*, что пред-

ставленіе существуетъ лишь въ *моемъ я*. Чувство боли, или желаніе напиться воды не представляется, какъ самые предметы этихъ состояній, но какъ состояніе моего *я*, какъ *моя* боль, *мое* желаніе. Стало быть, мысль о нашемъ *я* непосредственно входитъ въ каждое душевное состояніе; безъ этого *я*, всѣ наши мысли, чувствованія и хотѣнія не были бы таковыми—онѣ всецѣло сливались бы со своими объектами, со своимъ содержаніемъ, относились бы къ нашему сознанію такъ же, какъ относится къ выпуклому стеклу отобразившееся чрезъ него солнце.

Это *я* представляется имѣющимъ даже нѣкоторую власть надъ всѣми этими тремя состояніями даже въ томъ случаѣ, если возникновеніе ихъ было невольное: и здѣсь примысливается нѣкоторая активность, въ видѣ согласія нашего *я* принять эти состоянія, или отвернуть ихъ, а если этого нельзя, то хотя бы бороться съ ними, стремиться выбросить ихъ изъ подвѣдомственной ему области, удалить ихъ. Вотъ что значитъ выраженіе: человѣкъ борется съ чувствомъ горя, желаніемъ мести, воспоминаніемъ о какой-нибудь грандіозной картинѣ природы.

Если чреда нашихъ представленій подчиняется иному порядку, чѣмъ предметы, отобразившіеся въ нихъ; если наше вниманіе можетъ устремляться на предметы самые разнородные, переходя съ ближайшаго стула на какую-нибудь греческую пословицу, а съ нея на представленіе о вѣчномъ воздаяніи, а затѣмъ въ человѣкѣ, дотолѣ спокойно разгуливавшемъ въ комнатѣ, можетъ возникнуть чувство страха и раскаянія и желаніе исправить свою жизнь чрезъ благотвореніе и молитву: то это конечно возможно лишь настолько, насколько всѣ эти разнороднѣйшіе во внѣшнемъ бытіи предметы, становясь содержаніемъ душевной жизни, не остаются другъ другу чужими, каковы они на самомъ дѣлѣ, въ мірѣ обективномъ,—насколько т. е. всѣ они дѣлаются составными, органически связанными частями другаго міра—субъективнаго. И если мы спросимъ себя: что же могло ихъ здѣсь такъ неожиданно сроднить, то

увидимъ, что роль всеединящаго въ *мірѣ матеріальномъ пространства* исполняетъ въ *субъективномъ мірѣ*—его всепроникающее и всеединяющее *я*, по отношенію къ которому всѣ эти предметы стоятъ въ извѣстной зависимости, опредѣляющей ихъ взаимную связь другъ съ другомъ. Такимъ образомъ субъектъ самосознанія есть не только необходимый субъектъ всѣхъ *отдѣльныхъ состояній* сознанія, но и условіе ихъ *синтеза*, ихъ единства.

Мысли эти можно находить у корифеевъ новѣйшей германской философіи, начиная съ Канта, впервые выяснившаго собственнымъ успѣшнымъ примѣромъ плодотворность изслѣдованія субъективной стороны душевной жизни. Къ нему мы возвратимся еще, чтобы кому не показалось, будто мы игнорируемъ его отрицательную заслугу по отношенію къ этому вопросу, а теперь приведемъ его положенія, до точности согласныя съ вышесказаннымъ. „Разнобразныя представленія, пріобрѣтенныя мною путемъ опыта, говоритъ онъ, не были бы совершенно *моими*, если бы они не были восприняты въ одно самосознаніе (93 стр.), ибо послѣднее собственно дѣлаетъ возможнымъ единство самаго представленія (103). Всѣ наглядныя представленія не имѣли бы для насъ ни малѣйшаго смысла, если бы они не могли быть принимаемы въ наше сознаніе. Мы сознаемъ a priori совершенное тожество самихъ себя по отношенію ко всѣмъ своимъ представленіямъ.. Но всякое единство разнообразнаго содержанія въ одномъ субъектѣ имѣетъ характеръ синтеза: *слѣдовательно, чистое самосознаніе даетъ намъ принципъ синтетическаго единства разнообразнаго содержанія во всякомъ представленіи* (117) [1]. Синтетическое единство a priori есть основное тожество самосознанія, предваряющаго a priori всякое опредѣленное мыш-

---

[1]) Единство самосознанія есть трансцедентальное основаніе, на которомъ зиждется необходимый порядокъ всѣхъ явленій въ опытѣ (128). Какъ ни странной кажется мысль, что разсудокъ (т. е категоріи) есть источникъ законовъ природы и (единство его—источникъ) ея формальнаго единства, тѣмъ не менѣе она совершенно вѣрна и согласна съ опытомъ (129)

леніе. Не предметы, значитъ, даютъ начало объединенія, не изъ нихъ мы выводимъ его и потомъ усвояемъ разсудку, но оно есть результатъ самостоятельныхъ дѣйствій разсудка, нашей способности соединять a priori и подводить *содержаніе представленій подъ единство самосознанія.* Это основоположеніе есть самое важное въ человѣческомъ мышленіи" (95. Ту же самую мысль можно встрѣтить на стр. 100, 113, 116, 220, 299, 309, 311, 338, 499, 518, 582, и пр., однимъ словомъ— въ каждой главѣ „Критики чистаго разума"). Вообще, согласно Канту, всякое познаніе возможно лишь подъ условіемъ синтеза, имѣющаго однако происхожденіе не изъ внѣшняго опыта, но изъ единства нашего самосознанія.

Уже это значеніе самосознанія показываетъ намъ, что свобода или независимость субъекта, какъ причины нашихъ дѣйствій (о чемъ свидѣтельствуетъ самосознаніе), не есть нѣчто, не стоящее ни въ какой опредѣленной связи съ другими опредѣленіями субъекта: напротивъ, она находитъ себѣ достаточное соотвѣтствіе съ господственнымъ положеніемъ, которое занимаетъ этотъ субъектъ въ мірѣ представленій, въ самомъ существованіи этого міра. Тотъ субъектъ, который въ мірѣ представленій является условіемъ существованія каждаго представленія, какъ представленія, а равно и той связи, въ которой они даны, конечно можетъ въ своихъ дѣйствіяхъ стоять въ независимости отъ механизма своихъ представленій, какъ имъ же обусловливаемыхъ, и понятно, какимъ образомъ въ этомъ случаѣ его самосознаніе совпадаетъ съ сознаніемъ его независимости и свободы.

§ 2 Съ другой стороны тоже значеніе самосознанія показываетъ, какую огромную цѣну имѣетъ его свидѣтельство о свободѣ [1]).—Если всякое бытіе, чтобы сдѣлаться предметомъ сознанія, должно стать въ зависимость отъ нѣкотораго другаго бытія (нашего *я*), быть лишь явленіемъ въ бытіи этого дру-

---

[1]) О самодостовѣрности самосознанія см. Vatteke, D. menschliche Freiheit, 1840. S 34—38, или новѣйшее соч: Schellwien, D Wille—d. Lebensgrundmacht, S. 20—30.

гаго; то та сущность, которая лежитъ въ основаніи всего познаваемаго единственно не подлежитъ этой необходимости; ея сознаваемость уже не ставитъ ее въ зависимость отъ чего-либо третьяго, такъ что ея бытіе и ея сознаваемость могутъ *совпадать*. Такимъ бытіемъ можетъ быть, очевидно, только *я*, какъ *самосознающее*, какъ *самосознаваемое*; вотъ почему только оно можетъ быть конечнымъ обоснованіемъ всего сознаваемаго, т. е. первоначальнѣйшею истиною философіи, ея ens realissimum.

Это хорошо сознавали послѣдователи Канта: Фихте совершенно справедливо лишь ту философію считаетъ законною, критическою, а не догматическою, которая исходитъ изъ этой единой первоначальной для сознанія сущности, въ которой совпадаетъ бытіе и мыслимость, объективное и субъективное [2]) Тѣ же положенія находимъ у Шеллинга, въ его извѣстномъ трактатѣ: „Vom Ich, als Prinzip der Philosophie“ (etc. см. S. W. 1856. T. I, S. 162). „Если вообще существуетъ знаніе, то должно существовать и такое, къ которому я достигаю не чрезъ иное знаніе, но чрезъ которое всякое иное знаніе становится знаніемъ Мы не должны будемъ предполагать иной родъ знанія, чтобы достигнуть до этого (искомаго то есть) положенія. Если мы вообще что-либо знаемъ, то должны мы знать хотя что-либо одно такое, къ чему мы приходимъ не чрезъ иное знаніе, и что само содержитъ реальное основаніе всякаго знанія... Стало быть, принципъ бытія (этой искомой сущности) и принципъ его познаванія должны совпадать“ и т. д. Разумѣется, такое бытіе есть ничто иное, какъ наше *я*. „Мое *я*—говорится на стр. 167-ой—содержитъ бытіе, которое предшествуетъ всякому мышленію и представленію. Оно (Ich) *есть*, будучи мыслимо, и мыслится, потому что есть, такъ какъ оно настолько лишь и существуетъ и настолько мыслится, насколько оно *само себя* мыслитъ“.—Отсюда ясно, что отрицать свидѣ-

---

[1]) См Wissenschaftslehre, 1801. S. 41, 46. 61 73. 204. 259. 446. etc. Ср. Seydel въ Zeitschrift t. Philosophie 1878. T. 78, S 144.

тельство самосознанія, завѣряющаго насъ въ нашей свободѣ, значитъ становиться на точку зрѣнія абсолютнаго скептицизма.

§ 3. Эти выводы сдѣлаются для насъ еще убѣдительнѣе, если мы разсмотримъ значеніе самосознанія въ процессахъ познанія. Мышленіе происходитъ подъ извѣстными апріорными, или, выражаясь по современному, непроизвольно данными формами, которыя называются категоріями Если намъ удастся доказать, что главнѣйшія изъ нихъ своимъ появленіемъ въ человѣческомъ разумѣ обязаны дѣятельности нашего самосознающаго *я*, то значеніе послѣдняго въ мірѣ мыслимомъ выяснится для насъ съ новой силою и съ полною опредѣленностью.

Кантъ принимаетъ подобную мысль отчасти, опредѣляя категоріи, какъ „чистыя познанія a priori, въ которыхъ выражается необходимое единство, присущее синтезу; эти познанія исходятъ изъ разсудка, насколько онъ есть ничто иное, какъ единство самосознанія въ его приложеніи къ синтезу". (119 стр.). „Самосознаніе, говорится въ другомъ мѣстѣ „Критики чистаго разума" (338), есть основаніе возможности категорій, представляющихъ синтезъ содержанія представленій, насколько оно объединяется въ самосознаніи". Здѣсь мы видимъ однако, что только единство субъекта сознанія признается источникомъ для категорій разсудка. Секретанъ, авторъ книги La philosophie de la liberté, идетъ далѣе: онъ самый характеръ категорій учитъ выводить изъ нашего самосознанія, утверждая, что принципы познанія или категоріи суть не что иное, какъ объективированныя свойства самосознающаго субъекта; таковы, по его мнѣнію, категоріи субстанціи, причины, силы, акта и друг. (очевидно, не совпадающія съ категоріями „Критики чистаго разума"), которыя „суть лучи нашего разсудка, исходящіе изъ интуиціи нашего *я*" (стр. 30, I т.). Но Секретанъ ставитъ это положеніе безъ всякихъ дальнѣйшихъ разъясненій и доказательствъ, предоставляя отысканіе ихъ внутреннему опыту читателя.

Изъ дальнѣйшаго опредѣленія каждой категоріи мы увидимъ, что всѣ онѣ имѣютъ тѣснѣйшее отношеніе къ категоріи субстанціи; „изъ нея онѣ исходятъ, какъ изъ общаго корня; это есть первоначальнѣйшая форма мышленія, какъ бы вдохновеніе природы всякаго индивида“ (Ридъ, стр. 139 и 360 франц перев.). Поэтому начнемъ изслѣдованіе съ этой категоріи.

Мы упоминали раньше о французскомъ психологѣ Эггерсѣ, который утверждаетъ, что младенецъ первоначально всѣ наблюдаемыя имъ явленія относитъ къ своему собственному *я*. Да и по общему мнѣнію психологовъ, только столкновенія съ препятствіями своей волѣ заставляютъ младенческое сознаніе полагать второе *я* (см. Wissenschaftslehre, S. 264, изд. 1802 г.), къ которому оно сперва относитъ всѣ враждебныя и непокорныя его волѣ явленія и съ которымъ вступаетъ въ продолжительную борьбу. Весь міръ для него раздѣляется на двѣ враждующихъ личности,—его собственную и другую, ей враждебную: изъ монистическаго пантеизма младенецъ переходитъ въ дуализмъ, который уступаетъ мѣсто антропоморфическому политеизму съ тѣхъ поръ, какъ ребенокъ замѣчаетъ, что борьба происходитъ не только у него съ его *не-я*, но и въ этомъ послѣднемъ онъ наблюдаетъ столкновеніе предметовъ, разбитіе одной вещи о другую и пр. Вмѣсто одного *не-я* онъ ставитъ нѣсколько, усваивая такое самостоятельное или личное значеніе всякой отдѣльной вещи. Наконецъ, онъ замѣчаетъ, что и самыя эти вещи различаются по степени сходства съ нимъ, т. е. по степени самостоятельности и активности. Однѣ ему кажется совсѣмъ такимъ же *я*, какъ онъ самъ, а другія менѣе *я*. (Конечно, этимъ *я* мы выражаемъ самочувствіе дитяти терминомъ зрѣлаго самосознанія, который, какъ извѣстно, появляется на устахъ младенца спустя много времени съ тѣхъ поръ, какъ онъ начнетъ мыслить). При этомъ, само собою разумѣется, различеніе предметовъ по степени ихъ родовой близости къ наблюдающему субъекту происходитъ у дитяти настолько субъективно, что нѣкоторыя неодушевленныя вещи получаютъ

въ его сознаніи болѣе личное значеніе, чѣмъ нѣкоторые одушевленные предметы. Таковы, напр, игрушки, пугала и др. вещи, къ которымъ дитя еще долго будетъ питать чувство симпатіи или антипатіи и даже страха. Что же касается до предметовъ, представляющихся менѣе активными и устойчивыми, то, хотя у ребенка съ развитіемъ сознанія все болѣе и болѣе будетъ пропадать отношеніе къ нимъ, какъ къ личностямъ, но эта перемѣна будетъ касаться преимущественно практической области; именно растущее сознаніе будетъ питать къ нимъ безразличное отношеніе, какъ къ субъектамъ, но въ области мышленія всякая вещь остается въ сущности субъектомъ даже для взрослаго человѣка. Такъ и опредѣляется принципъ категоріи субстанціи въ „Критикѣ чистаго разума", гдѣ говорится (215): „въ основѣ каждаго бытія находится сущность, т. е. нѣчто, могущее быть только *субъектомъ*, а не свойствомъ". Дѣйствительно, что такое вещь, какъ не совокупность различныхъ ощущеній, а между тѣмъ для сознанія она все-таки имѣетъ какое-то самостоятельное значеніе, какое-то бытіе для себя, котораго мы вовсе не усвоиваемъ какому-нибудь состоянію хотя бы нашего организма, какому-нибудь ощущенію и проч. Наука научаетъ отвлекать отъ любой вещи всѣ ея признаки, напр., отъ стола—его твердость, цвѣтъ, температуру, форму, и все-таки наше сознаніе, узаконенное на этотъ разъ и въ философіи, твердо увѣрено, что даже за отвлеченіемъ всѣхъ этихъ признаковъ остается какая-то вещь въ себѣ, которая существуетъ и помимо ея проявленій въ нашихъ ощущеніяхъ. И конечно ничто иное, какъ съ психологическою необходимостью объективируемое сознаніе такого, независящаго отъ своихъ внѣшнихъ проявленій, начала въ насъ самихъ, т. е. нашего активнаго, безкачественнаго *я*, заставляетъ насъ предполагать его въ вещахъ. Это дѣйствительно идетъ даже вопреки отвлекающей мысли и внѣшнему опыту, показывающему намъ, какъ вещи сливаются и разсыпаются, какъ за отдѣльную вещь можно принять и часть нѣкоторой вещи и нѣсколько вещей вмѣстѣ (софизмы

о лысинѣ и кучѣ). На всѣ эти указанія мы какъ-то закрываемъ глаза и хотя различаемъ вещи по степени самостоятельности, аналогичности ихъ проявленій *намъ самимъ*, ради чего болѣе отдѣльной, болѣе личной вещью намъ представляется животное, затѣмъ бѣгущій локомотивъ, текущая рѣка, дерево, а менѣе самостоятельной—разлитая по полу жидкость, буква въ написанномъ словѣ, какое нибудь отвлеченное понятіе (т. е. собственно—его всегда наглядное представленіе), но во всякой вещи поставленной объектомъ нашего созерцанія, намъ съ необходимостью представляется что то самостоятельное, для самаго себя существующее. Такой психологическій фетишизмъ, усиливающійся при поэтическомъ настроеніи, легко объясняетъ сознательный фетишизмъ язычниковъ. Но онъ дѣлается почти непреодолимымъ, когда вещь имѣетъ внѣшнее сходство съ лицомъ, напр., въ портретахъ и картинахъ. Едвали кто можетъ отрѣшиться отъ того, чтобы видѣть въ картинѣ нѣчто большее, чѣмъ цвѣтную бумагу, нѣчто само по себѣ, само для себя болѣе родственное изображенному лицу, чѣмъ кусокъ раскрашеннаго полотна. Когда вещь въ себѣ опредѣляютъ, какъ внѣшнюю намъ причину ощущеній, то этимъ еще болѣе благопріятствуютъ нашему антропоморфизму и индивидуализму, поскольку мы подъ подобнымъ опредѣленіемъ всегда будемъ мыслить нѣкоторое самостоятельное и самодѣятельное, неисчерпывающееся въ своихъ проявленіяхъ начало. Вотъ почему правъ Секретанъ, говоря, что понятіе субстанціи есть не болѣе, какъ понятіе личности самосознающаго *я* Много обнаруженій этого, олицетворяющаго наши ощущенія, стремленія даетъ намъ также изученіе языка въ ученіи о фигурахъ и тропахъ, въ спряженіи глаголовъ по лицамъ и раздѣленіи существительныхъ по родамъ, соотвѣтствующимъ пóламъ и проч. Но намъ нѣтъ нужды вдаваться въ эти частности.

Въ Кантовой „Критикѣ практическаго разума“ говорится, что человѣкъ, помимо фактовъ эмпирическаго чувственнаго самопознанія, имѣетъ мысль о своемъ *я* въ себѣ самомъ.

„Такое же заключеніе, прибавляетъ онъ: долженъ дѣлать мыслящій человѣкъ о всѣхъ вещахъ.. онъ склоненъ позади предметовъ чувствъ ожидать чего-то еще невидимаго, само въ себѣ дѣятельнаго“ (25) Такимъ образомъ, Кантъ утверждаетъ тожество идей нашего *я* и предполагаемой вещи въ себѣ, хотя не говоритъ ничего о психологической зависимости послѣдняго отъ перваго [1]).—О значеніи идеи субстанціи Бэнъ говоритъ, что хотя всѣ вещи суть не болѣе, какъ соединеніе свойствъ и слѣдовательно аттрибуты, но „мы вводимъ неизвѣстную, непознаваемую сущность, подпирающую и какимъ-то образомъ объединяющую въ себѣ различные аттрибуты. Мы вынуждаемся въ силу какой-то интуитивной и непреодолимой тенденціи создавать такое предположеніе, каковая интуиція и признается оправдывающею насъ въ такой крайней мѣрѣ“ (Психологія, стр. 424). *Бэнъ*, такимъ образомъ, утверждаетъ, что идея субстанціи дается не изъ внѣшняго опыта, и опредѣляетъ ее тѣми же чертами, которыми опредѣляютъ субъектъ нашего самопредставленія. Мысль о томъ, что эта идея происходитъ отъ объективированія субъекта навязывается при этомъ сама собою.

Иные отожествляютъ субъектъ съ волей. Шелльвинъ, напр., говоритъ (Der Wille esc., S. 6): „Воля и субстанція—одно и тоже. Воля есть то, что функціонируетъ изъ себя самаго, имѣетъ побужденіе къ дѣятельности въ себѣ самой и во всякомъ дѣйствіи осуществляетъ себя самоё... Субстанція (тоже) не можетъ быть отнесена ни къ чему другому... но всякое движеніе должно быть сведено къ ней: она слѣдовательно есть дѣятельность изъ себя, т. е. воля“. И это отожествленіе субстанціи съ волей получаетъ свое оправданіе въ томъ, что въ субстанцію непремѣнно входитъ дѣятельность, начиная съ самаго ея зародыша въ младенческомъ сознаніи, когда она прямо представляется въ формѣ *я*, и продолжая всѣми ея видо-

---

[1]) См. также цитованное сочиненіе Шеллинга «Vom Ich» etc, S. 192: о происхожденіи категоріи субстанціи изъ нашего *я*.

измѣненіями, пока она не достигнетъ философскаго опредѣленія, въ которомъ опять-таки моменты самостоятельности и самопричинности отъ нея неотъемлемы. Но это показываетъ только то, что въ появленіи категоріи такъ же, какъ и въ порожденіи всякаго синтеза, фигурируетъ наше самосознаніе не просто, какъ нѣчто *статическое*, но именно его дѣятельная, *динамическая* сторона; и сказать, что субстанція происходитъ изъ объективированія самосознающаго *я*, все равно, что сказать: она происходитъ изъ объективированія активнаго начала.

§ 4. Если чистый объектъ нашаго самосознанія служитъ источникомъ категорій субстанціи и основаніемъ для представленія всякаго предмета, всякаго имени существительнаго, то объективированіе непосредственно познаваемыхъ обнаруженій и актовъ нашего *я* служитъ основаніемъ для познанія измѣненій, происходящихъ во внѣшнемъ мірѣ. Что собственно примысливается нами при воспріятіи какого-нибудь движенія или вообще измѣненія? Мы всегда представляемъ его какъ актъ, т. е. какъ дѣйствіе. Это дѣйствіе въ умѣ ребенка представляется принадлежащимъ какой-нибудь вещи точно такъ же, какъ свои дѣйствія онъ непосредственно сознаетъ исходящими изъ его *я*. Отсюда то, что представляется намъ отвлеченнѣйшими законами познанія вещей, есть ничто иное, какъ объективированные акты внутренней душевной жизни личнаго духа: таковы понятія причины, отношенія, силы и проч — Можно конечно спорить объ объективномъ значеніи понятія причинности, но его психологическое происхожденіе выводится изъ одинаковыхъ источниковъ психологами совершенно противоположнаго направленія. Самое происхожденіе идеи причинности Ушинскій объясняетъ въ слѣдующихъ чертахъ. „При своихъ поступкахъ мы непосредственно сознаемъ себя, свою волю виновникомъ или причиной ея обнаруженій. Это убѣжденіе въ зависимости дѣйствій отъ нѣкотораго *я* мы простираемъ и на внѣшній міръ, представляющійся человѣку въ младенчествѣ сперва въ видѣ другого *я*, а потомъ въ видѣ множества такихъ *я*. Первобытные люди въ основаніи каждаго вы-

дающагося явленія природы видѣли особое проявленіе воли невидимаго существа. Такимъ образомъ, связь между хотѣніемъ и дѣйствіемъ есть основной типъ и причинности, по образцу котораго объяснялось для первобытнаго сознанія однообразіе въ преемствѣ явленій". Это и имѣлъ въ виду сказать еще Ю. Симонъ, когда утверждалъ, что только послѣдовательность между рефлексіей (собственно актомъ воли) и движеніемъ (т. е. ктомъ внѣшнимъ) даетъ намъ идею причины; представленіе конечной причины можетъ усвояться только посредствомъ уподобленія ея нашей свободной волѣ, независимой (для нашего сознанія) виновницѣ дѣйствій. Безъ этого антропоморфизма въ познаніи внѣшняго міра мы бы не имѣли никогда идеи причинности, но только идею послѣдовательности: всѣ законы природы были бы не причинами явленій, но только обобщеніями послѣднихъ. Зависимость происхожденія идеи причинности отъ сознанія виновности въ своихъ проступкахъ признаетъ даже Милль, освѣщая эту зависимость согласно своему воззрѣнію на законъ причинности. Англійскій философъ думаетъ, что быстрая и постоянная послѣдовательность между рѣшеніями и поступками человѣка служитъ мотивомъ считать всякое внѣшнее движеніе за производимое чьею-то волею, т. е даетъ намъ идею причины

Намъ могутъ однако возразить, что мы говоримъ о причинѣ, какъ идеѣ необразованнаго, не-философскаго (rohes) мышленія, что естественно-научное представленіе той идеи носитъ въ себѣ два момента, совершенно исключаемые нашимъ объясненіямъ, а именно моментъ необходимости и совершенной нераздѣльности со своимъ слѣдствіемъ, причемъ причина и дѣйствіе мыслятся какъ только двѣ стороны одного явленія (См. Sigwart, 86, и 137 стр. соч.: Das Problem d. Freiheit und Unfreiheit). На это нужно прежде всего сказать, что психологическое объясненіе имѣетъ въ виду категоріи, какъ идеи общечеловѣческаго сознанія, а если естественныя науки на основаніи ихъ составляютъ себѣ понятія, несоотвѣтствующія психологическому генезису категорій, то от-

нюдь не гносеологія должна за это отвѣчать. Однако одинъ изъ двухъ приведенныхъ моментовъ естественнно-научнаго опредѣленія причины—элементъ необходимости вовсе не исключается нашимъ объясненіемъ; что же касается до второго момента, по которому причина вся цѣликомъ исчерпывается въ своемъ дѣйствіи, то эта черта въ понятіи причины далеко не принимается естественнымъ общечеловѣческимъ мышленіемъ, да и въ научномъ-то мышленіи вовсе не общепринята. Мы говоримъ, что строители суть причина дома, что курица есть причина яйца, сырость причина насморка и т. д.: въ каждой причинѣ мыслится нѣкоторый излишекъ силы кромѣ истраченной на произведеніе слѣдствія. Подобное разсужденіе о понятіи причины можно найти у Дельбефа въ его статьѣ: „Свобода и детерминизмъ". Несправедливо, говорится тамъ, будто причина вся цѣликомъ переходитъ въ дѣйствіе: слѣдствія невозможно снова превратить или разложить въ причину, напр., яйцо нельзя опять превратить въ ту курицу, которая есть его причина (Rev. phil. 1882, 616). Итакъ *причина является, какъ нѣчто* отдѣльное отъ слѣдствія, нѣчто *имѣющее бытіе въ себѣ самомъ помимо произведеннаго слѣдствія* [1]). Что же касается до момента необходимости, то онъ вполнѣ удобно выводится при вышеуказанномъ объясненіи идеи причинности. Во внутреннемъ познаніи нашихъ актовъ мы наблюдаемъ собственно два момента. Кромѣ свободнаго творческаго *я*, изведшаго какое-нибудь желаніе, мы имѣемъ сознаніе о себѣ, какъ уже желающемъ, причемъ мы наблюдаемъ весь процессъ перехода желанія въ рѣшимость и самое дѣйствіе. Является, такимъ образомъ, двоякая идея виновника: первая, какъ объективированіе этого волеваго процесса и свободнаго виновника желанія, вторая—какъ объективированнаго, уже опредѣленнаго желаніемъ виновника, извѣстнаго, со-

---

[1]) Hartsen (въ Theologisches Litteraturblatt 1874, № 8) возражалъ Шольтену, что «законъ причинности означаетъ (съ психол точки зр), что нѣтъ дѣйствія безъ дѣйствующаго существа» (186).

образнаго желанію, дѣйствія; между желаніемъ и дѣйствіемъ существуетъ необходимая связь. Съ точки зрѣнія этой связи и познается всякое дѣйствіе въ мірѣ вещей человѣкомъ образованнымъ, причемъ оставляется безъ примѣненія начало свободнаго произволенія, каковое усвоивается дѣйствующимъ предметамъ въ сознаніи младенческомъ. Такимъ образомъ, измѣненія въ мірѣ явленій познаются нами по аналогіи съ личными же дѣйствіями; только при этой аналогіи имѣются въ виду вторичные виновники, сооотвѣтствующіе не творчески независимому виновнику нашихъ дѣйствій, но нашему *я*, фактически уже самоопредѣлившемуся, или Секретановой liberté en acte (въ отличіе отъ liberté en potence, liberté pure). При этомъ усвоеніи дѣйствій вещамъ, какъ причинамъ вторичнымъ, мы первичную-то причину усваиваемъ то закону природы, то Богу, то (въ не-философскомъ мышленіи) оставляемъ ее въ самой вещи. Кромѣ того, измѣненія явленій разсматриваются то какъ пассивныя, то какъ активныя движенія, опять смотря по характеру нашего самообъективированія. Если мы желательный процессъ объективируемъ въ его дѣйствительномъ порядкѣ, то получается начало активной причинности (о свободной волѣ, какъ началѣ активной, причинности, см. Рида франц. пер. стр. 365, также „Критику практическаго разума“, стр. 34, 156 и 116); а если мы объективируемъ его въ обратномъ порядкѣ, то получается идея пассивной, необходимой послѣдовательности, зависимости [1]). Такъ пантеистическое божество, сотворившее міръ и составляющее въ немъ активное развивающее начало, по ученію Шольтена, и есть объективированіе перваго рода, а представленіе развивающагося міра, какъ пассивнаго начала того же процесса, есть второго рода самообъективированіе процесса нашихъ актовъ. То и другое объективированіе не чуждо и

---

[1]) Напр., если мы объективируемъ зависимость движенія мускула отъ желанія воли, то получаемъ идею необходимой зависимости, а если—вліяніе воли на движеніе мускула, то получаемъ идею активной причины.

научныхъ опредѣленій, усваивающихъ различныя движенія *силамъ* (тяжести, электричества и пр.). *Понятіе силы*, согласно Секретану, *есть ничто иное, какъ объективированіе сознаваемой въ себѣ психо-физической силы для произведенія какихъ-либо актовъ*; тоже значеніе имѣетъ и понятіе возможности. Поэтому выводить природныя явленія изъ различныхъ *силъ* значитъ допускать еще большій антропоморфизмъ, чѣмъ выводить ихъ изъ самихъ вещей. Если же подъ силой разумѣютъ не болѣе, какъ обобщеніе явленій, то это понятіе, правда, чуждое антропоморфизма, однако совершенно не объясняетъ и происхожденія явленій, потому что невозможно выводить явленія изъ ихъ же обобщенія.

Объективированіе внутреннихъ актовъ при познаваніи міра явленій можно прослѣдить и далѣе. Самое понятіе *измѣненія* вещей, поскольку оно, различаясь отъ идеи превращенія, предполагаетъ, согласно Кантовой критикѣ (218), въ измѣняющемся нѣчто неимѣняемое, образуется изъ сознанія смѣны явленій во внутренней жизни при неизмѣняемомъ ея цѣнтрѣ— объектѣ нашего самосознанія. Понятіе *отношенія* имѣетъ себѣ родоначальника въ такомъ или иномъ самоопредѣленіи нашего *я*, по отношенію къ тѣмъ или инымъ позывамъ. Въ этомъ и состоитъ въ мірѣ внѣшнемъ взаимодѣйствіе дѣятельнаго къ страдательному (какъ и опредѣляетъ Кантъ категорію отношенія).

§ 5. Такимъ образомъ, *категоріи, будучи принципами внѣшняго опытнаго познанія, по происхожденію своему суть факты внутренняго самопознанія*. Этимъ положеніемъ мы нисколько не противорѣчимъ Канту, который говоритъ, что одинъ разумъ не можетъ объяснить возможность категорій, т. е. открыть ихъ объективную реальность (217, 218 стр. „Критики чистаго разума“), ибо понятно, что категоріи какъ *уже объективированныя* данныя самопознанія, т. е., какъ внутренніе факты, *уже превращенные* въ формы именно внѣшняго воспріятія, требуютъ для своей провѣрки приложенія къ пред-

метамъ опыта [1]). Но Кантъ идетъ далѣе: онъ говоритъ, что самая возможность категорій, какъ чистыхъ понятій, немыслима внѣ ихъ приложенія къ внѣшнимъ предметамъ, то есть, онъ признаетъ ихъ исключительно формальное, логическое значеніе. Кантъ говоритъ, что категорію сущности нельзя представить безъ вещи въ пространствѣ, измѣненіе и общеніе (лежащія въ основаніи причинности и отношенія) безъ движенія въ пространствѣ, потому что, продолжаетъ Кантъ, въ нашемъ внутреннемъ чувствѣ нѣтъ ничего постояннаго, но все совершается во времени; вотъ почему одинъ разумъ не можетъ объяснить намъ возможности категорій (217), говоритъ авторъ. Здѣсь Кантъ, во-первыхъ, вопреки собственному принципу (175 стр. Крит. чист. разума"), смѣшиваетъ данныя разсудочныя, къ каковымъ относятся *я* и его опредѣленія, съ данными внутренняго чувства, а во-вторыхъ къ этому послѣднему онъ прилагаетъ опредѣленіе, имѣющее значеніе тамъ, гдѣ оно выведено (118 стр.), но не здѣсь. Именно Кантъ тамъ говоритъ объ узости сознанія, о томъ, что чувства смѣняются въ смыслѣ несовмѣстимости двухъ ощущеній, а не о томъ, что внутреннее чувство не можетъ насъ относительно чего-либо извѣщать всегда одинаковымъ образомъ. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ я *имѣю постоянное* сознаніе, напр., о своей активности и т. п. Можно различно объяснять то данное сознанія, которое познается, какъ самотожественное *я*, но отрицать его данность, какъ самостоятельнаго начала, и его единящее и управляющее значеніе для всего воспринимаемаго (т. е. общеніе и причинность) невозможно: это *я* познается именно какъ нѣчто въ насъ постоянное и самостоятельное. Такимъ образомъ *категоріи*, будучи прилагаемы къ внѣшнему опыту, какъ *принципы* познанія, суть *данныя* внутренняго самопознанія, при чемъ мы пока не изслѣдуемъ ихъ частнѣйшего значенія: феноменально-ли оно, или динамично, апріорно, или эмпирично, т. е., даются-ли онѣ, согласно раздѣленію Канта,

---

[1]) Т. е категорія становится *категоріей* изъ *факта* внутренняго міра уже тогда, когда этотъ фактъ перенесенъ въ міръ внѣшній

внутреннимъ чувствомъ, или чистымъ разумомъ,—мы только утверждаемъ, что онѣ *почерпываются изъ внутренняго самопознанія* [1]).

Такимъ образомъ, открывается самая тѣсная связь между принципами внѣшняго познанія и самосознаніемъ духа. Усвоивая міру вещей тѣ же самыя свойства, которыя имѣетъ жизнь самосознающаго духа, мы, разумѣется прежде всего должны вѣрить достовѣрности этого свидѣтельства по крайней мѣрѣ въ отношеніи къ намъ самимъ. Все что есть въ нашемъ познаніи помимо данныхъ одного ощущенія, составляющаго матерію познанія, т. е е., все, что относится къ формѣ, оказывается объективированіемъ самосознающаго, въ себѣ и для себя сущаго субъекта, творчески волящаго. Потому-то *въ мірѣ все представляется разумнымъ, что онъ, какъ міръ явленій*, согасно Канту,—*есть собственно наша разумная природа*, воспринявшая въ себя сырой матеріалъ ощущеній пяти чувствъ [2]) Вотъ какъ велико, слѣдовательно, гносеологическое значеніе нашего *я*, нашей личности въ познаніи. Если мы отвергнемъ реальность независимаго субъекта самосознанія въ томъ видѣ, въ какомъ она представляется нашему самосознанію, то придется отвергнуть всякое познаніе. Къ тому же мы

---

[1]) Подобное антропоморфическое, такъ сказать, происхожденіе категорій признаютъ представители различныхъ философскихъ направленій Такъ въ цитованной уже французской книгѣ Секретана говорится, что (стр 30) «идеи бытія, субстанціи, силы, дѣйствія, причины,—всѣ эти понятія, имѣющія всеобщее приложеніе, которыя суть какъ-бы лучи нашего разсудка, исходятъ изъ интуиціи моего *я* категоріи (такъ называются онѣ) суть обнаруженіе разсудка, приходящаго мало по малу къ сознанію самаго себя» Упоминавшійся также Шеллювинъ называетъ категоріи «*общими опредѣленіями нашего я*» (65) Въ новѣйшемъ спеціальномъ сочиненіи Клейна (1 с) о происхожденіи категорій говорится, что онѣ суть «мысленныя формы или опредѣленія, въ которыхъ духъ, въ процессѣ своего самосознанія, принужденъ воспринимать себя и свою жизнь

[2]) Такъ говоритъ Dreher (Freiheit und Nothwendigkeit въ Zeitschr f. Philosophie etc 1881, T, 79, S 233) всѣ *свойства*, которыя мы приписываемъ матеріи, взятыя въ основаніи, суть духовнаго (субъективнаго) происхожденія.

видимъ, что совершаемое въ познаніи перенесеніе свойствъ субъекта въ міръ явленій принимаетъ его, именно какъ субъекта активнаго, волящаго. Поэтому свидѣтельство сознанія объ этой сторонѣ субъекта всего тѣснѣе связано съ вопросомъ о значеніи всего нашего познанія. Если мы будемъ смотрѣть на субъекта нашего самосознанія, просто какъ на олицетворяемый логическій синтезъ нашихъ представленій, то какую цѣну можемъ мы приписывать всему познанію, которое всюду вноситъ идею живаго, волящаго субъекта и идею такихъ отношеній между предметами видимаго міра, которыя могутъ быть мыслимы только, какъ дѣятельность субъекта, самопознающаго духа?

§ 6. Въ случаѣ отрицанія свидѣтельства самосознанія, намъ придется отрицать безусловно всякое познаніе, но и при этомъ не забывать, что идея личности вплелась во всѣ отвлеченныя наши разсужденія такъ глубоко, что, отрицая ея значеніе, а съ тѣмъ и значеніе знанія, намъ придется для самаго отрицанія пользоваться все-таки тѣмъ же принципомъ дѣятельной личности (положеніе и отрицаніе, согласно эмпирической психологіи, имѣютъ первоначально волевой характеръ симпатіи и антипатіи), который съ необходимостью присущъ даже отвлеченнымъ терминамъ логики и ея основнымъ законамъ; такой по крайней мѣрѣ взглядъ *на четыре закона мышленія*, какъ на постуляты воли, становится преобладающимъ въ современной наукѣ, по свидѣтельству А. Е. Свѣтилина (см. лекціи за 1881—2 годъ). По цитованной книгѣ Фуллье, принципъ тожества вовсе не есть безцѣльное повтореніе А=А, что не давало бы ровно ничего для познанія и мышленія, но этотъ принципъ указываетъ на адэкватность между субъективнымъ представленіемъ и бытіемъ объективнымъ, причемъ самое понятіе объективнаго бытія почерпается изъ непосредственнаго сознанія своего *я*, какъ говорилось въ уясненіи категоріи субстанціи. Фуллье выражаетъ свою мысль въ слѣдующихъ положеніяхъ: „то, то я утверждаю (субъективное представленіе), да будетъ таковымъ и на самомъ дѣлѣ (объективно),—вещь

(субъективно) есть то, что она есть (объективно). А такъ какъ послѣднее трансцедентальное *есть*—продолжаетъ авторъ—выражаетъ вѣру въ такое же бытіе явленій, какое я непосредственно сознаю за своимъ *я*, то принципъ тожества можно видоизмѣнить такъ: „вещь да будетъ такова, каковъ я самъ". (Ср. Schelling., Vom Jch, als etc., 217 стр.). Очень близко къ Фуллье мыслилъ еще Ридъ (см. франц. переводъ, стр. 198 и 332; относительно закона противорѣчія см. Фихте, Wissenschaftslehre, S. 19).

Мы видимъ такимъ образомъ, что въ основаніи движенія нашей мысли лежитъ вѣра въ истинность нашего самосознанія, въ самостоятельность нашего *я*. Уйти отъ этого принципа мы не можемъ, какъ отъ собственной тѣни, потому что въ приложеніи его собственно и состоитъ наше познаніе, и все оно имѣетъ достовѣрности настолько, насколько, во-первыхъ, наше самосознаніе даетъ намъ не иллюзію, но реальный фактъ существованія человѣка (субъекта), какъ творчески свободнаго, самосознающаго существа; во-вторыхъ,—насколько законно объективированіе подобнаго начала. Но если присутствіе его въ насъ есть условіе всякой истины, то само оно должно быть настолько несомнѣнно, насколько можетъ быть несомнѣнно что бы то ни было. Съ другой стороны, представляемое разъясненіе процессовъ знанія показываетъ намъ, что свобода нашей воли никакъ не стоитъ внѣ отношенія съ другими сторонами человѣческаго духа, что независимость субъекта со стороны его воли вполнѣ отвѣчаетъ активности его въ познаніи, такъ какъ лишь чрезъ *самодѣятельное уподобленіе познаваемаго нашей сущности* (сознаваемой уже непосредственно) *совершается самый процессъ знанія.*

ГЛАВА III.

Критика Канта.

§ 1. Прежде, чѣмъ идти далѣе въ раскрытіи нашего вопроса, намъ надо остановиться на Кантовой критикѣ самосо-

знанія, которой мы пока не касались нарочно, чтобы выдѣлить этому, столь важному для насъ, изслѣдованію особую главу.

Оцѣнивая гносеологическое значеніе нашего *я*, мы не говорили о томъ, какое происхожденіе имѣетъ это данное сознанія: феноменально-эмпирическое, или апріорно динамическое. Различные, повидимому, отвѣты на этотъ вопросъ можно извлечь изъ различныхъ мѣстъ критики Канта. Поэтому постараемся изложить его ученіе о самосознаніи, поскольку оно можетъ такъ или иначе относиться къ нашимъ выводамъ, потому что они до тѣхъ поръ не могутъ претендовать на какое бы то ни было значеніе, пока не опредѣлится ихъ отношеніе къ великой критикѣ философскаго догматизма, подъ который можно подводить и нѣкоторые наши выводы, пока мы не опредѣлимъ точнѣе тотъ смыслъ, который мы имъ придаемъ.

О самосознаніи говорится преимущественно въ двухъ мѣстахъ „Критики чистаго разума". До сихъ поръ мы пользовались главнымъ образомъ цитатами изъ второго отдѣла первой книги „Трансцедентальной Логики", гдѣ указывается значеніе для знанія синтетической дѣятельности, имѣющей источникъ въ нашемъ чистомъ самосознаніи; но мы пока не касались отрицательной критики достовѣрности нашего самосознанія, изложенной во второй книгѣ „Трансцедентальной Діалектики".

Начнемъ съ изложенія главнѣйшихъ пунктовъ того и другаго отдѣла, трактующихъ о человѣческомъ самосознаніи. Познаніе состоитъ въ соединеніи даннаго воспріятій; это соединеніе или синтезъ не можетъ быть почерпаемъ изъ познаваемаго міра вещей, но дается самодѣятельностью разсудка, изъ самыхъ глубокихъ его нѣдръ, а именно—въ его чистомъ самосознаніи „я мыслю", каковое не можетъ возникать чувственнымъ путемъ и, всегда себѣ равное и самодѣятельное, воспринимаетъ въ себя представленія и, подводя ихъ подъ категоріи, дѣлаетъ ихъ нашими познаніями (92). Но таковое значеніе самосознанія лишь формально и притомъ ограничивается міромъ явленій и ничѣмъ не можетъ намъ послужить въ познаніи ве-

щей въ себѣ (111). Оно не можетъ дать познанія о мнѣ самомъ, какъ я существую на самомъ дѣлѣ, но лишь настолько, насколько я явлюсь. Ибо наше самосознаніе, будучи динамическимъ, т е. самодѣятельнымъ и внѣчувственнымъ принципомъ, поскольку оно есть регулятивъ или форма познанія, вовсе не таково въ своемъ отношеніи ко мнѣ самому, т. е. какъ *сама-познаніе.* Самое представленіе нашего *я* не даетъ никакихъ обо мнѣ свѣдѣній, и если мы присоединимъ къ нему таковыя, то это будетъ уже не путемъ непосредственнаго динамическаго самосознанія, но путемъ эмпирическимъ чрезъ внутреннее чувство, которое даетъ столь же наглядное представленіе, какое даютъ чувства внѣшнія, потому что наши представленія всѣ чувственны, разсудочныхъ представленій не можетъ имѣть умъ человѣческій (325, 336, 367). Разсудочнымъ или динамическимъ Кантъ признаетъ вообще дѣятельное начало нашего сознанія, но разъ человѣкъ самъ себя ставитъ его объектомъ, то онъ познаетъ себя съ пассивной стороны (336, 367), т. е. съ феноменальной Ибо то единственное представленіе самотожественнаго, безкачественнаго *я*, которое не зависитъ даже отъ внутренняго чувства, есть не болѣе, какъ отвлеченіе (298, 325, 335), подведеніе самотожественнаго мышленія подъ субъектъ, какъ мы подводимъ подъ него наши внѣшнія представленія (336). Такимъ образомъ, Кантъ подъ трансцедентальнымъ, или чистымъ самосознаніемъ „я мыслю" разумѣетъ не столько объектъ нашего самосознанія, сколько сознаніе самаго мышленія (307, 311, 323, 325), самаго синтеза: не синтезъ изъ представленія субъекта, но послѣднее изъ апріорной склонности къ синтезу (93), и это представленіе, въ перенесеніи его на меня, какъ личность, переходитъ изъ области самодѣятельности въ область внутренняго чувства, въ область феноменальную, въ которой нѣтъ ничего постояннаго (217, 322), такъ что она ничего не можетъ говорить о свойствахъ и самостоятельности нашего субъекта (320).

Повидимому, нѣкоторые изъ этихъ выводовъ намъ благопріятствуютъ: а нѣкоторые прямо намъ противоположны. Бла-

гопріятствуетъ намъ, во-первыхъ, то огромное гносеологическое значеніе, которое приписываетъ Кантъ нашему самосознанію, чрезъ синтезъ оразсудочивающему, такъ сказать, данныя воспріятія. Затѣмъ въ нашу пользу говоритъ и то, что, по ученію Канта, голосъ этого самосознанія есть нѣчно совершенно иначе воспринимаемое, чѣмъ всѣ указанія внутренняго чувства, напр., сознаніе боли и проч., иначе—потому, что все данное внутренняго чувства укладывается въ сознаніе посредствомъ категорій, переработывающихъ сырой матеріалъ воспріятій въ представленія, тогда какъ *самосознаніе есть нѣчто, предваряющее самыя категоріи.* Но вотъ далѣе-то оказывается, что *подъ апріорнымъ чистымъ самосознаніемъ* Кантъ разумѣетъ не то, что мы разумѣли выше; онъ разумѣетъ подъ нимъ не *мысль о своей собственной творчески волящей личности*, но только мысль о единствѣ самаго познающаго мышленія, о голой логической формѣ, а не о субъектѣ. Одно дѣло—представленіе своей личности, какъ мыслящаго и волящаго существа, а другое дѣло—апріорное представленіе самотожества своего мышленія. Первое, по Канту, дается не a priori, но мы объединяемъ себя именно во имя второго принципа, во имя котораго объединяемъ въ цѣлые предметы отдѣльныя ощущенія. Итакъ, признавая формально-гносеологическое значеніе этого апріорнаго самосознанія, мы ровно ничего не прибавляемъ къ познанію себя, какъ субъекта, и если мы однако захотимъ во что бы то ни стало извлечь изъ этого *самосознанія* нѣкоторое *самопознаніе*, то мы можемъ только сказать: „я знаю, что я существую, какъ мыслящій“. А если мы захотимъ извлечь что-нибудь изъ нашего самопредставленія, какъ личности, то должны сказать: „за познаваемой чрезъ внутреннее чувство моею феноменальной стороной во мнѣ есть недостижимый для моего эмпирическаго, теоретическаго самопознанія *субъектъ въ себѣ*, каковое начало мы вынуждены предполагать и за всѣми предметами внѣшняго міра явленій“.

Съ перваго взгляда покажется, что эта критика идетъ совершенно въ разрѣзъ съ психологическимъ самоизслѣдованіемъ.

Дѣйствительно, о какомъ же самосознаніи, не имѣющемъ отношенія къ личности. можетъ идти рѣчь? Что это за апріорный синтезъ, пораждающій категоріи, который сидитъ въ моемъ сознаніи и даетъ о себѣ знать раньше, чѣмъ я знаю о себѣ самомъ? Если онъ есть нѣчто сознаваемое помимо явленій, нѣчто необходимо данное, какъ, повидимому, и выходитъ по „Трансцедентальному выводу чистыхъ понятій разсудка“, то онъ есть или фактически данное мое самопредставленіе, или какой-то alter ego, нѣчто психологически несуществующее; а если онъ есть не болѣе, какъ несознаваемый принципъ объединенія, т. е. просто склонность моей мысли прямо объединять всѣ явленія (и въ томъ числѣ меня самого), то въ такомъ случаѣ получится какая-то объективная склонность, нѣчто спеціально назначенное для внѣшней дѣятельности, и между міромъ явленій и моей мыслію должно предположить какую-то предуставленную гармонію, въ силу которой самый корень моей природы такъ устроенъ, точно у нея только и есть дѣла, чтобы входить въ отношенія съ міромъ явленій и регулировать ихъ (220 стр.); разуму, такимъ образомъ, вмѣсто саморазвитія предлежитъ цѣль какихъ-то полицейскихъ или административныхъ отправленій въ познаваемомъ мірѣ.

Но главнымъ-то образомъ недоумѣніе Кантова критика возбуждаетъ съ перваго взгляда потому, что на самомъ дѣлѣ живымъ нервомъ всей формальной или самодѣятельной стороны сознанія служитъ не мертвое логическое единство, а именно единство личное, олицетвореніе вещей и осмысленіе дѣйствій, какъ это мы старались показать вслѣдъ за современными психологами эмпириками: не единство самосознанія только, но наша разумность,—цѣлесообразность дѣйствій, наша жизнь служитъ въ своемъ самообъективированіи синтезирующимъ началомъ въ познаніи, началомъ, изводящимъ категоріи и дѣлающимъ познаваемымъ міръ явленій. Затѣмъ, себя-то мы познаемъ вовсе не страдательно, но именно активно-динамически[1]),

[1]) См. Вѣра и Разумъ 1887. № 1, ст. «Психологія и Метафизика», перев изъ Лашелье объ активности самопознанія.

и, наконецъ, самое предположеніе вещи *въ себѣ* за явленіями постольку лишь и законно и психологически возможно, поскольку мы за нашими ощущеніями, желаніями и поступками непосредственно, самодѣятельно и апріорно сознаемъ творчески свободный субъектъ—наше я.

Съ другой стороны и въ нашихъ разсужденіяхъ по ознакомленіи съ критикою Канта замѣчается странная несообразность: объектъ нашего самопредставленія, наше *я*, представляется то безкачественно-неопредѣленнымъ, пустымъ, то полнымъ и содержательнымъ настолько, что даетъ намъ сознаніе не только нашей собственной свободы и самотожества, но и изводитъ изъ себя цѣлый рядъ категорій и объемлетъ собою весь міръ, почти ничего не оставляя въ немъ на долю внѣшняго на насъ воздѣйствія.

§ 2. Въ разрѣшеніи всѣхъ этихъ затрудненій намъ долженъ помочь Кантовскій же принципъ, посредствомъ котораго философъ училъ выручать себя изъ возникающихъ въ отвлеченномъ мышленіи противорѣчій: этотъ принципъ, какъ извѣстно, состоитъ во внесеніи практическаго элемента туда, гдѣ теоретическое понятіе не можетъ дать никакихъ опредѣленныхъ отвѣтовъ, ибо все оно имѣетъ лишь отрицательно-критическое значеніе—разоблачать ложно-построенные выводы. Вся критика самосознанія была направлена противъ раціональной психологіи, противъ чисто-теоретическаго значенія самосознанія и съ этой точки зрѣнія она совершенно права. Дѣйствительно, въ теоретическомъ самопредставленіи намъ ничего не дается, кромѣ факта нашего существованія, какъ мыслящаго. Наше *я*, какъ теоретическое понятіе, т. е. поставленное отрѣшенно отъ своей жизни, какъ объектъ нашего созерцающаго вниманія, есть именно не болѣе, какъ указаніе чего-то невѣдомаго, чего-то помимо внутреннихъ явленій существующаго. Совершенно справедливо и то, что, разыскивая основаніе синтеза и его категорій съ чисто-теоретической точки зрѣнія, т. е. не динамически, не производя его тутъ же на дѣлѣ, не входя въ него, такъ сказать, а

ставя его внѣ себя—объектомъ эмпирическаго познанія, мы найдемъ о немъ только то, что онъ возникъ не изъ явленій, что онъ всѣ ихъ предваряетъ, что къ нему помимо всякихъ внѣшнихъ воздѣйствій сводится наша разсудочная дѣятельность. Безспорно, наконецъ, и то, что представленій, т. е. внѣшнихъ моему самосознанію данныхъ, мы, кромѣ чувственно - феноменальныхъ, имѣть не можемъ, что поэтому дѣлая себя, свой индивидъ *теоретическимъ представленіемъ*, мы должны такъ, сказать, на время сдѣлаться внѣшними самому себѣ, и это, сдѣлавшееся внѣшнимъ, опредмеченное *я* перестаетъ быть активнымъ, т. е. необходимо мы должны разсматривать себя только съ пассивной или феноменальной стороны [1]). Даже и то справедливо, что если, бы мы относились къ вещамъ чисто теоретически, то мы объективировали бы не себя, какъ жизнь и дѣятельность, но лишь свои формально - логическія склонности, свой синтезъ. Оказывается, такимъ образомъ, что при чисто - теоретическомъ міровоззрѣніи человѣкъ есть только мышленіе въ смыслѣ подведенія подъ категоріи, подъ единство, данныхъ воспріятія, только строительная сила какого-то міра явленій, ни въ чемъ и ни въ комъ не имѣющаго своего оправданія. Точно также строго доказывалъ Кантъ, что вѣра въ личное Божество съ чисто-теоретической точки зрѣнія не имѣетъ никакого твердаго основанія, равно какъ и единство міра и даже цѣлесообразность міровой жизни. Въ томъ онъ именно поставилъ задачу своего главнаго сочиненія, какъ онъ и самъ не разъ повторяетъ, чтобы доказать, что чистое (bloss—вѣрнѣе—голое; adv. bloss = nur нар.—только; здѣсь—идея лишенія въ отличіе отъ слова rein — чистый, которое противоположно gemischt — съ примѣсью) познаніе неспособно отвѣтить на философскіе во-

---

[1]) См. Wissenchaftslehre, S 393. «*Я* свободно, лишь пока оно дѣйствуетъ, когда же оно рефлектируетъ надъ дѣйствіемъ, послѣднее перестаетъ быть дѣйствіемъ, но становится продуктомъ» Ту-же мысль см. Klein, D. Genesis d. Kategorien etc., 1881 S. 58

просы, законное же разрѣшеніе ихъ возможно лишь на практической почвѣ. Для этого Кантъ критически прослѣдилъ нѣкоторыя философскія построенія, налагая veto на все то, что не оправдывалось съ чисто-раціоналистической точки зрѣнія, и показывалъ, что изъ оставшагося во власти послѣдней нельзя сдѣлать никакихъ положительныхъ выводовъ о человѣкѣ, Богѣ и мірѣ, какъ нуменахъ. Но Кантъ не говорилъ о томъ, дѣйствительно-ли человѣческое мышленіе чисто-теоретично, дѣйствительно-ли и самое познаніе и мнѣнія о первыхъ причинахъ и пр. слагаются теоретическимъ путемъ. Если бы философъ, кромѣ критики раціонализма, далъ себѣ трудъ указать, что все вѣропріятіе разрушенной метафизики держится именно (безсознательнымъ, можетъ быть) внесеніемъ въ нее практическаго начала, что и доказательства бытія Божія, и вѣра въ простоту, свободу и безсмертіе души, въ міровое единство и гармонію и пр. постольку и законны и правильны, поскольку они въ ихъ дѣйствительномъ видѣ, помимо теоретической вѣрности, зависятъ отъ практическихъ требованій сознательной жизни: то, по всей вѣроятности, не было бы и того миража несогласій критики самосознанія съ данными новѣйшей психологіи, къ разсѣянію котораго мы теперь и можемъ приступить, узнавъ, что Кантъ представлялъ сознательную жизнь не такою, какова она есть, но каковой она должна представляться для чистаго, теоретическаго разума.

§ 3. На самомъ дѣлѣ наше самосознаніе и его гносеологическое, всеолицетворяющее и всеосмысливающее значеніе вовсе нельзя назвать разсудочною, теоретическою дѣятельностью: это есть познаніе динамическое, основывающееся на дѣятельномъ отношеніи къ вещамъ. Какъ самое вѣропріятіе голоса нашего самосознанія, т. е. сознанія нашей творчески—самостоятельной личности, оправдывается практическою неизбѣжностью обращаться во всѣхъ желаніяхъ къ самосознающему субъекту и такою же необходимостью влагать его, какъ форму, въ міръ воспріятій: такъ и изъ историко-психологическаго очерка самаго происхожденія самообъективирующей дѣятель-

ности мы видѣли, что вся она зиждется на волевомъ отношеніи младенца къ окружающимъ предметамъ, на началахъ симпатій и антипатій къ вещамъ, какъ существамъ, содѣйствующимъ или противодѣйствующимъ его личному благополучію. Наконецъ, и самая интуиція субъекта поступковъ есть сознаніе въ себѣ именно постояннаго, творческаго, самодѣятельнаго, а не пассивнаго начала [1]). Какъ пассивное, оно усматривается лишь въ теоретическомъ самосозерцаніи и, какъ голая форма, оно объективируется лишь въ теоретическомъ, безразличномъ познаніи міра явленій. Но, какъ начало теоретическое только, наше *я* едва-ли и созерцается въ обычномъ сознаніи людей, ибо оно можетъ быть поставлено на такую точку зрѣнія не безъ труда для мысли. На самомъ же дѣлѣ оно есть не только сознаніе субъекта, какъ чего-то лишь устойчиваго, но преимущественно—сознаніе активности, самостоятельности или творчества. Вотъ почему оно у насъ и являлось то пустымъ, то изводящимъ цѣлый міръ явленій. Познавая наши фактическія желанія и обладая притомъ чистымъ самосознаніемъ своего *я*, мы можемъ сознавать его не только въ его статической, самозамкнутой отрѣшенности, но и его воздѣйствіе, его направляющую дѣятельность въ нашихъ желаніяхъ, не истощающуюся въ нихъ и не поглащаемую ими. Вотъ это-то динамическое *я*, т. е. и отрѣшенное и самоопредѣляющееся, творческое и творящее, и есть въ своемъ объективированіи источникъ всякаго познанія или регулированія внѣшнихъ воспріятій, какъ это мы старались психологически разъяснить выше.

Насколько, слѣдовательно, не только происхожденіе и сознательное вѣропріятіе самосознанія и самообъективированія, т. е. внѣшняго познанія, но и самая постоянно присущая

---

[1]) «Что содержитъ самосознаніе? спрашиваетъ Шопенгауеръ или какимъ образомъ человѣкъ непосредственно сознаетъ себя? Непремѣнно, какъ желающаго Предметъ самосознанія есть всегда его собственныя хотѣнія» (D. b Probleme etc, S 11).

намъ интуиція нашего *я* и подведеніе подъ его дѣятельность внѣшнихъ вещей, т. е. самый актъ этого самосознанія и самообъективированія, совершается дѣятельностью, напряженіемъ воли, волевымъ отношеніемъ къ вещамъ и, слѣдовательно, не теоретическимъ, но практическимъ разумомъ: *настолько всякое познаніе есть въ своемъ существѣ, въ своей основѣ, познаніе практическое*; основать философію на началахъ теоретическаго разума было и продолжаетъ быть лишь попыткой мыслителей, которой, согласно критикѣ Канта, навсегда суждено остаться тщетной, потому что познаніе вещей возможно только посредствомъ практическаго разума. Такъ и представляетъ дѣло Шеллингъ и др., доказывая, что необходимо или признать динамическое, непознавательное, чисто духовное представленіе, или согласиться съ тѣмъ, что *все апріорное является, какъ результатъ внутренняго самопознанія.* Они утверждаютъ, такимъ образомъ, что невозможно весь сознаваемый или субъективный міръ вывести изъ чувственнаго воспріятія. „Наше *я* можетъ быть опредѣлено только чрезъ воззрѣніе — соглашется Шеллингъ [1]) Но это *я* становится *я* именно чрезъ то, что оно никогда не можетъ быть объектомъ, потому что оно не можетъ быть опредѣлено ни въ какомъ *чувственномъ воззрѣніи,* а слѣдовательно только въ такомъ, которое не имѣетъ никакого объекта, которое вовсе не чувственно, т. е. въ *интеллектуальномъ воззрѣніи*"—слѣдовательно *практически*, прибавимъ мы, ибо теоретическій разумъ, по Канту, имѣетъ лишь чувственныя воззрѣнія. Тотъ же выводъ можно построить на основаніи слѣдующихъ словъ Иберега въ его Grundriss zur Geschichte der Philosophie, T. III, 1880. s. 255: „такъ какъ Кантъ полагаетъ въ основаніе своихъ изслѣдованій существованіе аподиктическихъ познаній, какъ фактъ, такъ какъ далѣе онъ въ нравственной философіи исходитъ изъ *непосредственнаго* нравственнаго сознанія, ко-

---

[1]) Vom Ich etc, 1772. S 236.

торое-де при томъ есть равно и „фактъ чистаго разума“: то нельзя отрицать и того, что и его „Критика разума“ основывается на истинныхъ то, или ложныхъ *фактахъ внутренняго познанія*“, которое, прибавимъ, должно быть практическимъ, ибо иначе вся критика теоретическаго познанія била бы на воздухъ. И если Кантъ самъ не говорилъ, что существующее общечеловѣческое не-философское познаніе не есть знаніе теоретическое, то онъ прямо указывалъ на то, что его критика, съузившая почти до нуля производительное значеніе нашего самопредставленія, направлена противъ него лишь настолько, насколько послѣднее представляется въ раціональной психологіи, какъ начало теоретическое; въ практическомъ же разумѣ ему возвращаются вновь всѣ права, отнятыя у него въ теоретическомъ: „невозможность раціональной психологіи, говоритъ онъ, указываетъ намъ на то, что отъ безплодной теоріи слѣдуетъ обратить самопознаніе къ плодотворной практической области. Хотя оно и будетъ обращено къ предметамъ опыта, но принципы его будутъ почерпаться внѣ предѣловъ его“ (Крит. ч. раз., стр. 324). И вотъ въ „Критикѣ практическаго разума“ Кантъ уже говоритъ, что „человѣкъ надъ всѣми своими внутренними *явленіями* необходимо допускаетъ нѣчто другое, въ основѣ ихъ лежащее, свое *я*, каково оно *въ самомъ дѣлѣ*; и по тому, что касается простаго наблюденія, онъ относитъ себя къ чувственному міру, а относительно того, что является въ немъ чистою дѣятельностью (того, что достигаетъ сознанія не чрезъ возбужденіе, но непосредственно), къ интеллектуальному міру, который больше (т. е. посредствомъ разсудка) онъ уже не познаетъ“ (стр. 95 и слѣд.). Разумъ въ отличіе отъ разсудка, какъ чистая самодѣятельность, „далеко выступаетъ за предѣлы того, что доставляетъ ему чувственность... Онъ начинаетъ съ моего *я* (190), съ моей личности и изображаетъ меня въ мірѣ, который имѣетъ истинную безконечность“. Но самое драгоцѣнное для нашей задачи изреченіе мы находимъ у Канта на 116-й страницѣ второй части „Критики практическаго разума“:

„Наше *я*, которое принадлежитъ къ чувственному міру, въ то же время, какъ принадлежащее къ міру умопостигаемому, мыслится не только неопредѣленнымъ и проблемматическимъ (такъ могъ познать уже разумъ теоретическій), но, что касается закона его причинности, оно познается даже опредѣленнымъ и ассерторическимъ; вслѣдствіе этого реальность духовнаго міра является намъ опредѣленной, и такое опредѣленіе, трансцедентное въ теоретическомъ разумѣ, становится имманентнымъ въ практическомъ“ (См. стр. 156 и 158 „Крит. практ. раз.“ и стр. 432 „Крит. чист. раз“.). Другими словами,—въ теоретическомъ познаніи наше *я* есть не болѣе, какъ безкачественный субъектъ явленій, трансцедентный, т. е. недоступный для познанія во внутреннемъ значеніи, но, какъ такой, онъ имманентенъ разуму практическому, т. е. волевому отношенію къ себѣ и предметамъ.

§ 4. Кромѣ вышеуказанныхъ мыслителей, Кантову критику самосознанія дополняютъ въ желательномъ смыслѣ многіе другіе философы и психологи, сводя дѣло къ тому, что практическая „мысль о *я*, какъ мысль о бытіи, переступаетъ сферу *явленій*, ибо оно не есть общее извѣстныхъ явленій, но ихъ корень, ихъ res prima, имѣющая своимъ содержаніемъ принципъ послѣднихъ“ (Klein, Die Genesis der Kategorien, 17). Такъ Фихте, исходящій изъ положенія, что я есть ничѣмъ внѣшнимъ неопредѣляемое, но, напротивъ, все опредѣляющее понятіе (38), единственное самодовлѣющее бытіе (Wissenschatfslehre. 9), единственная высшая (45), первоначальная (73) субстанція, чрезъ которую только и дается понятіе реальности (61), соглашается только ту философію признать критическою, а не догматическою, которая выходитъ изъ *я* [1]), а не изъ понятія о вещи (ens), ибо всякая вещь

---

[1]) Ср. Klein, ibid. S. 8; также Sécrétan, La philosophie de la liberté, 1879. p. 394; здѣсь уже говорится, что выходить изъ *я* есть общее мѣсто философіи.

поставлена въ *я*, а *я* не поставлено въ чемъ-либо (41). Понятіе о *я* выше всякой критики, и „послѣдовательно проведенный догматизмъ есть скептицизмъ, сомнѣвающійся въ томъ, что онъ сомнѣвается, ибо онъ долженъ (muss) уничтожить единство сознанія, а съ тѣмъ и всю логику“ (42). Напротивъ философія критическая, исходящая изъ самосознанія, какова Wissenschaftslehre, „излагаетъ факты сознанія, только приведенные къ сознанію... такъ что Wissenschaftslehre есть прагматическая исторія человѣческаго духа (186)“. Однако такую силу Фихте приписываетъ самосознанію все-таки не на теоретической, а на практической почвѣ, и выборъ между критицизмомъ и догматизмомъ (при его пониманіи этихъ терминовъ) онъ, какъ извѣстно, усвояетъ отнюдь не теоріи. „Большинство людей, говорится на 120 стр., скорѣе могутъ быть доведены до того, чтобы считать себя за кусокъ лавы на лунѣ, чѣмъ за *я*. Для философствованія нужна самостность; и ее можно достать лишь отъ себя самого (а не изъ познанія), — мы не должны желать видѣть безъ глаза, но и не должны утверждать, будто видитъ глазъ“ (а не *я*. Ср. также стр. 425.).

Какимъ же образомъ разсуждаетъ Фихте не о *принципахъ*, а о *содержаніи* „Критики чистаго разума“? Онъ убѣжденъ, что въ изслѣдуемомъ вопросѣ о реальности практическаго *я* Кантъ съ нимъ согласенъ. „Какимъ образомъ могъ Кантъ придти къ категорическому императиву, какъ къ абсолютному постуляту согласованія (дѣятельности нашей) съ чистымъ *я*, если не изъ *предположенія абсолютной реальности нашего я*?.. Лишь насколько *я* абсолютно, имѣетъ оно право и абсолютно постулировать“ (240). Фихте не считаетъ нужнымъ отыскивать у Канта соотвѣтствующихъ изреченій, но ограничивается указаніемъ представляющейся ему неразрывности этихъ двухъ началъ (категорическаго императива и реальности *я*) потому, что не считаетъ труды Канта законченными. „Что Кантъ въ своихъ критикахъ желалъ представить не самоё науку, а лишь пропедевтику къ ней,—это

онъ самъ однажды высказалъ; трудно понять, почему его поклонники только въ этомъ не желаютъ ему повѣрить" (136).

Также разсуждаетъ уже упоминавшійся Шелльвинъ. „*Я* вовсе не есть, какъ говоритъ Кантъ, только логическое единство въ самосознаніи мышленія, не есть простое сознаніе, сопровождающее всѣ понятія, но непосредственное, живое и дѣятельное бытіе... Оно есть самый субъектъ, который, отрицая свои чувственныя и отвнѣ данныя отношенія, остается при себѣ и съ самимъ собою только (19); оно познаетъ себя само, какъ вещь въ себѣ,—это есть необходимый шагъ впередъ отъ Кантовой точки зрѣнія" (101). Что касается до новѣйшей Кантовской литературы, то въ журналѣ „Zeitschrift für Philosophie" она единогласно доказываетъ, что, или Кантъ допускалъ существованіе внутренняго интеллектуальнаго воззрѣнія (практическаго), или ошибался, выводя изъ опыта то, что предшествуетъ ему. Въ послѣднемъ смыслѣ разсуждаетъ Hippenmayer въ „Historische Entwickelung und Bedeutung der Kritik der rationalen Rsychologie von Kant" 1870. T. 56. S. 123. „Догматически, т. е. безъ дальнѣйшаго разслѣдованія—говоритъ онъ—принимаетъ Кантъ существо души, наше *я*, какъ совершенно неопредѣленное, нереальное единство = X... Это первая и главная ошибка Канта, что онъ принимаетъ самосознаніе, какъ сознаніе данное эмпирически. Вторая ошибка слѣдуетъ изъ этой необходимо: если *я* нереально и пусто, и возрастаетъ до *я* собственно лишь изъ своихъ представленій, взятыхъ изъ чувственнаго познанія, то оно и (въ свою очередь) неспособно познать что либо, что не исходитъ изъ чувственнаго познанія". Очевидно, этотъ ученый не желаетъ имѣть въ виду того, что Кантъ представляетъ здѣсь не окончательныя свои воззрѣнія, но въ постановкѣ предмета на точку зрѣнія теоретическаго разума. — Другіе ученые, напротивъ, выдвигаютъ ученіе Канта о динамическихъ началахъ не-эмпирическаго характера. Такъ Falkenberg въ статьѣ „Ueber den intelligiblen Charakter" (1879. T. 75 S. 231) го-

воритъ: „категорическій императивъ есть такое понятіе, которое разумъ познаетъ, между тѣмъ какъ (indem) образуетъ его“. Стало быть, желаютъ показать, что самъ Кантъ признаетъ существованіе активнаго, динамическаго воззрѣнія. Наконецъ, Seydel (Ueber die Frage nach Erkentniss der Dinge etc., 1878. T. 72, S. 139) старается доказать, что идея *я* не можетъ выходить изъ обобщенія явленій, ибо субъективное начало предшествуетъ въ сознаніи объектамъ (стр. 141, 142), такъ что „самое понятіе о вещи въ себѣ, о субъектѣ или субстанціи... просто извлечено изъ самосознанія спрашивающаго“.

Итакъ мы утверждаемъ далеко не новость, принимая Кантовскія положенія о феноменальномъ значеніи всякаго представленія, а съ ними и нашего *я*, *въ условномъ только смыслѣ*, т. е. утверждая, что Кантъ разумѣетъ здѣсь только область теоретическаго, а не практическаго разума [1]).

Итакъ сужденія Канта, несогласныя съ вышеизложенными выводами относительно реальности и самостоятельности нашего *я*, не стоятъ намъ на пути, такъ какъ наши выводы найдены нами и систематизированы въ области не теоретическаго познанія, не разсудочнаго отвлеченія, но посредствомъ

---

[1]) Но для окончательнаго убѣжденія въ правильномъ разумѣніи дѣла нужно сдѣлать еще одну оговорку. Утверждая динамическое или интеллектуальное значеніе категорическаго императива, Кантъ однако какъ будто и здѣсь преграждаетъ всякую попытку къ предположенію интеллектуальныхъ воззрѣній хотя бы въ области морали, говоря, что Ѳеика «нравственнаго чувства», каковая проповѣдуется Гютчесономъ, есть Ѳеика эмпирическая, основывающаяся на чувственномъ представленіи —Съ перваго взгляда представляется, что Кантъ отрицаетъ интеллектуальное или активное значеніе даже нравственнаго начала и слѣдовательно не можетъ быть истолковываемъ въ вышепоказанномъ смыслѣ, но чтеніе опровергаемой имъ системы Гютчесона разъясняетъ дѣло Эта Systeme de la morale (1770) говоритъ о нравственномъ чувствѣ не какъ объ активномъ, связанномъ съ нашимъ я, интеллектуальномъ началѣ, но какъ о «вкусѣ», подобномъ тѣлесному (102), какъ о чувствѣ, ничѣмъ не отличающемся отъ физическихъ (126, ср 43), т е чисто пассивномъ, не связанномъ съ самосознаніемъ.

дѣятельнаго самопроникновенія духа, и поэтому относятся къ царству разума *практическаго*, которое освобождено самимъ Кантомъ отъ нападеній его отрицательной критики. Однако, сопоставляя положенія Канта съ нашимъ воззрѣніемъ на познаніе, какъ на самообъективированіе индивидуальнаго начала, мы не должны обольщаться мыслью, будто подобное сопоставленіе можетъ раскрыть полное тожество тѣхъ и другихъ выводовъ: нѣтъ, мы предлагаемъ только примиреніе ихъ посредствомъ развитія нѣкоторыхъ положеній Канта, но вовсе не думаемъ представить дѣло такъ, будто Кантъ сознательно утверждалъ въ людяхъ фактъ дѣятельнаго сознанія въ себѣ творческаго начала и дѣятельнаго объективированія его въ міръ явленій въ видѣ формъ познанія. Кромѣ того, повторяемъ, надо имѣть въ виду, что стремленіе Канта обезоружить теоретическій разумъ заставило его выражаться столь безусловно о несостоятельности теоретическихъ положеній, что онъ какъ бы забываетъ даже, что на почвѣ практической это отрицаніе устраняется. Тренделенбургъ, правда, имѣя въ виду иной вопросъ, обвиняетъ Канта въ томъ, что онъ злоупотребляетъ словомъ „только". Найдя обоснованнымъ только субъективное значеніе идей пространства и времени, Кантъ говоритъ, что онѣ и могутъ имѣть *только* субъективное значеніе. Но нѣчто подобное происходитъ и по вопросу о нашемъ самосознаніи: Кантъ признаетъ за нимъ *только* формально-логическое значеніе, правда, на голо-теоретической почвѣ; однако здѣсь, по нашему крайнему разумѣнію, уже— грѣхъ противъ психологіи, поскольку наше самопредставленіе есть нѣчто фактически данное и, какъ такое, оно и сознаваться не можетъ теоретическимъ только разумомъ, ни имѣть одно лишь формальное значеніе.

Если теперь спросить, какое же значеніе имѣетъ у насъ представленіе нашего *я*, по Кантовскому раздѣленію познанія, то придется отвѣтить: тройное. Во-первыхъ, опытное, какъ представленіе нѣкотораго предмета, хотя, вопреки Канту, нечувственное. Если спросить, есть-ли *я* въ чистомъ са-

мосознаніи вещь въ себѣ, или — только феноменъ, то можно отвѣтить и да и нѣтъ: „нѣтъ“,—поскольку, при прекращеніи активнаго самопроникающаго наблюденія за предѣлы этого безкачественнаго, непосредственнаго *я*, оно остается только замѣстителемъ моего творческаго субъекта, его феноменомъ; „да“, — поскольку оно же съ трудомъ дается внѣ своего положительнаго творческаго характера, который сейчасъ же познается посредствомъ активнаго проникновенія въ свою самодѣятельность. При самонаблюденіи съ этой стороны наше *я* имѣетъ другое—динамическое значеніе, открывающее намъ міръ вещей въ себѣ. Третье его значеніе—формальное, гносеологическое, насколько оно въ своемъ объективированіи даетъ категоріи субстанціи и дѣйствія, т. е. причины, отношенія и пр., однимъ словомъ—всю формальную, не-опытную сторону человѣческаго познанія.

§ 5. Обыкновенно вопросъ о свободѣ воли ставится слишкомъ внѣшне, слишкомъ эмпирически въ грубомъ смыслѣ слова; прямо желаютъ представить такія дѣйствія, которыя сами по себѣ требуютъ признать свободу, или детерминизмъ: но можно-ли на основаніи столь сложныхъ явленій прямо установить самый основной законъ душевной жизни? Если, не входя въ анализъ душевныхъ состояній, прямо понимать свободу въ смыслѣ абсолютной случайности желаній, то, разумѣется, опровергнуть ее не трудно, не трудно въ этомъ смыслѣ поддаться вмѣстѣ съ нѣкоторыми серьезными учеными, наприм., Шольтеномъ, тому дешевому представленію хода душевной жизни, названному однако почетнымъ именемъ гербартіанства, согласно которому случайно полученныя чувственныя впечатлѣнія производятъ представленія, представленія — чувства, чувства—желанія [1]). Взоръ человѣка упалъ на бутылку, въ немъ явилось представленіе вина, оно отразилось на

---

[1]) Книга Гербарта «Zur Lehre von. d Freiheit d. m. Willens»» представляетъ вопросъ совершенно иначе (см S. 37 1836).

аппетитѣ и произвело желаніе выпить. Все просто и ясно. Но почему одинъ, увидѣвъ бутылку, выпиваетъ, другой—отплевывается и удаляется, третій—обтираетъ водкой замерзшія руки, четвертый—наливаетъ рюмку не себѣ, а гостю и т. д., и т. д.? Разумѣется, этотъ вопросъ не поставитъ втупикъ детерминиста: онъ будетъ толковать о зависимости желаній послѣдующихъ отъ прежняго направленія воли и мыслей, при общей ихъ зависимости отъ впечатлѣній. Если ему укажутъ на существованіе рѣшеній, не переломленныхъ никакими воздѣйствіями противоположнаго рода, то онъ изложитъ ученіе о прирожденныхъ, наслѣдственныхъ и т. п. свойствахъ души, о характерѣ, но также не свободномъ, а присущемъ и звѣрямъ, и птицамъ. Если вы укажете ему на то, что Савлъ, князь Владиміръ, Марія Египетская и др. сознательно перемѣнили свой характеръ и слѣдовательно свободны, то вамъ отвѣтятъ, что встрѣчаются въ жизни впечатлѣнія сильнѣйшія, чѣмъ характеръ, или инерція воли; — и, такимъ образомъ, споръ будетъ идти да и идетъ въ наукѣ до безконечности, продолжая обличать неправильность постановки дѣла, при которой изъ сложнаго умственнаго процесса желаютъ вывести то, что предполагается самимъ процессомъ (активное самосознаніе) и, такимъ образомъ, вполнѣ воспроизводятъ заблужденіе того безумца, который, чтобы убѣдиться въ истинности показаній человѣческихъ глазъ, накупилъ себѣ и другимъ множество самыхъ чистыхъ и вѣрныхъ очковъ, забывая, что вѣдь и чрезъ очки-то будутъ смотрѣть тѣ же глаза, а не сами очки видятъ. — Вотъ почему мы отвергли обычный путь изслѣдованія свободы и постарались прежде всего описать ея внутреннѣйшее сознаніе. Изъ этого описанія, по самому предмету своему необходимо весьма непопулярному и отвлеченному, требующему для повѣрки постояннаго самопроникновенія, мы старались показать, что свобода состоитъ не просто въ свалившейся съ потолка способности желанія или нежеланія данной вещи, но заложена въ самомъ основаніи душевной жизни, въ господственномъ положеніи субъекта

по отношенію къ ея явленіямъ, и что сознаніе ея не такого рода актъ, къ которому по произволу можно питать довѣріе или недовѣрчивость, а такой, въ которомъ знаніе проникаетъ за покровъ явленій, и съ достовѣрностью котораго стоитъ и падаетъ всякая другая достовѣрность [1]).

Теперь мы должны обратиться къ области волевыхъ явленій человѣческаго сознанія для того, чтобы выяснять, какимъ образомъ и въ какихъ приблизительно границахъ обнаруживается здѣсь вліяніе самодѣятельнаго субъекта сознанія, т. е. опредѣлить характеръ обнаруженій свободной воли въ душевной жизни.

ГЛАВА IV.

Значеніе воли въ ходѣ душевной жизни.

§ 1. Вопреки механическому воззрѣнію на душевную жизнь, представленія не могутъ считаться за источникъ чувствованій и желаній уже потому, что послѣднія сами входятъ непосредственно въ представленія. Дѣйствительно, даже для того, чтобы впечатлѣніе перешло въ ощущеніе, нужно вниманіе, т. е. актъ воли. Онъ же необходимъ и для того, чтобы одно изъ множества тѣснящихся на полѣ сознанія представленій перешло въ его центръ. „Вниманіе, говоритъ Ушин-

---

[1]) Замѣчательно, что самодостовѣрность свободы всего точнѣе выразили детерминисты-же. Въ книгѣ «Das Problem von der Freiheit» etc Sigwart, 1839. S. 101—мы прочитали: «еслибъ камень имѣлъ сознаніе о себѣ, а не о причинахъ, которыя его толкаютъ, то онъ считалъ бы свое паденіе за произвольное». Очевидное самопротиворѣчіе детерминизма вѣдь, если самосознаніе неправоспособно доказать свободу, то почему оно правоспособно доказать бытіе? не сводится-ли детерминизмъ къ абсолютному скепсису? Объяснять кажущуюся свободу движеній изъ незнанія двигателей тоже нельзя. ибо, если, напр, человѣкъ, стоя на лѣстницѣ, незамѣтно подтолкнутый, вдругъ неожиданно для себя падаетъ, то отнюдь не считаетъ свое паденіе свободнымъ, но вполнѣ необходимымъ

скій, есть единственная дверь, чрезъ которую состоянія нервнаго организма вызываютъ въ душѣ ощущенія. Въ этомъ смыслѣ и начало всякаго разсудочнаго процесса есть актъ устремляющей вниманіе воли". Это доказывается общеизвѣстными примѣрами въ родѣ того, что мы часто не замѣчаемъ знакомаго въ толпѣ, на котораго уставили глаза, не видимъ словъ и даже буквъ, устремивъ взоръ въ книгу, или если и читаемъ слова, то вовсе не понимаемъ ихъ смысла. Но, чуть наше вниманіе освободится отъ занимающаго его предмета и сдѣлается доступнымъ для другихъ впечатлѣній, мгновенно буквы слагаются въ слова, слова освѣщаются смысломъ и слагаются въ понятныя предложенія, предложенія въ выводы [1]).

---

[1]) Эти факты краснорѣчиво говорятъ противъ надѣлавшей въ свое время много шума книжки проф Сѣченова «Психологическіе этюды», гдѣ авторъ утверждаетъ, что «зрительное вниманіе есть ничто иное, какъ сведеніе (невольное) зрительныхъ осей глаза на разсматриваемое тѣло» Онъ идетъ еще далѣе; по его мнѣнію, «присутствіе вниманія къ предмету, лежащему предъ глазами, вызываетъ, по ученію опытной психологіи, уже ясное ощущеніе; а когда въ его составъ уже входятъ цвѣтъ, очертаніе и тѣлесность предмета, то его по всей справедливости можно возвести уже на степень представленія». Авторъ самъ откровенно сознается, что онъ *не читалъ не одного психологическаго сочиненія*, этимъ конечно объясняется, что онъ не знаетъ, что въ наукѣ представленіемъ называется вовсе не ясное ощущеніе предмета, но внесеніе въ это ощущеніе идеи о его объективномъ существованіи, идеи субстанціи —Отсутствіе психологическаго анализа явленій душевной жизни въ этой популярной книжкѣ сказывается и въ томъ, что пытаясь объяснить самосознаніе изъ рефлексовъ, авторъ уже въ нихъ находитъ субъективный характеръ, появленіе котораго и составляетъ предметъ вопроса (стр. 59); такъ самосознаніе дитяти «Петя ходитъ» у него не различается отъ суммы самоощущеній (220), изъ которыхъ однако каждое уже носитъ мысль о нѣкоторой активности. Любопытно и объясненіе авторомъ идеи свободы «Такъ какъ послѣдовательность двухъ актовъ (стр. 82) принимается обыкновенно за признакъ ихъ причинной связи, то (post hoc, ergo propter hoc) мысль считается обыкновенно причиной поступка». Итакъ дитя, еле лепечущее «я пойду, потому что хочу», уже разсуждаетъ о причинной связи и переноситъ ее изъ области механической въ душевную жизнь? Но, еслибъ спросить у автора: откуда

Волевой характеръ вниманія объясняетъ и участіе воли *въ ассоціаціи представленій.* „Вниманіе, говоритъ Гартманъ (Phaenomenologie etc., S. 420), есть физико-психическій феноменъ, чрезъ который дѣятельность и инициатива воли проявляетъ себя въ сферѣ представленій. Сознательное оказаніе вниманія въ извѣстномъ направленіи, исканіе представленій съ извѣстными свойствами относится какъ средство къ цѣли, къ которой стремится сознаніе". Такъ, если я желаю смѣшить собесѣдниковъ, то вниманіе мое будетъ искать и устремляться на предметы забавные, а ассоціація пойдетъ по сродству предметовъ именно съ этой стороны—ихъ забавности. Нѣмецкій психологъ Вундтъ, основываясь на множествѣ фактовъ, свидѣтельствующихъ о вліяніи степени напряженности вниманія на ясность представленій, утверждаетъ, что помѣщеніе представленій въ фиксаціонной точкѣ сознанія зависитъ не отъ степени ихъ интенсивности, а отъ того значенія, которое они имѣютъ для чувствованій и настроеній. Тѣ впечатлѣнія, которыя стоятъ въ наибольшей близости къ нашему теперешнему настроенію и къ нашимъ обычнымъ наиболѣе сильнымъ интересамъ, имѣютъ наиболѣе шансовъ къ появленію въ фиксаціонной точкѣ сознанія. Только при этомъ предположеніи можно объяснять себѣ случаи, когда люди, занятые любимымъ дѣломъ, остаются до такой степени безчувственны къ наиболѣе сильнымъ впечатлѣніямъ, что даютъ пищу самымъ забавнымъ анекдотамъ. Приводимые Вундтомъ примѣры даютъ полное право заключать, что апперцепція и направленіе ассоціаціи представленій выражаютъ собою направленіе нашихъ интересовъ или направленіе воли, въ зависимости отъ которой представленія занимаютъ то или другое мѣсто въ сознаніи. Съ точки зрѣнія теоріи Вундта о зави-

---

же берется самая идея причины, если представить ея объективное приложеніе предшествующимъ ея субъективному происхожденію, то ему остается только признать ее врожденною идеею, что конечно не особенно сродно его психологіи непроизвольныхъ рефлексовъ.

симости апперцепціи отъ воли объясняются всѣ разнородныя свойства вниманія, необъясненныя обычнымъ его представленіемъ. Таково, напр., указаніе на *новость* и *интересъ*, какъ на условія вниманія, на различные случаи разсѣянности и задумчивости, на способы отвлечь вниманіе и т. д.

Случаи болѣе непосредственнаго вліянія воли на содержаніе мышленія мы заимствуемъ изъ психологіи Владиславлева, который тоже признаетъ, что „воля есть двигатель, пускающій въ ходъ механизмъ ассоціаціи“ (394). „Поучительно наблюдать, говоритъ онъ (397), человѣческое мышленіе въ наукѣ и жизни. Можно придти къ выводу, что люди думаютъ только о томъ, чего собственно хотятъ, и все представляютъ себѣ такъ, какъ желаютъ: ихъ мысль движется всегда въ излюбленномъ направленіи и проходитъ при этомъ чрезъ тѣ пункты и звенья, чрезъ которые имъ нужно идти, чтобы придти къ извѣстнымъ взглядамъ. Всякій умъ имѣетъ свои стремленія и влеченія, и его дѣятельность въ подробностяхъ управляется ими. Всякій его выводъ или сужденія стоятъ въ связи съ этими влеченіями... Волѣ принадлежитъ не одинъ только починъ въ мышленіи: она во многихъ случаяхъ предопредѣляетъ результаты, до которыхъ оно доходитъ (396)“. „Не потому люди приходятъ къ извѣстнымъ заключеніямъ, что ихъ принуждаютъ посылки, отъ которыхъ они отправились, но они сами избираютъ посылки такого, а не иного характера, потому что нужно дойти до излюбленныхъ заключеній“. Намъ кажется излишнимъ приводить, примѣры подтверждающіе эти положенія: ихъ можетъ представить ежедневный опытъ каждаго человѣка. Но скажутъ, вѣдь бываютъ же выводы безпристрастные. Да; но тогда стремленіе къ безпристрастію служитъ двигателемъ наведенія. Это стремленіе можетъ служить или средствомъ для другаго стремленія, напримѣръ, исканія собственной пользы, которое требуетъ безпристрастія въ обсужденіи, напр., характеровъ окружающихъ лицъ; или же желаніе быть объективнымъ возникаетъ само для себя, помимо всякихъ дальнѣйшихъ желаній: таково безпристрастіе истори-

ка. Наконецъ, безпристрастное отношеніе къ получаемымъ выводамъ имѣетъ мѣсто при незначительности познаваемыхъ истинъ. Однако и въ этихъ трехъ случаяхъ абсолютная объективность очень трудно достижима, и мы, сами того не сознавая, постоянно мыслимъ въ зависимости отъ своихъ стремленій [1]). Краснорѣчивымъ свидѣтелемъ того можетъ служить то безчисленное множество взаимно другъ друга опровергающихъ теорій, которыя создаются во всѣхъ наукахъ людьми, обладающими, можетъ быть, и одинаковою эрудиціею [2]).

§ 2 Само собою понятно, что мысль о зависимости представленій отъ стремленій никакъ не исключаетъ того, чтобы наши сознательныя желанія получали свою опредѣленность отъ представленій при своемъ обнаруженіи въ дѣйствіяхъ. Если вниманіе или принятое направленіе воли доводитъ впечатлѣнія до сознанія, если воля воспринимаетъ то, чѣмъ она заинтересована, то это самое показываетъ, что воля такъ или иначе хочетъ воспользоваться искомымъ ею содержаніемъ представленій, и слѣдовательно опредѣленное обнаруженіе воли произойдетъ въ зависимости отъ полученныхъ представленій. Я желаю увидѣть знакомаго; для исполненія цѣли я узнаю его адресъ и затѣмъ уже рѣшаюсь дѣйствовать и притомъ въ зависимости отъ полученнаго представленія о мѣстопребываніи знакомаго. Однако едва-ли кто скажетъ, что полученіе свѣдѣній о его адресѣ съ необходимостью направило мое желаніе встрѣчи, а не напротивъ, не было само плодомъ послѣдняго. Правда, иногда вдругъ получается столь сильное впечатленіе, которое независимо отъ насъ привлекаетъ вниманіе къ себѣ и вызываетъ извѣстное чувство и извѣстныя желанія; таково, напримѣръ, извѣщеніе о смерти близкихъ. Но и подобные примѣры вовсе не опровергаютъ правильности разбираемаго объясненія желаній. Дѣло въ томъ, что чувства и желанія,

---

[1]) О безсознательныхъ предубѣжденіяхъ воли, какъ факторѣ склада мыслей, см Гартмана Phaenomenologie etc, 401.

[2]) Есть статейка русскаго мыслителя Грота, распредѣляющая, правда, слишкомъ поспѣшно, всѣ филос, системы по человѣческимъ темпераментамъ.

сознанныя при полученіи роковой вѣсти, не имѣли бы никакого мѣста въ моей душѣ при иномъ отношеніи моей воли, моего чувства къ умершему, т. е., если бы еще прежде я не желалъ всегда оказывать ему всевозможныя услуги. Слѣдовательно не представленіе о его смерти, но любовь есть причина моей скорби, не представленіе предстоящаго погребенія, но мое всегдашнее стремленіе оказывать другу услуги переходитъ въ желаніе хлопотать объ устройствѣ его похоронъ [1]). Возьмемъ еще примѣръ: я отбѣгаю въ сторону, замѣтивъ, что на меня наѣзжаетъ конка. Опять же и здѣсь не представленіе конки само по себѣ, но постоянно присущее мнѣ стремленіе къ самосохраненію служитъ причиной моего поступка. Одни и тѣ же представленія пробуждаютъ совершенно различныя желанія по различнымъ направленіямъ воли. Совершенно вѣрно замѣчаетъ Владиславлевъ, что человѣкъ можетъ думать о безнравственныхъ картинахъ, и онѣ не произведутъ на него соотвѣтствующаго вліянія, если его воля относится отрицательно къ ихъ содержанію; наоборотъ, въ человѣкѣ безнравственномъ самый отдаленный намекъ на что-либо нескромное способенъ возбудить нечистыя пожеланія и чувствованія.

Однимъ словомъ, не изъ познаванія или, частнѣе, не изъ представленій возникаютъ желанія, но изъ болѣе глубокихъ стремленій духа, которыя, наталкиваясь на то или другое представленіе, образуютъ извѣстное желаніе.

Что сказано о жизни представленій, то же можно сказать о жизни чувствованій. Доказывая, что чувствованія невыводимы ни изъ причинъ физіологическихъ, ни изъ представленій, Владиславлевъ разъясняетъ, что они выражаютъ отношеніе воли къ получаемымъ представленіямъ. Онъ говоритъ, что чувство является только тогда, когда на то есть попустительство со стороны воли. Когда я не хочу какого-либо

---

[1]) Поэтому нельзя не назвать весьма удачнымъ выраженіе Шопенгауера, что интеллектъ есть medium воздѣйствій на волю мотивовъ (исходящихъ изъ самой же воли. Die beiden Grundprobleme der Ethik etc., 1860), То же самое см. Weiss, Untersuch. ub. d. Wollen u. d. Wirken d. m. Seele, 1811. S 267.

удовольствія, то и оно существовать для меня не можетъ; не желаю я сердиться, удивляться, любить,—нѣтъ и этихъ чувствъ. Чтобы возникло движеніе сердца, необходимо, чтобы воля или попускала его, или не была противъ него (она можетъ даже создать или усилить чувство, когда, напримѣръ, человѣкъ самъ натравливаетъ себя на него) (402), или, застигнутая врасплохъ, не могла бы съ нимъ бороться и какъ бы по необходимости допускала его къ себѣ (413). Ульрици тоже утверждаетъ, что въ основѣ какъ пріятныхъ, такъ и непріятныхъ чувствъ лежитъ позывъ души [1]).

Если возникновеніе чувствованія объясняется изъ соотвѣтствія или несоотвѣтствія получаемыхъ впечатлѣній тѣмъ или другимъ нашимъ первоначальномъ природнымъ стремленіямъ, то, усвоивая вліянію чувствъ возникновеніе отдѣльныхъ желаній и хотѣній, мы тѣмъ нисколько не подчиняемъ волю чувствованіямъ. Извѣстное чувство вызвало во мнѣ извѣстное желаніе, но самое-то чувство имѣло мѣсто въ душѣ по причинѣ встрѣчи извѣстнаго представленія съ существовавшимъ уже стремленіемъ воли, которое слѣдовательно собственно и есть источникъ возникающихъ желаній, тогда какъ чувству здѣсь принадлежитъ посредствующая роль. Подобнаго же взгляда на отношеніе чувствованій къ желаніямъ держится Ушинскій, Буллье, Ульрици.

Итакъ не чувство и не разумъ, а воля есть правящая сила души и источникъ желаній. Наши хотѣнія возникаютъ не изъ представленій или чувствованій, но изъ болѣе постоянныхъ стремленій духа, по поводу представленій и чувствованій.

---

[1]) См Шопенгауера Die beiben Probleme ets., S. 22 «Такъ какъ внутреннему чувству ничего не подлежитъ кромѣ собственной воли, то всѣ такъ называемыя внутреннія чувства должно свести на ея устремленія. Фихте выводитъ чувства изъ ограниченій воли (Wissenschaftslehre, S. 280), а Вейссъ уже говорилъ о волевыхъ влеченіяхъ, какъ prius душевной жизни по времени и по причинности. См. Untersuchungen über das Wollen und Wirken b. menschlichen Seele, 1811. S 335.

§ 3. Усваивая нашей волѣ такую первенствующую роль, мы конечно должны предположить въ ней первоначальныя влеченія, дѣйствующія раньше и помимо пріобрѣтенія какахъ бы то ни было познаній. Только при этомъ предположеніи можно будетъ понять указанную зависимость нашихъ желаній отъ воли. Только подъ условіемъ общихъ всѣмъ людямъ ьрожденныхъ стремленій можно объяснить и родовое сходство ихъ духовнаго содержанія.

Ученіе о безсознательныхъ или, вѣрнѣе, досознательныхъ стремленіяхъ воли мы находимъ у нѣкоторыхъ иностранныхъ и русскихъ психологовъ. Наиболѣе полное развитіе этого ученія мы встрѣтили у Владиславлева, который признаетъ пять первоначальныхъ волевыхъ категорій: 1) стремленіе воли къ благопріятнымъ условіямъ для всякихъ видовъ дѣятельности; 2) влеченія къ сближенію съ существами въ нѣжныхъ чувствованіяхъ и отвращеніе отъ противодѣйствующихъ существъ въ отрицательныхъ; 3) влеченіи къ большему и цѣнному бытію; 4) желанія продолженіе жизни и 5) влеченіе къ нравственному благу. Дѣйствительно, какое представленіе или познаніе, какое чувствованіе или ощущеніе можетъ въ насъ ихъ внѣдрить? Съ другой стороны, какое чувствованіе могло бы имѣть мѣсто въ нашей душѣ, какое познаніе могло бы для насъ представлять интересъ, если бы мы не обладали указанными стремленіями?—И не естественно-ли предположить существованіе ихъ уже потому, что стремленія же лежатъ въ основаніи всякой органической жизни [1]), начиная отъ растеній и кончая организмомъ человѣка? Къ чему же дѣлать исключенія для душевной жизни и возвращаться къ Декарто-Гербартовскому воззрѣнію на представленія, какъ основу душевной дѣятельности.

---

[1]) См. Ульрици Gott u. d Mensch, S 12. «Вѣдь и матеріалисты признаютъ, что позывъ есть основной элементъ жизни всѣхъ организмовъ Какъ жизнь тѣла, такъ и жизнь души есть въ существѣ дѣла жизнь позывовъ». (Сравн. его же «Нравств. природа человѣка», стр. 12).

ГЛАВА V.

Свободная воля.

§ 1. Установленное приматство воли требуетъ признанія обще-врожденныхъ стремленій; но ими не разъясняется все дѣло, такъ какъ жизнь людей неодинакова. Врожденныя стремленія составляютъ лишь почву, на которой развивается воля, опредѣляютъ границы, которыми очерчиваются направленія воли, но не разъясняютъ различія этихъ самыхъ направленій, преобладанія въ различныхъ людяхъ тѣхъ или другихъ цѣлей, т. е. того, что въ собственномъ смыслѣ опредѣляетъ индивидуальную жизнь. Это-то, по свидѣтельству нашего самосознанія, и принадлежитъ свободѣ или безкачественному субъекту духовной жизни. Существованіе врожденныхъ стремленій ничуть не стоитъ въ противорѣчіи съ такой свободой, но напротивъ предполагается ею. Фуллье говоритъ (Гл. II, § 1): „Свобода не есть лишенный мотивовъ произволъ, но способность уравновѣшивать внутренніе мотивы сознаніемъ своей независимости;— внѣ этого уравновѣшиванія мы не приписываемъ своихъ дѣйствій нашему *я*, не сознаемъ ихъ свободными“. § 3 ibid.: „Свободное дѣйствіе отражается въ сознаніи слѣдующимъ образомъ: я сознаю себя влекущимся по извѣстному направленію, сознаю и свою свободу, желаю ее сохранить и поэтому удерживаю влеченіе, а потомъ уже произвольно рѣшаю, остаться-ли въ покоѣ, или дѣйствовать согласно сознанному стремленію“ [1]).

Не стоя въ противорѣчіи съ природными стремленіями, свобода сама составляетъ предметъ нашего природнаго стремленія. Фуллье дѣйствительно такъ и представляетъ дѣло:

---

[1]) Подобное же опредѣленіе отношенія свободы къ природнымъ влеченіямъ см Schellwien, D Wille etc, S 178. «Воля отрицаетъ позывы, но не абсолютно а опредѣляетъ изъ себя, дать-ли имъ ходъ и насколько Такимъ образомъ она преобразовываетъ ихъ въ *модусы свободы*“. См. также Wattke, D. m. Freiheit, S 38, 44, 71.

„Сознаніе свободы и любовь къ ней есть одинъ изъ главнѣйшихъ мотивовъ нашей дѣятельности, говоритъ онъ (кн. III, гл. I, § 1). и многіе поступки наши какъ въ дѣтскомъ, такъ и въ мужскомъ возрастѣ имѣютъ единственною цѣлью проявить свою свободу; таковы всѣ почти такъ называемые дѣтскіе капризы. Свобода есть предметъ нашего постояннаго стремленія; дѣйствовать значитъ стремиться къ свободѣ“ (кн. II гл II, § 1). Ульрици утверждаетъ, что въ каждомъ актѣ воли есть импульсъ жить самостоятельно, проявить свою самостоятельность, что всякое сознательное выраженіе воли есть, между прочимъ, желаніе проявить волю [1]). „Принадлежа къ числу тѣхъ позывовъ, которые суть первыя обнаруженія души, желаніе свободы есть наша естественная потребность“, говоритъ онъ далѣе Дѣйствительно, вся исторія показываетъ намъ какъ высоко цѣнятъ люди свою личную свободу и какъ мучительно бываетъ ея стѣсненіе. Вся жизнь человѣческая не есть-ли борьба за свою самостоятельность, за свое самоопредѣленіе? Это стремленіе къ свободѣ можно найти въ перечисленныхъ Владиславлевымъ апріорныхъ влеченіяхъ подъ названіемъ стремленія къ цѣнному и большему бытію. Оно-то и служитъ началомъ, уравнивающимъ силу другихъ влеченій и предоставляющимъ нашему *я*, нашей волѣ дѣйствительно свободный выборъ между ними.

Отнесеніемъ свободнаго избранія на самыя внутреннія, глубокія теченія воли примиряется ученіе о *мотивахъ* съ ученіемъ о *безразличіи* (indifferentia) [2]), которое, согласно Фуллье, не есть пассивное состояніе духа, но постоянная цѣль стремленія сохранить свою свободу. Фуллье слѣдующимъ обра-

---

[1]) См. также Ридъ во франц. пер 1790, стр. 336. «Убѣжденіе въ самостоятельности и власти надъ интеллектомъ, по его словамъ, входитъ, согласно Локку, въ каждый актъ воли»

[2]) Вотъ почему неправъ Шопенгаеуеръ, говоря, будто свобода воли съ ея indifferentia разрушаетъ ученіе о природныхъ склонностяхъ души, представляя ее, какъ tabula rasa. См D. beiden Probleme d Ethik, 1860. S. 55.

зомъ описываетъ актъ избранія. „Я сознаю себя влекущимся по такому-то природному влеченію, вспоминаю о свободѣ и удерживаю свое влеченіе и, если затѣмъ рѣшаюсь ему послѣдовать, то уже присвоиваю этотъ поступокъ *себѣ*, сознаю въ немъ свою свободу. Если я сознаю нѣсколько стремленій, то идея свободы или способности слѣдовать любому изъ нихъ, служитъ началомъ, поставляющимъ меня по отношенію къ нимъ въ состояніе безразличія или такъ называемой индифференціи, на почвѣ которой я уже и создаю тотъ или иной рядъ дѣйствій“.

Здѣсь мы должны прибавить, что именно субъектъ въ качествѣ активнаго существа, опредѣляющаго цѣли дѣятельности, устанавливающаго ея направленіе, т. е. въ качествѣ независимой воли, сознается нами и дѣйствительно служитъ основою нашей индивидуальности. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что самосознаніе есть сознаніе своей независимой воли. Въ этомъ же смыслѣ вполнѣ справедлива и мысль Владиславлева, что тожество и единство самосознанія основываются на томъ фактѣ, что во всѣхъ состояніяхъ человѣка дѣйствуетъ одна и таже *воля*. Она усвояетъ себѣ состоянія, на которыя имѣетъ вліяніе и, оставаясь одною и тою же господствующею силою души, она и есть реальный объектъ сознанія единаго и самотожественнаго *я*. Одна и та же воля сознаетъ себя единою въ настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ.

Детерминизмъ устраняетъ всякое значеніе свободнаго фактора въ опредѣленіи дѣятельности, въ установленіи направленій воли. Но чѣмъ же замѣнить его? Остаются два пути: или роль, которая принадлежитъ свободному субъекту, приписать разуму, или направленіе воли всецѣло признать прирожденнымъ. Первое дѣлаетъ Шольтенъ, второе—Шопенгауеръ.

§ 2. По мнѣнію Шольтена, выборъ цѣлей въ насъ совершаетъ не воля, а разумъ, и притомъ съ необходимостью, опредѣляемою всякій разъ степенью развитія выбирающаго лица.— Однако во всякомъ случаѣ подобное описаніе не есть описаніе выбора, какъ *психологическаго* сознательнаго акта. Въ вы-

борѣ необходимо мыслится наше *я* факторомъ, детерминирующимъ рѣшеніе [1]); но имѣемъ-ли мы какія-либо основанія отожествлять это *я*, какъ данное сознанія, съ нашей разумной природой [2]), или, точнѣе передавая мысль автора,—со степенью нашего умственнаго развитія? Наше самосознаніе представляетъ это *я*, какъ безкачественную силу, и противополагаетъ его всѣмъ состояніямъ духа и стремленіямъ воли [3]). И лишь насколько дѣйствіе сознается исходящимъ изъ этой силы, оно признается *моимъ* дѣйствіемъ, *моимъ* выборомъ, *свободнымъ выборомъ* [4]). Если бы факторомъ, детерминирующимъ рѣшеніе, было сознано не наше безкачественное свободное *я*, а какая-то разумная природа, то выборъ не былъ бы сознанъ свободнымъ.

Какъ бы въ отвѣтъ на эти недоумѣнія авторъ утверждаетъ, правда, что человѣкъ только тогда свободенъ, когда дѣйствуетъ по указаніямъ разума, потому что только въ такомъ случаѣ дѣйствуетъ наше *я* или разумная природа человѣка. Однако онъ вовсе не объясняетъ, на какомъ основаніи онъ отожествляетъ эти два понятія—наше *я* и разумную природу, раздѣляемыя самосознаніемъ каждаго почти до противоположности;—а вѣдь наше *я* можетъ имѣть значеніе для эмпирика только какъ фактъ самосознанія, а не какъ понятіе отвлеченное. Шольтенъ раздѣляетъ наши волевые акты на хотѣнія, возникающія изъ объективныхъ представленій, и на похоти, имѣю-

---

[1]) Въ этомъ смыслѣ «сужденіе воля свободна—есть аналитическое» (Zeitschr f. Philosophie 1879 T 75, S 232 Falkenberg, Intellig. Charakter)

[2]) См. Zeitschrift f. Philosophie 1871 T 59, S 210. Hartsen, Gegen den Determinismus: о неизбѣжности мысли о *я* при выборѣ.

[3]) Шольтенъ довольно удачно сравнилъ самосознанное *я* съ Аристотелевой πρώτη δύναμις, только напрасно онъ считаетъ всеобщее непосредственное представленіе *я* заимствованнымъ изъ метафизики, а не наоборотъ,—не метафизическій принципъ Аристотеля объектированнымъ элементомъ самосознанія

[4]) Поэтому послѣдовательные детерминисты признаютъ, что ихъ «эмпирическій человѣкъ (не имѣющій самостоятельнаго *я*) не есть faciens, но factum. Sigwart, D. Problem v. d. Freiheit etc., S. 125. Сравн. Beneke, Grundlinien d. Sittenlehre, 1837. T. I, S. 537: «человѣкъ, какъ дѣятель, есть не болѣе, какъ сумма мотивовъ».

щія источникомъ безсознательныя влеченія нашей похоти. Не будемъ говорить о томъ, что такимъ взглядомъ устанавливается дуалистическое понятіе о внутренней жизни, вопреки проповѣдуемому самимъ же Шольтеномъ монизму человѣческой субстаціи и тожества тѣла и души, духа и матеріи. Но, если авторъ направленіе всей нашей сознательной дѣятельности усвояетъ содержанію нашимъ объективныхъ представленій, т. е. слѣдовательно внѣшнихъ воздѣйствій, то едва-ли не ближе относящимися къ моему *я*, не болѣе *моими*, нужно будетъ назвать дѣйствія по влеченію страстей, потому что детерминирующимъ началомъ въ этомъ случаѣ является все же моя, хотя рабская, природа, а не окружающій меня міръ явленій. Правда, онъ говоритъ, что наше познаніе, хотя дается отвнѣ, но тѣмъ не менѣе оно можетъ быть отожествлено съ нашимъ *я*, потому что оно пріобрѣтается не иначе, какъ ассимилируясь съ послѣднимъ. Но съ чѣмъ же именно? Съ накопившимся-ли содержаніемъ нашего духа?—но и оно вѣдь дано извнѣ. Съ чувственными-ли влеченіями? Но вѣдь они дѣйствуютъ, по Шольтену, всегда внѣ нашего разума и составляютъ ему постоянно оппозицію.

Представленіе умственнаго развитія детерминирующимъ факторомъ невозможно уже потому, что опытъ говоритъ намъ, что голосъ разума бываетъ не субъектомъ выбора, но объектомъ его, что мы отыскиваемъ въ выборѣ не разумнѣйшее, но рѣшаемъ, поступить-ли въ данномъ случаѣ согласно съ разумомъ, или нѣтъ; наиболѣе разумное служитъ объектомъ не выбора, но холоднаго изслѣдованія, и становится рѣшеніемъ не тогда, когда человѣкъ убѣдится, что оно дѣйствительно наиболѣе разумно, но лишь въ томъ случаѣ, если наше *я* уже заранѣе рѣшило слѣдовать въ данную минуту наиболѣе разумному [1]). „Если воля дѣйствуетъ въ согласіи съ разумомъ,

---

[1]) На смѣшеніи объекта нашего самосознанія съ содержаніемъ человѣческой природы основаны слѣдующія слова Гартмана (Феномен. нравств сознаніи, стр 454) «непосредственное сознаніе свободы несостоятельно, ибо можетъ лишь сказать «*я* неодержимъ бѣсомъ» (т. е. не другая личность во мнѣ дѣйствуетъ, но я самъ,—не объектъ самосознанія, но моя природа)».

говоритъ Владиславлевъ, то не въ силу рока или необходимости, а потому, что она хочетъ такого согласія; и такъ какъ разумъ въ своей дѣятельности подчиняется волѣ и руководится ею, то ея опредѣленіе черезъ разумъ есть въ сущности ея самоопредѣленіе" (стр. 542). Если мы поступаемъ разумно, не колеблясь, если, напримѣръ, изъ предлагаемыхъ монетъ выбираемъ наиболѣе цѣнную, то здѣсь собственно нѣтъ выбора; наше *я*, выслушавъ предложеніе, еще до разсмотрѣнія монетъ рѣшаетъ поступить согласно съ разумомъ, а не съ стремленіемъ къ изящному напримѣръ, руководствуясь которымъ человѣкъ изберетъ не наиболѣе цѣнную, а наиболѣе блестящую монету. Такимъ образомъ, между монетами выборъ сдѣланъ еще прежде, чѣмъ я бросаю взглядъ на нихъ для того, чтобы изслѣдовать ихъ цѣнность. Дитя, которое, по мнѣнію Шольтена, не можетъ въ игрушечной лавкѣ проявить способность выбора, потому что по скудости развитія не умѣетъ найти лучшую игрушку, уже сдѣлало его, рѣшившись выбрать именно *лучшую* игрушку, а не самую, напримѣръ, большую, не куклу непремѣнно и т. п. Теперь оно и направляетъ свой разумъ къ изслѣдованію достоинствъ каждой игрушки и естественно по неспособности ихъ оцѣнить оно и не можетъ указать на ту игрушку, которая бы подходила къ качествамъ предызбранной уже, т. е. показалась бы ему самой лучшей. Тоже самое происходитъ во всѣхъ кажущихся случаяхъ недетерминированнаго ничѣмъ выбора; когда, напр., пріѣзжій *не зная* мѣста, стоитъ въ нерѣшимости на перекресткѣ: это ужъ не случай выбора, потому что наше *я* опредѣлило уже объектъ стремленія, какъ избраніе лучшаго, избраніе наиболѣе честнаго и т. п.; остается затѣмъ сравнить обстоятельства, чтобы *указать* предметъ, имѣющій предуказанныя качества; вотъ тутъ-то и возникаетъ недоумѣніе, если разумъ не имѣетъ данныхъ признать такимъ-то тотъ или другой предметъ.—Однимъ словомъ, указываемые Шольтеномъ случаи нерѣшительнаго (по причинѣ незнанія) выбора не суть случаи выбора, а сравненія, которое дѣйствительно совершается разумомъ, а не волею,

при чемъ послѣдняя или наше *я*, указываетъ только *признакъ*, по которому онъ долженъ сравнивать, заставляя разумъ избирать чрезъ сравненіе то пріятнѣйшее, то благороднѣйшее, то наиболѣе смѣшное и т. д Такимъ образомъ удачнымъ оказывается выраженіе Ульрици въ Gott und d. Mensch, S. 57: „Выборъ и сравненіе относятся, какъ самоопредѣленіе къ опредѣленію". Что не отъ разума, а отъ иной высшей силы зависитъ собственно выборъ, это доказывается тѣмъ, что рѣшеніе происходитъ и въ тѣхъ случаяхъ, когда разумъ отказывается указать предметъ выбора. Если бы послѣдній детерминировался разумомъ, то дитя такъ и не могло бы указать желаемой игрушки, между тѣмъ оно ее укажетъ, руководясь, какъ говоритъ Шольтенъ, какою-нибудь случайностью. Но вѣдь Шольтенъ не признаетъ никакого руководителя поступковъ нашихъ, кромѣ разума и инстинктовъ; неужели же инстинкту припишетъ авторъ предпочтеніе, оказанное дитятею куклѣ передъ домикомъ?— Конечно нѣтъ. Факты случайнаго выбора объяснимы лишь подъ тѣмъ условіемъ, если мы предположимъ, что наше *я*, предъизбравъ игрушку, которая покажется лучшею, не можетъ указать ее на основаніи сравненія. т. е. *исполнить* своего выбора, и затѣмъ, сознавъ недостижимость первой альтернативы свободнаго (чисто волевого) избранія, полагаетъ иную,—отмѣняетъ рѣшеніе избрать лучшее, а рѣшаетъ выбрать или ближайшую къ себѣ, или самую большую, послѣ чего и исполняетъ новый выборъ. Конечно всѣ эти представленія сознаются дитятей слитно и внѣ ихъ отвлеченнаго значенія; но только предложенный анализъ можетъ истолковать случайный выборъ, необъяснимый теоріей Шольтена

Въ предположеніи Шольтена о зависимости рѣшеній добровольнаго избранія отъ степени умственнаго развитія очевидно смѣшиваются акты выбора съ актами сравненія. Разница однако между тѣми и другими та, что первые суть самоопредѣленія нашего *я*, а вторые—опредѣленія внѣшнихъ явленій, первые рѣшаются свободой субъекта, а вторые исполняются разумомъ. Вотъ почему правъ Фуллье, говоря, что предметомъ

выбора являются не вещи, а стремленія нашей природы, возможныя самоопредѣленія нашего *я* въ томъ или другомъ свойственномъ нашей природѣ направленіи, т. е. рѣшается вопросъ, поступить ли по влеченію того или иного изъ нѣсколькихъ тѣснящихся въ сознаніи стремленій [1]).

§ 3. Детерминизмъ склоненъ обвинять своихъ противниковъ въ атомистическомъ воззрѣніи на душевную жизнь и свое преимущество ставитъ именно въ устраненіи этого воззрѣнія. Позднѣе будетъ объяснено, насколько справедливы эти упреки; но здѣсь слѣдуетъ указать на то, что та фракція детерминизма, которая направленіе воли ставитъ въ прямую зависимость отъ представленій и признаетъ господственное значеніе разсудочной дѣятельности въ области желаній, сама по справедливости подлежитъ обвиненію въ подобномъ атомизмѣ.— Если рѣшенія воли опредѣляются наличною суммой представленій, если каждое наше желаніе и рѣшеніе сполна и исключительно зависитъ отъ того состоянія, котораго достигло въ тотъ моментъ наше умственное развитіе: то не слѣдуетъ-ли отсюда, что источникъ нашихъ желаній, сознаваемый подъ иллюзіей нашего *я*, есть ничто иное, какъ собраніе разныхъ впечатлѣній [2])? При полученіи новыхъ представленій—нужно помнить—происходитъ не простое сложеніе ихъ, но болѣе внутреннее сочетаніе, такъ что вновь полученное впечатлѣніе проникаетъ и освѣщаетъ собою цѣлый рядъ предыдущихъ. Поэтому съ точки зрѣнія Шольтена на душу, какъ на арену для внѣшнихъ воздѣйствій, каждое наше рѣшеніе производится совершенно другимъ факторомъ, чѣмъ предыдущее, когда душа не обладала еще тѣми или другими представленіями, полученными ею въ промежуточное время между предыдущимъ и по-

[1]) См Каринскій о Целлерѣ, стр. 13. 1. с Ср Koch, D. m. Geist, 1882. S 246.

[2]) Такъ и выходитъ по Beneke; см Grundlinien der Sittenlehre, S 538 (1837) «Человѣкъ измѣняется каждое мгновеніе; поэтому, то, что абстрактно называютъ человѣкомъ, состоитъ изъ тысячи милліоновъ различныхъ людей».

слѣдующимъ дѣйствіемъ. Факторъ нашихъ рѣшеній, наше кажущееся всегда себѣ тожественнымъ *я*, есть на самомъ дѣлѣ, по мнѣнію Шольтена, постоянно измѣняющійся *синтезъ* сочетающихся представленій. Онъ измѣнчивъ, какъ театральная сцена, и кромѣ того тожества, которымъ обладаютъ животныя, т. е. тожества инстинктовъ, человѣкъ не имѣетъ никакого другаго; какъ существо духовное мыслящее, онъ вовсе не самотожественъ.

Но такимъ образомъ теоріей Шольтена совершенно исключается индивидуальность, вопреки его усиліямъ найти ей мѣсто въ своемъ ученіи о мірѣ и человѣкѣ. Кромѣ того, при Шольтеновскомъ представленіи отношенія между познаніемъ и волей остается непонятнымъ, почему содержаніе всѣхъ человѣческихъ сознаній имѣетъ приблизительно общіе законы, развиваетъ извѣстное ограниченное количество характеровъ. Если наше внутреннее содержаніе зависитъ только отъ познающей способности или отъ міра воспріятій, то характеры человѣческіе должны быть столь же многочисленны, столь же разнородны, какъ разнородны области воспріятій каждаго индивида. Чтобы избѣжать такого нелѣпаго вывода, надо предположить присутствіе имманентныхъ нашей духовной природѣ общихъ стремленій, которыя объяснили бы и общее въ природѣ всѣхъ разумныхъ существъ, не исключая въ то же время возможности объяснить типическія особенности характеровъ [1]).

§ 4. Инымъ путемъ объясняетъ различное направленіе воли индивидовъ Шопенгауеръ и его школа. Не допуская также свободнаго самоопредѣленія субъекта, тѣмъ не менѣе она не желаетъ видѣть въ опредѣленномъ складѣ его воли и прямой результатъ его интеллектуальнаго развитія подъ вліяніемъ внѣшнихъ воздѣйствій. Она признаетъ врожденность характера, какъ безсознательнаго и необходимаго стремленія къ образованію каждымъ человѣкомъ изъ себя *извѣстнаго типа*. „Ха-

---

[1]) Ср Фрихте Младшій, Anthropologie, S. 581. Appelt, Metaphisik, S. 95 (1857) Ридъ во франц переводѣ, стр. 65.

рактеръ человѣка постояненъ: онъ остается тѣмъ же на всю жизнь. Подъ измѣнчивымъ покровомъ годовъ, отношеній, даже познаній и взглядовъ скрывается и, какъ ракъ въ скорлупѣ своей, остается тотъ же собственный человѣкъ, совершенно неизмѣнный и всегда одинъ и тотъ же Только въ своемъ направленіи и содержаніи характеръ претерпѣваетъ кажущіяся измѣненія, которыя суть слѣдствія различныхъ возрастовъ и ихъ потребностей *Человѣкъ же* не измѣняется никогда" (D. beiden Grundpobleme etc, S. 50 Ср. „Міръ, какъ воля и предст., I., стр. 348). Повидимому, Шопенгауеръ возвращаетъ свободѣ всѣ ея права, полагая ее въ основаніе характера индивида, но его ученіе является злѣйшимъ фатализмомъ, когда оказывается, что человѣкъ только одинъ разъ, гдѣ-то въ надмірномъ существованіи, опредѣлилъ себѣ характеръ и затѣмъ уже не можетъ измѣнить его, но съ роковою необходимостью долженъ выполнять свое предопредѣленіе. Если пороки являются, не какъ только случайно появившійся наростъ на душѣ. но относятся къ ея характеру, то тщетно будешь бороться съ ними (Die beiden Grundprobl., 51), да и бороться едва ли захочешь, потому что „чрезъ прирожденный характеръ человѣка уже опредѣлены въ сущности цѣли, коимъ онъ неизмѣнно слѣдуетъ" (ibid. 56). Какъ ни страннымъ и даже мистическимъ кажется это ученіе, но оно является, какъ логически-необходимый выводъ изъ *психологическаго* волеваго детерминизма, который, отрицая свободу, все-таки не желаетъ вопреки фактамъ отрицать изнутри человѣка исходящія влеченія, какъ основной источникъ хотѣній, и потому, оставаясь на чисто еще эмпирической почвѣ анализа хотѣній, оказывается гораздо болѣе убѣдительнымъ, чѣмъ детерминизмъ Шольтена, логическій или объективный. Детерминисты, которые захотѣли бы особенно отмѣтить значеніе дѣйствующаго лица въ опредѣленномъ рѣшеніи воли, напр., Бенеке и Зигвартъ, не скажутъ съ Шольтеномъ: я поступилъ такъ-то по причинѣ такого-то вывода ума, или встрѣчи такихъ впечатлѣній Они выразятъ самочувствіе наше слѣдующимъ образомъ: „го-

воря, что я такъ дѣлаю потому, что хочу такъ, ты долженъ прибавлять: а хочу, потому что таковъ есмь [1]): Ты сознаешь, что могъ бы поступить иначе? мы отвѣтимъ: да, ты могъ бы, еслибъ ты былъ иной" Но если мы спросимъ: отчего же зависитъ, что я таковъ, а не иной, или сталъ такимъ, а не инымъ?—то, отрицая свободу воли, придется или признать въ дѣйствующемъ лицѣ лишь сложный результатъ независящихъ отъ него разнообразныхъ воздѣйствій внѣшнихъ условій и такимъ образомъ и значеніе-то его свести въ концѣ концовъ къ этимъ же условіямъ: или признать непроизвольность индивидуальнаго начала и смотрѣть на него, какъ на опредѣленную (determiné) или самоопредѣлившуюся еще до фактическаго рожденія волю. Къ этому взгляду и приходитъ Шопенгауеръ Однако и это ученіе можетъ защищать себя только благодаря полной своей неопредѣленности. Только лишь вслѣдствіе того, что оно не указываетъ границъ неизмѣняемой области человѣческой природы и ограждаетъ себя сравненіемъ характера съ недоступной наблюденію улиткой въ раковинѣ, оно не становится въ открытое противорѣчіе со всѣми указаніями бывшихъ съ людьми радикальнѣйшихъ перемѣнъ въ образѣ мыслей, склонностяхъ и проч., и получаетъ мнимое право утверждать, что это все суть только извилины того пути, по которому индивидъ неуклонно стремится создать извѣстный типъ воли, всегда ему будто бы implicite присущій, при всѣхъ измѣненіяхъ душевной являемости. Но уже и эта неопредѣленность не защищаетъ его отъ другого возраженія. Насколько въ самомъ дѣлѣ совмѣстимо подобное пониманіе дѣла съ нашимъ субъективнымъ сознаніемъ, которое вовсе не дозволяетъ отожествлять виновника направленій воли, наше безкачественное *я* съ нашимъ характеромъ и складомъ мыслей? Не даетъ-ли наше самосознаніе намъ права утверждать, что „самоопредѣленіе имѣетъ (психологическое)

---

[1]) См Beneke. Grundlien d Sittenlehre S 511.

значеніе лишь въ томъ смыслѣ, что въ немъ высказывается энергія свободы", (Wattke, D. m. Freiheit S. 71), т. е. въ смыслѣ нашей независимости отъ содержанія души, какъ и говоритъ Шелльвинъ (D. Wille etc., S. 176; ср Wattke, ib. S. 53; также Ульрици, Gott u. d. Mensch, S: 28=32 стр. „Нравств. природа человѣка" его же [1]). Правда, на все это въ этомъ ученіи есть готовый отвѣтъ: подъ характеромъ разумѣется здѣсь не то, что называется этимъ именемъ въ общежитіи, но нѣчто не феноменальное, нѣчто несознаваемое эмпирическимъ индивидомъ, именно его *я*, которое, оставаясь для него неизвѣстнымъ во время процесса его развитія, потому и представляется ему безкачественнымъ и абсолютно свободнымъ. Такимъ образомъ, ученіе о неизмѣняемомъ характерѣ считаетъ себя непротиворѣчащимъ сознанію лишь потому, что раздѣляетъ *я*, эмпирически сознаваемое, отъ *я*, проявляющагося и самосозидающагося, но не сознаваемаго, и все *кажущееся* главенство въ душевной жизни перваго усвояетъ *реально* второму. Но это самое противоположеніе несознаннаго субъекта сознаваемому, если сличить его съ тѣми основаніями, на которыя эта же школа ссылается въ своемъ ученіи о приматствѣ воли и непреодолимой силѣ характера, представляетъ собою выводъ, отрицающій свои собственныя посылки. Сказать, что наше *я* есть только измѣнчивая маска, подъ которой скрывается невѣдомое сознанію начало, значитъ открыто признать субъективное сознаніе за вѣчный, неизбѣжный обманъ. Какъ же пользоваться данными этого обманчиваго свидѣтельства, составляя ученіе о характерѣ? Но этого мало: отрицать объективную реальность самосознанія, какъ было разъяснено, значитъ отрицать не только всякую реальность, но и цѣлесообразность формъ мышленія и познанія; и поэтому теорія, предполагающая самообманъ сознанія, тѣмъ самымъ произноситъ приговоръ надъ собой.

---

[1]) См. также Лотце, Основаніе практ. философіи, стр. 11 и Fichte, Anthropologie, S. 579

Такимъ образомъ направленіе воли и цѣлей дѣятельности не можетъ быть объяснено ни какъ необходимый результатъ разсудочныхъ отправленій, ни какъ слѣдствіе прирожденнаго склада воли: оно можетъ быть лишь свободнымъ рѣшеніемъ независимаго *я*, самосознанія.

§ 5. Выше мы видѣли, что предметомъ выбора служатъ не внѣшнія, независящія отъ насъ, воздѣйствія, но влеченія самаго духа; это разъясняетъ вопросъ объ отношеніи мотиваціи къ волѣ. Внѣшнее воздѣйствіе является мотивомъ акта воли не само по себѣ, а вслѣдствіе стремленія или позыва, который не есть нѣчто данное отъ внѣшнихъ предметовъ, но заранѣе данъ въ духѣ и можетъ служить опредѣленіемъ дѣятельности, лишь если это допущено нашею же свободой или въ видѣ ея согласія на то или другое влеченіе природы, или въ видѣ предпочтенія этого стремленія другимъ, которыя могли съ нимъ бороться. Наша воля такимъ образомъ, согласно Фуллье, не опредѣляема (determinée) мотивомъ, но опредѣляетъ мотивъ (determinante) для поступка. Преимущественная цѣнность не есть мотивъ для избранія, но средство обнаруженія принятаго нашимъ *я* мотива для внѣшняго поступка. Подобное же опредѣленіе мотивовъ можно читать въ книгѣ Эбрарда: „Научное оправданіе христіанства“ „Самъ по себѣ мотивъ не можетъ быть опредѣленъ чѣмъ-либо даннымъ извнѣ, говоритъ Эбрардъ: въ понятіи мотива мыслится нѣчто достойное желанія и желаемое. То, къ чему стремится *я*, какъ къ цѣли, есть мотивъ, для котораго я ищу средствъ“ (стр. 232). Ульрици во второй части сочиненія „Богъ и природа“ говоритъ, что „мотивы съ одной стороны только возбуждаютъ нашу самодѣятельность, а съ другой—они изъ нея же самой проистекаютъ; они суть результаты ея же самой и слѣдовательно, благодаря ей же, дѣлаются путеводною нитью нашихъ поступковъ, и потому послѣдніе являются для нашего сознанія свободными“ (стр. 140) [1]). Отсюда ясно, что нельзя признать за мотивомъ рѣшающую силу, но рѣшенія наши слѣдуетъ приписать свободной волѣ.

---

[1]) См о мотивахъ Hartman, Phaenomenologie, S. 397, 420 и 451.

Мотивація *дѣйствій* такимъ образомъ не исключаетъ свободы выбора *направленій* воли, но сама предполагается ею

Бэнъ говоритъ, что конечные мотивы суть ничто иное, какъ наши природныя чувствованія, что слѣдовательно первыхъ ровно столько же, сколько послѣднихъ (348 стр.). Но то, что называютъ природой души, состоитъ прежде всего въ перечисленныхъ нами по Владиславлеву ея основныхъ влеченіяхъ или первоволяхъ, которыя, будучи допускаемы свободой, какъ опредѣленія для дѣйствій, при ихъ удовлетвореніи или неудовлетвореніи порождаютъ соотвѣтствующія себѣ пріятныя или непріятныя чувства, которыхъ слѣдовательно въ концѣ концовъ столько же, сколько и этихъ влеченій. Если выборъ между апріорными стремленіями уже сдѣланъ, и человѣкъ предался какому-нибудь изъ нихъ, то всѣ имѣющія къ нему отношеніе представленія вызовутъ въ насъ то или другое чувство, чувство въ свою очередь вызоветъ желаніе, за которымъ слѣдуетъ дѣйствіе; о послѣднихъ будетъ справедливо сказать и то, что ни свободны, потому что они суть обнаруженія свободно избраннаго стремленія,—и то, что они мотивированы чувствомъ и представленіемъ, а не непосредственнымъ произволомъ, потому что произволъ относился не къ отдѣльнымъ желаніямъ и дѣйствіямъ, а къ болѣе общему стремленію. Вѣроятно это имѣлъ въ виду опровергаемый Шольтеномъ Хекстра, когда утверждалъ, что свобода состоитъ въ избраніи цѣлаго направленія или періода дѣйствій, а отдѣльные поступки обусловливаются необходимостью. Но послѣдняя мысль нуждается въ уточненіи, котораго она не имѣетъ по крайней мѣрѣ въ выпискѣ Шольтена изъ Хекстры; а именно надо прибавить, что необходимость, обусловливающая отдѣльныя желанія, есть не внѣшняя детерминистическая необходимость, а скорѣе логическая, требуемая закономъ тожества [1]). Если, напримѣръ, я *произвольно* хочу блага ближнимъ, то, *навѣрно*, помогу бѣдному; необходимость

---

[1]) Тоже самое см. въ Zeitschr f. Philosophie 1882 T. 80, S 250. Koch «Der menschliche Geist und seine Freiheit», и еще гораздо раньше Weiss, «Veber d Wollen» etc., 1811. S 337.

тутъ конечно состоитъ только въ тожествѣ отдѣльныхъ желаній съ общимъ теченіемъ воли, и потому нельзя сказать, что отдѣльныя желанія вовсе несвободны: они свободны, но свободно предъизбраны не по одиночкѣ, а посредствомъ избранія цѣлаго направленія воли. Поэтому-то и отдѣльныя желанія и дѣйствія, не смотря на опредѣляющіе ихъ мотивы, не лишены сознанія свободы, такъ какъ они дѣйствительно свободно исходятъ изъ свободнаго рѣшенія воли.—Итакъ свобода не исключаетъ мотиваціи, а есть необходимый ингредіентъ свободнаго дѣйствія по мотивамъ. Дѣйствительно, я до тѣхъ поръ не могу сознательно выбирать и рѣшиться на что-либо, пока не сознаю, что выбираю я, я самъ, а не законы природы человѣческой при посредствѣ фикціи моего самосознанія. Детерминистъ долженъ отказываться отъ своего ученія всякій разъ, когда ему приходится сознательно проявить волю, ибо ни одно проявленіе ея немыслимо при отрицаніи реальности независимаго въ своей активности самосознанія, какъ немыслимо ни одно дѣйствіе при отрицаніи реальности нашихъ представленій о внѣшнемъ мірѣ.

§ 6. Не вопросъ только объ отношеніи мотиваціи къ свободной дѣятельности требуетъ отвѣта при признаніи такой дѣятельности. Есть болѣе важный упрекъ, дѣлаемый индетерминизму его противниками, съ психологической точки зрѣнія. Конечно было бы несправедливо и странно требовать отъ индетерминизма объясненія, отъ чего именно въ концѣ концовъ зависятъ рѣшенія нашего *я*, т. е. въ чемъ ихъ *причина?* Ученіе о свободѣ и состоитъ въ томъ, что она или наше *я* признается въ извѣстномъ смыслѣ конечной причиной направленія воли. То, что въ каждомъ актѣ должно принадлежать свободѣ, то *творится вновь*, и потому искать предыдущаго *этой стороны* нашей дѣятельности значитъ уже отрицать ея свободу. Но вполнѣ законнымъ представляется другой вопросъ: какъ совмѣстить свободу съ безспорнымъ фактомъ относительной устойчивости характера? не ведетъ-ли съ необходимостью признаніе свободы къ атомистическому

воззрѣнію на душевную жизнь? Правда, выше показано было. что психологическій индетерминизмъ избѣгаетъ этого упрека въ томъ отношеніи, что признаетъ детерминированными желанія, а непосредственно свободнымъ признаетъ лишь выборъ между природными влеченіями, источниками желаній; но что препятствуетъ нашему *я* измѣнять первыя ежеминутно? И въ чемъ же поэтому, можно спросить, будетъ состоять разница между индетерминизмомъ психологическимъ и абсолютнымъ, который справедливо упрекаютъ въ атомистическомъ взглядѣ на психическую жизнь? Чтобы разъяснить дѣло съ этой стороны, намъ нужно глубже всмотрѣться въ понятіе свободы.

Правда, носителемъ свободы или объектомъ нашего самосознанія служитъ представленіе настолько первоначальное, настолько психологически каждому извѣстное, что опредѣлять его въ собственномъ смыслѣ, т. е. разлагать на другія, болѣе ясныя, болѣе интуитивныя понятія невозможно, потому что во всѣхъ этихъ понятіяхъ подобное же *я* будетъ регулирующимъ началомъ, дѣлающимъ доступнымъ нашему сознанію все незнаваемое. Но если нельзя опредѣлить въ болѣе точныхъ терминахъ идею нашего *я*, то все же можно *описать* процессы его самоопредѣленій. Въ нихъ наше *я* представляется по одной сторонѣ обладающимъ нѣкоторой положительной, изъ него исходящей, силой [1]), а по другой сторонѣ—независящимъ отъ представляющихся ему мотивовъ поступить такъ или иначе Эти конечно стороны нашего самосознанія разумѣетъ Кантъ, когда говоритъ, что наше *я*, какъ принадлежащее къ міру умопостигаемому (а не чувственному, не въ своей фактической, временной опредѣленности), мыслится не только неопредѣленнымъ и проблематическимъ (такъ могъ познать его уже разумъ теоретическій), но, что

---

[1]) См. Schellwien, Der Wille etc., S. 44. «Наше *я* лишь является какъ пустое, но оно всегда есть живая субстанція, исполненная побужденіемъ самотожества, и кажущаяся пустота его есть лишь моментъ его діалектическаго развитія».

касается закона причинности, даже познается опредѣленнымъ и ассерторическимъ [1]). Эту то способность мы назовемъ *творчествомъ*, поскольку ею осуществляется нѣчто еще не существующее и не имѣющее причины своего осуществленія за предѣлами этой способности. Насколько опредѣленія нашего *я* суть самоопредѣленія, настолько и это творчество является какъ самотворчество. Но въ то же время оно есть творчество условное,—условное потому, что то, что вновь творится, есть ничто иное, какъ одна изъ потенціально данныхъ альтернативъ самоопредѣленія, располагающихся сообразно пяти основнымъ влеченіямъ воли, которыя слѣдовательно составляютъ предѣлы для творческой силы (и матеріалъ для ея издѣлій, прибавили бы мы, если бы дѣло шло о чувственныхъ предметахъ). Свободная дѣятельность или жизнь личности есть осуществленіе одного изъ потенціальныхъ самоопредѣленій, т. е. развивается на почвѣ природныхъ стремленій человѣка; это мы и назовемъ *условнымъ творчествомъ*, которое слѣдовательно и есть характерная дѣятельность личности. Понимаемая въ смыслѣ условнаго творчества, свобода не становится уже въ прямой антагонизмъ съ природой, съ естественными опредѣленіями человѣка. Хотя свобода есть *твореніе вновь* того, что еще не дано, но твореніе не изъ ничего, не въ безконечной области несущаго, но въ ограниченной области возможнаго или человѣческой природы, разумѣя подъ нею психическія влеченія и законы. Если природа есть почва, на которой совершается свободное самоопредѣленіе,—тотъ матеріалъ, изъ котораго она построяетъ характеръ, то свобода и природа, активное и пассивное начала не суть начала враждебныя другъ другу до непримиримости, потому что дѣятельность человѣка можетъ лежать свои-

---

[1]) Критика практическаго разума, часть II, стр. 116. См. также Anthropologie Fichte, S 579, или Zeitschrift f Philosophie 1881. T 79, S 242: «произволъ даетъ намъ нѣчто *творческое*, какъ Кантъ правильно и говоритъ, что свободно рѣшаться значитъ полагать causa sui, которая есть исходная точка новой причиной связи» (Dreher, Freiheit u. Nothwendigkeit)

ми корнями въ его природѣ и въ то же время имѣть свободное начинаніе своею конечной причиной. Но условность творчества или самотворчества человѣческаго духа неизбѣжно вноситъ съ собою еще другую черту—его ограниченность. Какъ при построеніи дома условіемъ дальнѣйшаго созиданія для архитектора являются не только свойства грунта, строительныхъ матеріаловъ, климата и пр., но и характеръ уже построенной части зданія, такъ и въ саморазвитіи и самотворчествѣ человѣка обусловливающимъ и ограничивающимъ его дѣятельность началомъ является не только природа человѣческой души вообще, но и все то, что онъ самъ уже сдѣлалъ съ собою. Всѣ прежніе акты его самоопредѣленій играютъ для него роль какъ бы природы; привычки его суть въ буквальномъ, научномъ смыслѣ слова его вторая натура. И съ точки зрѣнія свободы, какъ условнаго творчества, это понятно. Поскольку жизнь личности есть творчество въ условіяхъ, постольку вся она состоитъ въ томъ, чтобы возводить въ дѣйствительность то или другое потенціальное свое содержаніе. Это совершается конечно постепенно, но самую-то постепенность надобно понимать не въ экстенсивномъ, а въ интенсивномъ смыслѣ, т. е. не такъ, какъ будто-бы человѣкъ осуществлялъ послѣдовательно одну за другой стороны развиваемаго имъ типа, но въ томъ смыслѣ, что одно изъ потенціальныхъ самоопредѣленій чрезъ соотвѣтствующую дѣятельность изъ чистой возможности становится все болѣе и болѣе реальнымъ по мѣрѣ того, какъ человѣкъ переходитъ изъ состоянія индифференціи въ состояніе склонности, привычки,—и, наконецъ, это самоопредѣленіе превращается въ твердую основу дѣятельности или, съ нашей точки зрѣнія, переходитъ изъ небытія въ бытіе. Но, если творческая сила человѣка простирается какъ разъ настолько, чтобы претворять въ область своей природы потенціальныя самоопредѣленія, т. е. возводить ихъ по различнымъ степенямъ изъ небытія въ бытіе, то понятно, какъ долго можетъ она и дѣйствовать. Предположимъ, что для того, чтобы съ необходимостью видѣть предметы не

вверхъ ногами, какъ они отпечатлѣваются на глазной сѣткѣ, нужно ихъ перевернуть въ своемъ сознаніи тысячу разъ *творчески*, т. е. съ затратой активной силы. Въ такомъ случаѣ, если сдѣлано уже 50 усилій перевернуть мысленно изображенія на сѣткѣ, то остается сдѣлать только 950 усилій, чтобы они перевертывались сами собой съ необходимостью; а для того, чтобы они представлялись иначе, напр., подъ косымъ угломъ, нужно 1050 усилій. Хотя у человѣка нѣтъ опредѣленнаго запаса такихъ силъ, превысить котораго онъ не можетъ, но все-таки ему потребно большое напряженіе, растяженіе своей творческой способности и то до извѣстнаго предѣла. Если, напр , человѣкъ уже повторилъ 1000 разъ предположенное усиліе, то для него нѣтъ возврата къ противоположной дѣятельности, потому что онъ уже привелъ потенціальное въ реальное бытіе. Такъ бываетъ и въ образованіи характера, въ развитіи страстей и т. п. При такомъ взглядѣ признаніе свободы нисколько, во-первыхъ, не препятствуетъ примѣненію къ человѣческой дѣятельности категорій: легко, трудно, болѣе возможно, менѣе возможно, которыя не находятъ себѣ мѣста при абсолютномъ индетерминизмѣ, а между тѣмъ требуются для объясненія относительной устойчивости характеровъ; во-вторыхъ, опровергаются обвиненія въ атомистическомъ воззрѣніи на душевную жизнь поборниковъ свободы воли. Если наше творчество есть истеченіе силы, а условное самотворчество человѣка имѣетъ ограниченный запасъ ея, увеличиваемый только стремленіемъ расширять его, т. е. напряженіемъ, сопряженнымъ съ страданіемъ: то понятно, что при развитіи страстей творческая сила истощается и, наконецъ, выходитъ вся, страсть изъ потенціальнаго бытія переходитъ въ реальное, въ природу, и жизнь идетъ по инерціи *уже осуществленныхъ* самоопредѣленій. Съ другой стороны и такъ называемая libertas materialis, которая плохо мирится съ libertas formalis въ абсолютномъ индетерминизмѣ, при нашемъ представленіи саморазвитія личности, какъ дѣятельности, постепенно возводящей въ бытіе одно изъ своихъ потенціальныхъ самоопредѣленій въ ущербъ

противныхъ ему, становятся вполнѣ понятною: понятно, что усиливающаяся способность къ одному направленію дѣятельности, съ ослабленіемъ возможности противоположнаго, становится постепенно руководящимъ началомъ сознательной жизни. Слѣдующія опредѣленія матеріальной свободы особенно благопріятствуютъ нашему представленію. Въ книгѣ: „Сущность христіанства съ нравственной точки зрѣнія“ понятіе такъ называемой libertas materialis выражено съ особенною точностью. „Свобода или наше *я*, говорится тамъ, всякимъ актомъ (въ пользу добра или зла) само себя ограничиваетъ; оно создаетъ себѣ качество, которое дѣлаетъ менѣе возможнымъ противоположное, потому что само это качество входитъ, какъ элементъ, въ составъ нашего духовнаго организма“ (стр. 65). То же самое говоритъ Эбрардъ: „Каждымъ, однажды принятымъ, рѣшеніемъ воля ограничиваетъ самое себя въ своей свободѣ“ (237 стр. Апологетики).

Въ жизни нравственной преимущество нашего опредѣленія проявляется въ разсмотрѣніи съ точки зрѣнія свободы состоянія святости. При пониманіи нравственной свободы, какъ способности поступать каждый разъ нравственно или противонравственно, святость Божія и святость праведниковъ, исключающая возможность грѣха, представляется далеко не столь привлекательною, какъ періодъ нравственнаго самовоспитанія и тяжкой борьбы самого съ собою. Но съ точки зрѣнія самотворчества состояніе святости представляется, какъ цѣль, какъ завершеніе нравственнаго самовоспитанія человѣка; святость, исключающая возможность грѣха, является полною *реализаціей* потенціальной нравственности, вложенной въ человѣческую природу, претвореніемъ этой *потенціи* въ свою вторую природу, а потенціи безнравственности—въ полное *небытіе*, чѣмъ и достигается единство и цѣль сознательной жизни индивида. Такимъ образомъ въ исторіи самотворческаго образованія характера свобода, въ смыслѣ простой способности выбора, занимаетъ лишь извѣстный промежутокъ и является не цѣлью, а средствомъ, подобно тому, какъ ростъ тѣла продолжается

лишь извѣстное число лѣтъ, впродолженіи которыхъ отъ человѣка зависитъ сдѣлать себя прямымъ или сутулымъ.

Доселѣ мы имѣли дѣло съ общечеловѣческимъ сознаніемъ свободы и съ значеніемъ ея въ психической жизни вообще. Но есть область человѣческаго сознанія, область особенно близкая нашему сердцу, какъ бы оно ни старалось отъ нея удалиться, въ которой свобода имѣетъ преимущественное значеніе,—это область морали. Внимательно отнестись къ тому, о чемъ свидѣтельствуетъ нравственная жизнь, важно тѣмъ болѣе, что то, что несомнѣнно предполагается ею и неизбѣжно требуется для ея объясненія, получаетъ для насъ значеніе не истины только правильно обоснованной, но истины, свидѣтельствуемой непосредственно переживаемыми нами состояніями и особенно цѣнными для насъ фактами. И если нравственная точка зрѣнія, согласно Канту, есть именно та, съ которой всѣ высшіе предметы религіи и философіи получаютъ полную реальность: то къ свободѣ она стоитъ въ преимущественной близости, такъ что выборъ между свободой и детерминизмомъ, по признанію лучшихъ изъ послѣдователей послѣдняго, есть выборъ между нравственной силой и чувствомъ своей зависимости [1]). Къ этой нравственной области мы теперь и обратимся.

ГЛАВА VI.

Свобода и мораль.

§ 1. При анализѣ волевыхъ явленій мы видѣли, что сознаніе свободы входитъ въ каждый актъ выбора; слѣдовательно безъ него немыслима и рѣшимость на нравственный поступокъ. Но въ послѣднемъ случаѣ это сознаніе играетъ болѣе важную роль.

---

[1]) См. Sigwart, D Problem d. Freiheit etc. S. 324,—сочиненіе, стоящее съ научно-психологической точки зрѣнія гораздо выше, чѣмъ новѣйшія единомысленныя ему книги Гартмана, Шольтена и др

„Первый критерій (Gott u. d. Mensch, S. 10) и отмѣта нравственныхъ элементовъ нашего существа, справедливо говоритъ Ульрици: заключается въ томъ, что они входятъ въ область той силы и дѣятельности, которую мы называемъ силой воли,—и что они предполагаютъ свободу воли и сознаніе ея. Только тѣ элементы и факторы человѣческаго существа и жизни, которые имѣютъ эти признаки, образуютъ нравственную природу человѣка и могутъ быть названы нравственными [1]). Кто отвергаетъ свободу воли, отвергаетъ и всю ѳеику и вмѣстѣ съ тѣмъ различіе права и безправія, истины и лжи, добра и зла".

Если свободнымъ считается дѣйствіе, исходящее изъ безкачественнаго субъекта сознанія, то это же свойство составляетъ существеннѣйшій аттрибутъ актовъ нравственныхъ. Нравственная область тѣмъ и отличается отъ всякой другой, что нравственная дѣятельность всецѣло и внутренно соединяется въ нашемъ сознаніи съ нашимъ *я*, тогда какъ всякая другая область дѣятельности имѣетъ къ нему лишь внѣшнее отношеніе, такъ что наше *я* можетъ отъ нея отрѣшаться въ сознаніи.

Нравственное сознается постольку нравственнымъ, поскольку оно исходитъ изъ этого *я*. На это часто указывалось въ наукѣ. Кантіанецъ Пфлейдереръ (Kantischer Kriticismus etc., S. 91) находитъ, что всѣ психологическіе процессы, сравнительно съ актами моральными, „стоятъ гораздо дальше отъ нашего *я* и представляются ему столь же внѣшними, какъ бы вполовину не-*я*. Напротивъ при нравственныхъ самоопредѣленіяхъ добровольность ихъ самаго существа тѣсно соеди-

---

[1]) См. ibid стр. 205 и его-же «Нравственная природа человѣка», стр. 3, 9. Буквально тѣ же мысли можно найти у Целлера (стр. 128 по «Критическому Обзору» Каринскаго), Лотце (Основаніе практической философіи, стр. 18), раньше у Гербарта (Zur Lehre v d. Freiheit etc, S. 37. 47), еще раньше у Рида (332 стр. франц. пер. 1790) Все это даетъ полное право Ульрици утверждать, что главнѣйшая задача нравственной философіи заключается въ томъ, чтобы при помощи психологіи выяснить сознаніе свободы или самоопредѣленія.

няется съ непосредственностью ихъ сознаванія, потому что эта непосредственность и добровольность составляютъ двѣ очень смежныя функціи". „Для нашего сознанія, говорится въ лекціяхъ І. Л. Янышева (за 1882—3 г., стр. 19), есть два разнородныхъ міра: одинъ міръ субъективный, міръ исходящихъ только изъ нашего *я* внутреннихъ движеній, намѣреній и внѣшнихъ дѣйствій,—міръ, такъ сказать, самодѣятельный, другой—объективный, т. е. то, что не есть *я*, хотя бы это были и свойства и явленія души, независящія отъ нашего *я*. Первый міръ есть объектъ чувствованій исключительно нравственнаго характера" [1]). Особенно тѣсное сочетаніе нашего *я* съ поступками нравственнаго характера признаютъ и лучшіе детерминисты—Бенеке (Grundlinien Sittenlehre, S. 503) и Зигвартъ, но послѣдній признаетъ за этимъ фактомъ лишь субъективное значеніе, какъ лишь „голоса личнаго чувства" (D. Problem etc., 89), и тутъ же проговаривается, что вся сила индетерминизма заключается въ антропоморфизмѣ его представленій (ib. 90).—Но это лучшая похвала для философской морали—сказать, что она совпадаетъ съ голосомъ общечеловѣческой природы, ибо, какъ рыбу не научишь ходить по лѣсу, такъ и человѣка—такой морали, которая не вытекаетъ изъ его существа. Нравственное совершенство достигается путемъ долгой и трудной борьбы, и побудить на нее людей, не указавъ тутъ же на то, что сама природа ихъ будетъ отъ нихъ требовать того же, значитъ никогда не достигнуть цѣли. Вотъ почему даже такіе сочинители самыхъ невозможныхъ теологій, какъ Гартманъ, требуютъ, чтобы мораль не была однимъ резонированіемъ (Phaenomenologie etc , S. IX), не „мертвой спекулизаціей, но была основана на нравственномъ чувствѣ" (ib. 163). Самая автономія морали тре-

---

[1]) О необходимости сознанія свободы за эмпирическимъ *я* для нравственнаго значенія поступка говорилъ Шеллингъ (Vom Ich, T $^1/_1$ S 234 1856); если же поступокъ вытекаетъ изъ нравственной привычки, то, по Вейссу, необходимо вѣрить въ произвольное порожденіе послѣдней изъ нашего (*я* Untersuchungen etc., 1811).

буетъ, чтобы въ ней совпадало субъективное съ реальнымъ и объективнымъ. Мы можемъ фантазировать въ области теоретической, ибо мысль, какъ математическая теорема, пригодная для раціональныхъ величинъ точно такъ же, какъ и для ирраціональныхъ, откликается на всякій запросъ и даетъ выводы для всякой посылки, но нравственная воля, какъ нѣчто опредѣленно присущее человѣческой природѣ даже съ точки зрѣнія эвдемонизма, растяжима очень мало, а потому подчиняться голому отвлеченію, несогласному съ *данными* нравственнаго сознанія, она не станетъ даже въ созерцаніи, а на практикѣ, гдѣ приходится вести борьбу съ собою и страдать, тамъ можетъ надѣяться на успѣхъ только тотъ, чьи принципы совпадаютъ со свойствами нашей природы, у кого, какъ и въ этой природѣ, мораль исходитъ изъ его *я*.

§ 2. Вникая въ понятія добра и зла, мы видимъ, что они не могутъ нами иначе мыслиться, какъ противоположныя направленія именно свободной воли. внѣ ея добро теряетъ свой смыслъ и возможность осуществленія. Если зло есть самоутвержденіе человѣческой воли, поставленіе себя цѣлью жизни, эгоизмъ, то добро есть самоотверженіе или самоутвержденіе въ Богѣ, т. е любовь. „Но добро, какъ самоотверженіе, скажемъ словами Фуллье: мыслится непремѣнно съ аттрибутомъ свободы, т. е. съ вѣрою въ реальность своего отрѣшеннаго *я*. Обладая собою, я отрекаюсь отъ своего *я*, т. е. отрѣшаюсь отъ него; только свобода дѣлаетъ для меня возможнымъ такой актъ, ибо, если я отрѣшаюсь отъ себя же, т. е. не отрѣшаюсь вовсе“ (Кн. III гл. IV, § 1). Это самоотрѣшеніе предполагаетъ свободное *я* и въ томъ, къ кому питается чувство любви. „Любовь, скажемъ словами того же автора: не есть восхищеніе чьими-нибудь качествами, но стремленіе къ самой личности независимо отъ ея временныхъ проявленій, къ внутреннему *я* этой личности. Въ любви я какъ бы выхожу изъ своего *я* и отдаю его другому [1]). Въ

[1]) Подобное же опредѣленіе любви, какъ чувства личнаго, свободнаго и самоотрицающагося, можно найти и у пантеистовъ, каковъ Ваттке, опре-

любви къ Богу объектомъ служатъ не Божескія совершенства, но Его свободное *Я*. Какъ бы мы не представляли необходимости, но мы не можемъ найти въ ней любви; если люди привязываются къ животнымъ, то лишь потому, что представляютъ ихъ одаренными тою же свободою, которую они сознаютъ въ себѣ". Поэтому и Гартманъ принужденъ сознать невозможность любви къ детерминистическому Богу (1. с. S68). Потому-то и можно сказать, что добро цѣнно само въ себѣ, что оно неотдѣлимо отъ идеи свободы, т е. имѣетъ безотносительное значеніе, добро есть добрая, свободная воля, внѣ этого понятія оно — пустая форма. Напротивъ добро лишается всей привлекательности, если оно имѣетъ только объективное значеніе, внѣ свободнаго отношенія къ нему нашей воли. Если говорятъ, что добро привлекательно само по себѣ, то именно потому, что въ немъ, т. е. въ актѣ самоотверженія, мы, непосредственно со всею силою сознавая свое *я*, свободно отрѣшаемся отъ него и тѣмъ становимся выше всякаго утилитаризма, къ которому, по справедливому замѣчанію Секретана (Le principe de la morale, R. phil. 1883 г., стр. 41), сводится всякая мораль, полагающая мотивомъ нравственнаго поведенія *одно только* удовлетвореніе потребностямъ нашей пассивной природы, почему и мораль Гютчесона Кантъ справедливо называетъ этерономическою.

Если добро есть дѣло свободной воли человѣка, если его свободному самоопредѣленію предоставляется путь нравственнаго развитія, то само собою понятно, что слѣдующее по

дѣляющій любовь, какъ «единство различныхъ личностей, которыя, будучи различны другъ отъ друга, могутъ быть сами въ себѣ, но уничтожаютъ эти границы и живутъ другъ въ другѣ и другъ для друга» (стр. 209 соч Die m Freiheit). Тѣми же чертами опредѣляютъ любовь Пфлейдереръ (Kantischer Kriticismus etc, S 108), называющій ее выхожденіемъ практическаго духа изъ себя самого; также Ульрици, всѣ прочія чувства, какъ принадлежащія *природѣ*, противополагающій чувству любви, которое относится къ самой *личности* (Gott u d Mensch, S 181 — Нравственная природа человѣка, стр 205; см также Лотце, Основанія практической философіи, стр 588 и др)

противоположному пути злое направленіе можетъ проистекать также только изъ свободнаго самоопредѣленія. Принять, что воля человѣка есть конечная причина зла, необходимо впрочемъ уже потому, что лишь этимъ снимается съ Творца отвѣтственность за зло; если зло не отъ Бога, то оно должно имѣть свое объясненіе въ самоопредѣленіи человѣка,—не въ его природѣ, сотворенной Богомъ, но въ его свободѣ, какъ своей конечной причинѣ. Только признавая зло произведеніемъ свободной воли, мы въ состояніи будемъ объяснить существующія страданія всего, что одарено жизнью. Дѣйствительно, вся міровая жизнь, начиная отъ человѣка и кончая молюскомъ, отъ рожденія и до смерти представляетъ собою одинъ океанъ страданій: спрашивается, какъ же можно, въ виду всѣхъ этихъ мукъ и воздыханій тварей, говорить о безконечной благости творческой воли, если признать, что все существующее и происходящее на землѣ есть исключительно результатъ опредѣленій этой воли? Только предположеніе свободы воли можетъ спасти насъ отъ того „бунта", который поднимаетъ на Бога Иванъ Карамазовъ въ романѣ Достоевскаго, приводя различные потрясающіе разсказы о человѣческихъ страданіяхъ. Лишь свободное уклоненіе отъ добра, свободно принятое дурное направленіе воли можетъ удовлетворительно объяснить для насъ злыя дѣйствія тварей, такъ какъ зло въ своемъ постепенномъ развитіи естественно должно уродовать и самаго человѣка и вносить дисгармонію и страданіе въ окружающую среду.

§ 3. Если добро и зло предполагаютъ свободу, то попытки объяснить эти понятія безъ признанія свободы должны остаться неудачными.

По Шольтену, человѣкъ рождается существомъ чувственнымъ, и поступки его служатъ лишь выраженіями плотскихъ инстинктовъ. Затѣмъ познаніе истины научаетъ его добру, т. е. жизни по указаніямъ разума. Однако познанная истина тогда только преодолѣетъ инстинктивные позывы, когда сознаніе цѣнности добра дойдетъ до извѣстной интенсивности;

до тѣхъ же поръ дѣятельность наша будетъ непостоянна, опредѣляясь то указаніями разума, то влеченіями инстинктовъ. Перваго рода дѣятельность есть нравственная, втораго рода поступки безнравственны.

Взглядъ этотъ очевидно всецѣло основанъ на гербартіанскомъ понятіи Шольтена о ходѣ душевной жизни, по которому послѣдняя опредѣляется характеромъ получаемыхъ представленій Выше (гл. V) мы уже приводили мнѣнія новѣйшихъ психологовъ, несогласныя съ такимъ представленіемъ дѣла. Но если нравственныя стремленія выводятся здѣсь изъ познанія истины въ томъ смыслѣ, что познаніе будто съ необходимостью направляетъ нашу волю къ добру, то эта мысль уже не только противорѣчитъ доводамъ психологіи и несводимости чувствъ на представленія; она возбуждаетъ кромѣ того недоумѣніе: какъ же объясняетъ авторъ постоянный разладъ въ нашей жизни между сознаніемъ и дѣломъ? только ли неясностью или темнотой самаго сознанія истины? Но вѣдь упоминаемый разладъ нерѣдко мы видимъ въ тѣхъ людяхъ, которые сознаютъ истину еще гораздо интенсивнѣе, чѣмъ люди добродѣтельные, но все-таки то не находятъ силъ ей слѣдовать, то съ полнымъ сознаніемъ злостно ее отвергаютъ. Къ первымъ относятся часто эстетики, поэты, ко вторымъ—такіе типы, какъ старикъ Карамазовъ или князь въ „Преступленіи и наказаніи“. Раздѣляя всю внутреннюю жизнь на сознательную, порождаемую представленіями, и чувственную, порождаемую плотскими инстинктами, и отожествляя первую съ добромъ, а вторую—со зломъ, Шольтенъ вмѣстѣ съ другими новѣйшими детерминистами становится на Манихейскую точку зрѣнія нравственнаго дуализма. Но подобная теорія всего менѣе можетъ быть оправдана. Если въ расширеніи области сознанія заключается нравственный прогрессъ, то отсюда слѣдуетъ, что человѣкъ тѣмъ нравственнѣе, чѣмъ развитѣе умственно; всѣхъ безнравственнѣе младенецъ; жизнь его, будь она постояннымъ проникновеніемъ ребенка любовью и святостью, или прогрессивнымъ развитіемъ самыхъ гнусныхъ

наклонностей, есть по необходимости нравственное усовершенствованіе, усиленіе добра и уничтоженіе зла.—Нужно-ли говорить о силѣ протеста нашего нравственнаго чувства противъ такихъ выводовъ? „Если зломъ считать недостатокъ умственнаго развитія, справедливо говоритъ Секретанъ: то невинный ребенокъ нравственно ниже міроваго злодѣя. Считать за добро все сознательное, а за зло все чувственное, продолжаетъ онъ, нельзя уже потому, что самыя ужасныя злодѣянія не имѣютъ никакого отношенія къ чувственной сторонѣ человѣка. Мало того, даже плотскія страсти нельзя приписывать безсознательнымъ влеченіямъ плоти, потому что онѣ бываютъ гибельны прежде всего для нея же. Развратники, лакомки и пьяницы предаются своимъ порокамъ до пресыщенія, е. т. не смотря на то, что само тѣло ихъ болѣзненно утомляется и страдаетъ отъ постоянныхъ потрясеній“ [1]). Чувственные пороки не только не вытекаютъ изъ тѣлесныхъ потребностей, но являются какъ прямыя нарушенія ихъ, гибельныя для нашего организма. Прочіе же пороки уже вовсе не подходятъ подъ опредѣленія Шольтена,—по крайней мѣрѣ не болѣе, чѣмъ и самыя святыя чувства. Таковы: гордость, ненависть, зависть, презрѣніе, безжалостность и пр., которыя не только не ослабляются въ развитомъ человѣкѣ, но въ немъ только и могутъ доходить до тѣхъ ужасающихъ по своей грандіозности проявленій, которыя намъ извѣстны изъ жизни историческихъ злодѣевъ и изъ литературныхъ произведеній, напр., Шекспира, Достоевскаго и др. Напротивъ, многое мы прощаемъ неразвитому человѣку такого, чего не простимъ развитому, потому что послѣдній, глубже сознавая добро и зло, яснѣе понимаетъ предосудительность своего поступка и менѣе бываетъ подавленъ какимъ-либо безсознательнымъ влеченіемъ. Этимъ фактомъ нравственнаго сознанія доказывается, что зло и добро вовсе не совпадаютъ съ чувственнымъ и разумнымъ, безсознательнымъ и сознательнымъ, что сознательность не только не уничтожаетъ зла, но углубляетъ его, какъ и усугу-

[1]) La philosophie de la liberté, II-me ed. 1879.

билась, по ученію св. Писанія, отвѣтственность людей съ тѣхъ поръ, когда имъ данъ былъ законъ Моисея, научившій правильно распознавать добро и зло.

Шольтенъ съ своей точки зрѣнія совершенно правильно принимаетъ то положеніе, что зло не можетъ быть сознательно поставленною цѣлью нашей дѣятельности. Но это опровергается фактами. „Кто не знаетъ людей, скажемъ словами Секретана: которые постоянно ставятъ себѣ цѣлью наносить ближнимъ вредъ, хотя бы въ ущербъ собственнымъ выгодамъ?“ На то же явленіе указываетъ Владиславлевъ въ своей психологіи (стр. 413). И самое тяжкое обвиненіе наша совѣсть налагаетъ на тѣ злые поступки, въ которыхъ нанесеніе зла само въ себѣ было поставлено цѣлью, свидѣтельствуя тѣмъ, какъ она далека отъ того, чтобы сознательность отожествлять съ добромъ. Точно также несправедливо зло отожествляется у Шольтена съ безсознательными влеченіями. Справедливо конечно, что въ основѣ злаго чувства лежитъ нѣкоторое безсознательное влеченіе: но это справедливо не только относительно злыхъ, но и добрыхъ чувствъ, поскольку тѣ и другія вытекаютъ въ концѣ концовъ не изъ рефлекса, а изъ различныхъ стремленій человѣческой природы. „Наше нравственное чувство, говорится въ лекціяхъ І. Л. Янышева: имѣетъ въ своей основѣ безсознательное влеченіе нашего духа къ добру и отвращеніе отъ зла“. Сознательность конечно имѣетъ большое значеніе въ нравственной жизни, но не въ томъ смыслѣ, чтобы она отожествлялась съ добромъ, а несознательность— со зломъ, но въ томъ, что то или другое влеченіе нашего духа получаетъ правильную оцѣнку, когда свободно и сознательно принимается и развивается нами.

Не только сама сознательность не тожественна съ добромъ, но ни въ какомъ случаѣ нельзя утверждать, что развитіе добра идетъ параллельно съ развитіемъ знанія, что необходимо предполагается детерминизмомъ. Въ самомъ дѣлѣ, кто не видитъ, какъ часто злая наклонность усиливается въ человѣкѣ вмѣстѣ съ усиленіемъ его душевныхъ силъ и увеличеніемъ

познаній, которыя нерѣдко цѣликомъ идутъ на служеніе господствующей страсти злодѣя? кто не знаетъ изъ жизни и изъ исторіи фактовъ прогрессивнаго развращенія обществъ, идущаго рука объ руку съ просвѣщеніемъ? Довольно вспомнить для этого хотя о древнемъ Римѣ Если признать, что нравственное развитіе идетъ параллельно прогрессу сознанія, въ которомъ, по детерминизму, и состоитъ необходимо развивающійся міровой процессъ: то зло не можетъ развиваться или усиливаться ни въ индивидѣ, ни въ обществѣ; оно есть нѣчто никогда вновь не возникающее въ жизни, но всегда постепенно уничтожающееся, паденій въ жизни человѣка не бываетъ, зла было всегда больше въ первый моментъ бытія, а въ индивидуальной жизни—въ младенцѣ. Неронъ, Каіафа, Ричардъ III, Донъ-Жуанъ, Кармазовъ въ состояніи невиннаго дѣтства были нравственно ниже, чѣмъ въ зрѣломъ возрастѣ; развратная женщина стоитъ теперь нравственно выше, чѣмъ когда она была совершенно невинною дѣвушкою. Вотъ логическіе выводы изъ детерминистическихъ опредѣленій добра и зла въ ихъ связи съ ученіемъ о міровомъ прогрессѣ.

Какъ бы ни опредѣляли детерминисты добро и зло, отъ одного вывода они никакъ не могутъ уйти—отъ необходимости возводить все зло къ Божеству. Они, правда, стараются ослабить значеніе этого вывода, но всегда безуспѣшно. Добро, говорятъ они, есть обнаруженіе творческой воли, оно есть бытіе, а такъ называемое зло—это, такъ сказать, тѣ закоулки, куда добро *еще не проникло*, зло есть поэтому небытіе, чистый минусъ. Но вѣдь, если все существующее произволено Вседѣйствующимъ бытіемъ, то имъ же сотворены эти пустые отъ добра закоулки міра, имъ же они произволены именно какъ пустые. Сколько бы мы ни старались свести зло къ небытію, во всякомъ случаѣ зло остается извѣстнымъ напряженіемъ воли, и, поскольку всякое напряженіе ея [1]), согласно детерминизму, въ послѣдней инстанціи производится творческою волею, постольку ненависть, зависть, сладострастіе, гор-

[1]) См Ульрици, «Нравственная природа человѣка», стр. 176.

дость и пр. должны быть признаны исходящими изъ этой именно воли. Что пользы, если мы назовемъ зло небытіемъ, когда оно въ дѣйствительности остается активнымъ аттрибутомъ міровой жизни, или по детерминизму, жизни Божественной? Напрасно Зигвартъ старается ослабить значеніе этихъ затрудненій, утверждая, что нѣтъ разницы между детерминизмомъ и его противниками во взглядѣ на виновность Творца во всемъ бывающемъ. „По детерминизму выходитъ, говоритъ онъ: что Богъ желаетъ и творитъ злое, а по индетерминизму—что Богъ желаетъ (попускаетъ), чтобы люди творили злое“ (D. Problem etc., S. 133). Именно Богъ *не* желаетъ этого, но оно все-таки творится, ибо человѣкъ, а не Богъ, есть субстанція нравственнаго поступка; такъ и учили Отцы Церкви, что Богъ всемогущъ, но не можетъ никого спасти противъ его воли.

Иначе оправдаетъ зло Шольтенъ; если бытіе безсмысленныхъ скотовъ и камней не оскорбляетъ святости Творца, говоритъ онъ, то ея не можетъ потемнить отсутствіе этого добра въ людяхъ. Этимъ возраженіемъ авторъ, снимая съ Творца вину за существующее по Его волѣ зло, окончательно уничтожаетъ различіе между добромъ и зломъ. Аргументація Шольтена сводится собственно къ слѣдующему. Всякаго рода дѣятельность есть нарушеніе извѣстнаго уровня развитія: одного рода дѣятельность принадлежитъ животному, другаго рода—человѣку, мало развитому нравственно, третьяго рода—человѣку идеальному. А такъ какъ всѣ твари произволены Творцомъ именно на томъ уровнѣ развитія, на которомъ они находятся, причемъ Имъ же предопредѣлены всѣ свойства и обнаруженія такого уровня: то мы приходимъ къ заключенію, что въ очахъ Божіихъ не существуетъ зла вовсе, но лишь добро въ различныхъ степеняхъ своего развитія. Поэтому всѣ пороки и злодѣянія, будучи соотвѣтственнымъ проявленіемъ извѣстной ступени добра, реальны только для субъективнаго ограниченнаго сознанія, но для Абсолютнаго объективнаго существуетъ лишь добро на извѣстномъ уровнѣ его

развитія Точно такъ же разсуждаетъ и Зигвартъ (D. Problem etc., S. 117), который уподобляетъ несовершенное нравственное состояніе человѣка переходной степени въ развитіи организма, напр., цвѣтка, о которомъ можно сказать съ точки зрѣнія прошедшаго, что онъ долженъ быть такой, каковъ есть, а съ точки зрѣнія будущаго, что онъ не долженъ быть, ибо на немъ развитіе не остановится (онъ превратится въ ягоду). Но если добро есть именно такая дѣятельность, въ которой обнаруживается предназначеніе человѣка, а послѣднее состоитъ именно въ томъ, чтобы онъ проходилъ извѣстныя стадіи развитія, которыя служатъ довлѣющей причиной извѣстнаго рода поведенія: то всякое поведеніе всякаго человѣка есть добро, потому что во всѣхъ его поступкахъ какъ порочныхъ, такъ и добродѣтельныхъ обнаруживается его предназначеніе. Поэтому Зигвартъ вполнѣ послѣдовательно съ своей точки зрѣнія разсуждаетъ, что, (ib. 113) кто „каковъ есть, таковъ онъ въ настоящее время и *долженъ быть* по волѣ Божіей и таковымъ и *быть долженъ*, каковъ онъ по волѣ Божіей есть". Этимъ уничтожается то различіе между добромъ и зломъ, которое хочетъ установить Шольтенъ, опредѣляя зло, какъ состояніе, въ которомъ наше предназначеніе, какъ существъ разумныхъ, *не осуществляется*, или, точнѣе, еще не осуществилось. Авторъ будто забываетъ, что его Абсолютное есть въ тоже время и Вседѣйствующее бытіе, опредѣлившее своею волею все имѣющее произойти въ мірѣ, что въ мірѣ детерминиста нѣтъ начала, которому можно бы приписать неосуществленіе творческихъ цѣлей. Богъ произволилъ человѣка быть существомъ нравственнымъ, но только на извѣстной степени его умственнаго развитія. Та же творческая воля предопредѣлила всѣ стадіи этого развитія, она же—и ихъ обнаруженія Поэтому святость есть предназначеніе человѣка *настолько же, сколько и порочность*; говорить о какомъ бы то ни было неосуществленіи предназначенія детерминистъ не имѣетъ права; и если добро есть добро только потому, что въ немъ осуще-

ствляется наше предназначеніе, то по той же причинѣ добромъ надо назвать всякій гнусный поступокъ, потому что въ немъ предназначеніе человѣка осуществляется *въ той же мѣрѣ* [1]). Добрымъ или нравственнымъ съ детерминистической точки зрѣнія должно быть признано все существующее одинаково, признается-ли оно нравственнымъ чувствомъ за святое или порочное. „Опредѣляя зло, какъ не долженствующее существовать, говоритъ Секретанъ въ XVII лекціи своей „Философіи свободы“: оптимисты—детерминисты противорѣчатъ сами себѣ, ибо сами утверждаютъ, что все существуетъ съ необходимостью, существуетъ потому, что должно существовать“. „Детерминистъ, говоритъ тотъ же философъ въ другомъ сочиненіи: не будетъ слушать никакихъ увѣщаній даже на теоретической почвѣ, ибо онъ долженъ быть увѣренъ, что его мнѣніе истинно, потому что внушено ему естественною необходимостью“ (Le principe de la morale, Revue philosophique 1883 p. 38. То же самое говоритъ Delboeuf, Revue phil. 1883 p. 609. Le determinisme et la liberté).

§ 4. Въ прикрѣпленіи нравственной области къ самосознаваемому свободному *я* заключается не только самое различіе добра и зла, но и *нравственное вмѣненіе*, которое своею солидарностью съ самосознаніемъ или сознаніемъ свободы и *отличается* отъ акта холоднаго, чисто разсудочнаго *приписыванія себѣ* какого бы то ни было другого дѣйствія, сознательнаго-ли или безсознательнаго, поэтому всякій откажется признать вмѣняемость за поступкомъ принужденнымъ. Слѣдовательно ни о какомъ вмѣненіи въ детерминистической системѣ не можетъ быть и рѣчи, такъ что нравственное вмѣненіе, въ ученіи, напр., Шольтена, есть понятіе, лишенное реальнаго содержанія Для детерминиста остаются непонятными чувства раскаянія, стыда, угрызеній совѣсти, *непосредственно* возни-

---

[1]) «И какъ было бы безсмысленно и глупо, еслибъ въ виду всего этого человѣкъ мучился за свои грѣховные поступки, давно сдѣланные!» См Koch, D. m. Geist u. s. Freiheit, Zeitschr. f. Philosophie 1880. T. 80, S. 247.

кающія при злыхъ поступкахъ, сознаваемыхъ свободными, и довольство и уваженіе, возбуждаемыя добрыми поступками. Онъ долженъ извращать ихъ непосредственный смыслъ [1]).

Когда детерминистъ пытается объяснить перечисленныя чувства, онъ бываетъ вынужденъ смотрѣть на нихъ, какъ на точныхъ показателей развитія. Такъ разсуждаютъ и Шольтенъ, и Бенеке (1. с. 511—524). Если помянутыя чувства возбуждаются не всякимъ поступкомъ извѣстнаго характера, то это, думаетъ Шольтенъ, потому, что не всякій можетъ служить выразителемъ нашего умственнаго развитія, степенью котораго опредѣляются только наши *сознательныя дѣйствія* [2]); поэтому-то, говоритъ онъ, лишь эти послѣднія могутъ возбуждать въ насъ раскаяніе, уваженіе и т. п. чувства. Такимъ-то образомъ Шольтенъ думаетъ разрубить Гордіевъ узелъ, представляющійся детерминизму въ видѣ различныхъ непроизвольно возникающихъ нравственныхъ эмоцій.

Совершенно вѣрно конечно, что при свободныхъ возбужденіяхъ нравственнаго сознанія предполагается сознательность поступка [3]). Но, что при всемъ томъ не самая сознательность внѣ ея отношенія къ идеѣ свободы, но именно произвольность сознательныхъ поступковъ бываетъ причиной различныхъ нравственныхъ волненій, объ этомъ кромѣ непосред-

---

[1]) Зигвартъ, напримѣръ, (1. с 120) голосъ раскаянія· «я виновенъ» вопреки всякой психологіи переформируетъ такъ «я долженъ буду сдѣлаться инымъ» Можно-ли такія слова вложить въ уста кающихся Петра или Іуды? Ср Шопенгауеръ, Die beiden Grundprobleme etc., S 51

[2]) Тогда какъ даже Гартманъ необходимымъ условіемъ вмѣняемости считаетъ самообладаніе (1. с. 466), т е. мысль о своемъ я, какъ активномъ началѣ, невольное усвоеніе котораго всѣмъ существомъ заставляетъ непосредственныхъ людей вмѣнять поступки даже животныхъ (ср. Märtens, Eleutheros, S. 19).

[3]) На связь сознательности и свободы указываетъ Кантъ въ Критикѣ практич разума «если преступникъ согрѣшилъ сознательно, то пользовался своей свободой» и т д. (Ч. II, стр. 107). О совпаденіи сознательности и свободы обстоятельно говоритъ Кавелинъ въ статьяхъ «Задачи этики», Ноябрь, 1884 года, «Вѣстникъ Европы»

ственнаго сознанія говоритъ и тотъ фактъ, что помянутыя чувства возникаютъ не столько при тѣхъ поступкахъ, которые служатъ выразителями постояннаго направленія воли, сколько послѣ тѣхъ дѣйствій, которыя совершаются вопреки послѣднему. Такъ человѣкъ съ особенною сердечною болью переживаетъ потерю своей невинности, первое нарушеніе долга денежной честности, какое-нибудь единичное въ своей жизни преступленіе и т. п.; напротивъ къ постояннымъ проявленіямъ какой-либо порочной склонности, каковы пьянство, ложь, мошенничество и т. п., онъ относится довольно равнодушно. Съ другой стороны нравственные поступки, выражающіе обычное направленіе воли какого-нибудь добродушнаго отъ природы человѣка, не могутъ вызвать того уваженія и умиленія, которое мы чувствуемъ при видѣ неожиданно растрогавшагося злодѣя, или при видѣ устыдившагося клеветника. Оказывается такимъ образомъ, что тотъ актъ воли сильнѣе волнуетъ наше нравственное чувство, въ которомъ яснѣе сознается свобода, который *всего менѣе* является выразителемъ степени нашего нравственнаго состоянія, ибо вообще-то оно не столько создаетъ поступки, сколько само создается ими. Замѣчаемая зависимость силы нравственныхъ эмоцій отъ степени произвольности произведшихъ ихъ поступковъ объясняется именно тѣмъ, что эти поступки суть самоопредѣленія нашего *я*, чѣмъ они и отличаются отъ всякаго рода другихъ поступковъ [1]).

Считая чувство раскаянія, уваженія и пр. показателями умственнаго развитія, детерминизмъ забываетъ, что наше сознаніе всегда различаетъ поступокъ, согласный съ разумомъ, отъ поступка, удовлетворяющаго нравственному чувству, и отъ перваго никакихъ нравственныхъ волненій никогда не испытываетъ. Наша совѣсть вѣдь не имѣетъ никакого отношенія

---

[1]) Какъ разъ вопреки Бенеке (Grundlinien etc, 524); ср Dreher (Freiheit u Nothwendigkeit, Zeitschr f Phil 1881. T. 79, S. 233), гдѣ говорится, что «мы презираемъ или уважаемъ человѣка, не спрашивая, много-ли онъ себѣ привнесъ черезъ свою свободу».

къ обнаруженіямъ нашего умственнаго развитія внѣ ихъ зависимости отъ нравственнаго направленія воли. Совѣсть не осудитъ насъ за неразумный поступокъ, сдѣланный съ доброю цѣлью, и не одобритъ за злой, на исполненіе котораго была положена цѣлая бездна изобрѣтательности, даже геніальности. Даваемое Шольтеномъ опредѣленіе совѣсти и всѣхъ нравственныхъ волненій не объясняетъ, наконецъ, *непосредственности* ихъ указаній. Чтобы рѣшить вопросъ собственно о *разумности* своихъ поступковъ, мы должны положить немало умственныхъ усилій, да и то иногда не придемъ ни къ какимъ результатамъ. Напротивъ оцѣнку *нравственнаго* характера нашихъ поступковъ мы ощущаемъ непосредственно. Подобный характеръ приговоровъ совѣсти объясняется тѣмъ, что она имѣетъ дѣло съ областью дѣйствій, исходящихъ изъ нашего *я*, которое, какъ мы видѣли выше, представляется творцомъ нравственнаго характера актовъ воли, вслѣдствіе чего послѣдній и извѣстенъ намъ непосредственно. Такимъ образомъ детерминическое объясненіе нравственныхъ эмоцій оказывается со всѣхъ сторонъ противорѣчащимъ общечеловѣческому сознанію.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что сознаніе свободы представляетъ необходимое условіе нравственной жизни и входитъ непосредственно во всѣ нравственныя интуиціи. Она есть та красная нить, которая связываетъ въ одно цѣлое всю нравственную область и отличаетъ ее отъ всякой другаго рода дѣятельности, именно какъ нравственную. Поэтому можно смѣло сказать за Ушинскимъ, что „идея свободы для нравственной жизни такъ же необходима, какъ воздухъ для дыханія“; внѣ свободы нравственность теряетъ для сознанія ту святость и привлекательность, которой никогда не могутъ замѣнить различныя разсужденія о разумности или пользѣ нравственнаго поведенія. Достоевскій уподобляетъ эту, исключаемую детерминизмомъ и утилитаризмомъ, святость нравственной жизни красному цвѣту, который можно только видѣть, но не объяснить, ни вывести изъ наблюденія надъ

другими цвѣтами. Что же, какъ не идею свободы, назовемъ мы тѣмъ глазомъ, который только и можетъ дать воспріятіе этого краснаго цвѣта? Толковать о нравственности помимо идеи свободы значитъ говорить о красномъ цвѣтѣ, не имѣя зрѣнія.

§ 5. Допустимъ, скажетъ кто-нибудь, что нравственность не имѣетъ реальнаго значенія помимо чувства нашей свободы, но, можетъ быть, присущее намъ *чувство* послѣдней безъ его реальности достаточно, чтобы и всѣ нравственныя понятія, будучи на самомъ дѣлѣ только лишь одними иллюзіями, представлялись намъ достаточно привлекательными, если не для неуклоннаго слѣдованія имъ, то по крайней мѣрѣ для болѣе или менѣе удовлетворительнаго поведенія. На это отвѣтимъ словами уже не разъ цитованной нами книги Фуллье: „въ геометріи не требуется реальности идеи пространства, но мораль требуетъ реальности идеи долга и отвѣтственности, т. е. свободы. Нужно вѣрить въ нее, чтобы ради нравственности жертвовать счастьемъ и жизнью“. Притомъ же въ основаніи добродѣтельнаго поведенія лежитъ не одно только чувство свободы, но и болѣе глубокое убѣжденіе въ *абсолютности нравственныхъ требованій*, для котораго всѣ наши природныя нравственныя стремленія и чувство свободы служатъ лишь подспорьемъ, или замѣстителемъ въ будничной жизни не-философскаго сознанія.

Въ этомъ заключается отвѣтъ и на другой вопросъ: насколько именно неотдѣлимость свободы воли отъ теоретической законности и практической возможности нравственной жизни служитъ доказательствомъ дѣйствительнаго существованія свободы? „Еслибы отрицаніе свободы подвергало опасности основы морали, говоритъ Вундтъ: и если бы въ то же время можно было дать доказательства, ясныя какъ солнце, что воля не свободна, то наука, не обращая вниманія ни на что, должна идти своею дорогою“, т. е. отказаться отъ морали. Съ этой стороны вопросъ о реальности свободы сводится очевидно къ вопросу о самодовлѣющей убѣдительности

нравственныхъ истинъ, а такъ какъ эта послѣдняя, по справедливому мнѣнію Секретана, есть дѣло нашего свободнаго избранія, то и свободу воли мы принимаемъ свободно. Для того, кто избираетъ признаніе реальности голоса совѣсти, положеніе Вундта имѣетъ обратную силу: если человѣкъ будетъ имѣть противъ свободы доказательства ясныя какъ солнце, то и тогда онъ отвергнетъ не свободу, а эти доказательства, ибо свобода неотдѣлима отъ нравственнаго добра, а реальность послѣдняго, какъ говоритъ Секретанъ, яснѣе солнца, т. е. чувственныхъ воспріятій.

§ 6. Въ заключеніе нашего изслѣдованія объ отношеніи свободы воли къ нравственности, возвратимся еще разъ къ Шольтену, чтобы сказать нѣсколько словъ о его обвиненіяхъ индетерминизма съ нравственной точки зрѣнія. Убѣжденіе въ свободѣ воли, по мнѣнію Шольтена, внушаетъ человѣку гордость и презрѣніе къ нравственно павшему брату. Отъ этихъ пороковъ, по его мнѣнію, свободенъ детерминистъ, усваивающій наше нравственное состояніе не намъ самимъ, но воздѣйствующимъ причинамъ Но вѣдь смиреніе и милосердіе къ павшимъ только тогда и составляютъ добродѣтель, когда человѣкъ имѣетъ психологическую возможность противоположныхъ чувствъ. Мы уважаемъ смиреніе именно въ тѣхъ, кто имѣетъ искушеніе быть гордымъ, напр., въ сильныхъ міра, или въ праведникахъ. Мы уважаемъ также и снисхожденіе и вообще любовь, поскольку эти чувства исходятъ изъ нашего внутренняго свободнаго *я*, преоборая противоположныя чувства. Можемъ-ли мы почесть за добродѣтель такое смиреніе, которое является лишь потому, что человѣку нечѣмъ гордиться, что онъ не имѣетъ на то психологической возможности? Что за снисходительность къ павшимъ можетъ существовать, когда не существуетъ и паденій? Авторъ въ своихъ обвиненіяхъ противъ индетерминизма констатируетъ лишь тотъ фактъ, что на почвѣ послѣдняго добро считается свободнымъ и тѣмъ самымъ открывается возможность зла, для борьбы съ которымъ однако даются достаточно сильныя нравственныя

побужденія Но и самъ Шольтенъ не можетъ сказать, будто ученіе о свободѣ воли узаконяетъ чувство гордости уже потому, что выше онъ самъ утверждаетъ, будто сознаніе возможности не грѣшить должно повергать индетерминиста въ отчаяніе послѣ каждаго проступка. Дѣло въ томъ, что свобода наша ограничена и дана намъ не отъ насъ. Эта же увѣренность должна избавить человѣка отъ нравственной *безпечности* и отъ мысли, будто одно желаніе бросаетъ его съ самой высшей ступени нравственной жизни на низшую и обратно. Всего менѣе оправдывалось это въ области нравственной, гдѣ дѣло идетъ о самоопредѣленіи нашего *я*, о его внутреннемъ сочетаніи съ извѣстнаго рода нравственнымъ направленіемъ Справедливѣе направляется упрекъ съ психологической невозможности нравственнаго бдѣнія надъ собою противъ самого же детерминизма, по которому эта добродѣтель являлась бы безцѣльною уже потому, что для детерминиста ее замѣнитъ признаваемое всеобщее необходимое усовершенствованіе, дѣлающее совершенно излишнимъ самостоятельныя тягостныя усилія самоисправленія.

Что сказать объ обвиненіи Шольтеномъ своихъ противниковъ въ дуалистическомъ міровоззрѣніи? Не въ предѣлахъ нашей работы какой бы то ни было положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. „Безъ сомнѣнія—скажемъ словами Лотце, цитуемаго Ушинскимъ,—наука имѣетъ свой интересъ подводить все разнообразіе явленій подъ одинъ принципъ, но еще большій интересъ знанія состоитъ въ томъ, чтобы подводить явленія подъ тѣ принципы, отъ которыхъ они дѣйствительно зависятъ“. Трудность вопроса о дуализмѣ или монизмѣ и отсутствіе необходимости рѣшать его въ пользу послѣдняго указываетъ и Секретанъ въ своей статьѣ о молитвѣ, переведенной въ 1883-мъ году на страницахъ „Православнаго Обозрѣнія“. Не принимая на себя расширенія этого мнѣнія на всю область бытія, мы должны однако сказать, что для нравственнаго сознанія нѣкоторый относительный дуализмъ, т. е. двойственность добра и зла, есть дѣйствительно неоспоримый фактъ и, при-

бавимъ, необходимое условіе нравственной жизни. Впрочемъ какъ бы ни смотрѣть на это, но изъ приведенныхъ положеній вытекаетъ, что монизмъ по крайней мѣрѣ не есть необходимый элементъ научной философіи и дуализмъ не есть доказательство несостоятельности извѣстной системы, какъ представляетъ дѣло Шольтенъ.

ГЛАВА VII.

Перенесеніе свободы на предметы природы.

Мы старались показать, что свобода и ея сознаніе предполагаются нашею душевною жизнью.

Къ этому мы должны прибавить, что сознаніе наше не можетъ обойтись безъ идеи свободы при наблюденіи надъ жизнью космическою вообще. Термины „свободный“ и „несвободный“ прилагаются не только къ людямъ, но и къ низшимъ предметамъ бытія, какъ указывающіе на какое-то реальное различіе въ вещахъ и ихъ состояніяхъ. Отъ этой потребности не хотятъ отказаться даже детерминисты, напр., Шольтенъ, но и здѣсь терпятъ неудачу. Шольтенъ допускаетъ мысль объ активной самоотстойчивости характера, но въ чисто натуралистическомъ смыслѣ, и называетъ свободой такое состояніе, въ которомъ существо или вещь можетъ безпрепятственно исполнять свое предназначеніе, т. е. подчиняться исключительно необходимости своей природы. Эта необходимость проявляется въ вещахъ въ формѣ механическаго движенія, а въ человѣкѣ въ формѣ вытекающаго изъ разумнаго обсужденія выбора, рѣшеніе котораго опредѣляется степенью умственнаго развитія избирающаго—тоже съ необходимостью. Такъ свободенъ безпрепятственно качающійся маятникъ, гуляющій вѣтеръ, несвязанный человѣкъ. Нравственная свобода состоитъ въ способности поступать согласно съ разумомъ, вопреки влеченію инстинктовъ. Этой свободы не могутъ остановить внѣшнія

препятствія, потому что нравственный поступокъ исполненъ уже тогда и тѣмъ самымъ, когда человѣкъ на него рѣшился.

Но спрашивается, чему этотъ Шольтеновскій раціоналистическій детерминизмъ приписываетъ свободу, напримѣръ, въ качаніи маятника? Самому маятнику, т. е. куску мѣди извѣстной формы? Но я не вижу, почему онъ будетъ свободнѣе, качаясь взадъ и впередъ, чѣмъ будучи остановленъ какимъ-нибудь препятствіемъ. Вѣсу-ли гирь, какъ силѣ, которою производится движеніе? Но въ такомъ случаѣ останется непонятнымъ, почему эта сила будетъ менѣе свободна, если, вмѣсто качанія маятника, она будетъ тратиться на растягиваніе, положимъ, шнурка, которымъ привязанъ маятникъ къ ближайшему стулу. Если, далѣе, Шольтенъ признаетъ свободнымъ здоровое растеніе, то чему онъ приписываетъ свободу? Растительной силѣ образованія клѣточекъ? Но почему эта сила будетъ менѣе свободна, если она при скудости, напримѣръ, свѣта будетъ тратиться не на развитіе листьевъ, а на удлинненіе стеблей ихъ, какъ это бываетъ съ больными растеніями, поставленными въ темную комнату? Мы скажемъ тогда, что растеніе нездорово, некрасиво, но растительная сила не будетъ ничѣмъ подавлена. Или почему авторъ усваиваетъ несвободу пойманному звѣрю? Вѣдь та же нервная сила, которая, пока звѣрь былъ на волѣ, тратилась на различныя отправленія его организма, перешла теперь въ ощущеніе страданія, въ стремленіе вырваться на волю. Наконецъ, на какомъ основаніи Шольтенъ считаетъ нормальнаго человѣка болѣе свободнымъ, чѣмъ того, который находится въ ослѣпленіи страстей? Вѣдь, если предназначеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы онъ былъ существомъ разумнымъ, то вѣдь то же самое его предназначеніе или устроеніе его природы заставляетъ его при извѣстныхъ условіяхъ быть ослѣпленнымъ страстью. Однимъ словомъ, во всѣхъ состояніяхъ всѣ твари исполняютъ всегда свое предназначеніе, которое никакихъ внутреннихъ, въ природѣ тварей лежащихъ препятствій, встрѣчать не можетъ, потому что всѣ ихъ извнутри исходящіе поступки суть необ-

ходимое развитіе или проявленіе ихъ природныхъ стремленій, въ обнаруженіи которыхъ и состоятъ, по Шольтену, предназначенія тварей. Этому предназначенію не могутъ препятствовать внѣшнія условія потому, что они не въ состояніи нарушить законовъ, управляющихъ тварями, а только вызовутъ соотвѣтствующую ихъ природѣ реакцію, чѣмъ опять вызовутъ проявленія свойствъ этой природы. Но если невозможно говорить о самыхъ тваряхъ, что онѣ свободны или несвободны, то быть можетъ, эти состоянія должно усвоять творческой волѣ, какъ оно, повидимому, и слѣдуетъ по воззрѣнію детерминистовъ? Логика воспрещаетъ намъ и эту попытку. Дѣйствительно, можетъ-ли быть рѣчь объ осуществленіи или неосуществленіи стремленій творческой воли, когда эти стремленія, по детерминистическому представленію, и есть сама дѣйствительность со всѣми ея мельчайшими деталями? Для детерминиста поэтому нѣтъ различія между свободнымъ и несвободнымъ, нормальнымъ и ненормальнымъ, хорошимъ и худымъ: съ его точки зрѣнія эти категоріи суть субъективныя представленія, не имѣющія реальной истинности, и если Шольтенъ силится найти имъ мѣсто въ своей системѣ, то лишь потому, что не можетъ освободиться отъ вліянія сознанія свободы нашей воли, съ точки зрѣнія которой понятно его раздѣленіе свободнаго состоянія отъ несвободнаго. Такъ въ задержкѣ качаній маятника встрѣчаетъ препятствіе не сила тяжести или инерціи, а человѣческая воля, опредѣлившая маятнику качаться. Въ представляющейся несвободѣ запруженной рѣки, придавленнаго растенія или запертаго въ клѣтку животнаго можно различать двоякаго рода несвободу—объективную и субъективную. Первая есть неосуществленіе воли Творца и имѣетъ значеніе только съ теистической точки зрѣнія. Если предположить, что Богъ создалъ міръ такъ, чтобы ничто не вносило въ него эстетическую или нравственную дисгармонію и страданіе, но при этомъ осуществленіе этихъ цѣлей обусловилъ святостью человѣка, царя природы, то грѣхопаденіе послѣдняго становится причиной тому, что Божія воля встрѣчаетъ

препятствія. Но представляющаяся намъ несвобода тварей при видѣ страданія или дисгармоніи въ ихъ жизни, если не входить въ ея метафизическое значеніе, имѣетъ чисто психологическое, субъективное значеніе, которое можетъ служить указаніемъ на то, насколько глубоко коренится въ насъ идея свободы [1]). Мы представляемъ себѣ несвободной запруженную рѣку или запертаго звѣря, потому что въ быстромъ теченіи первой и въ отправленіяхъ жизни втораго мы склонны представлять себѣ не просто силу тяжести или силу животныхъ инстинктовъ, но обнаруженія подобной намъ самостоятельной воли, которая затѣмъ видитъ себя стѣсненной, сознаетъ свое страданіе и всѣми силами старается возвратить себѣ свободу И въ кипѣніи запруженнаго потока и въ ревѣ запертаго звѣря мы представляемъ далеко не одну силу инерціи или силу инстинкта, но такое же стремленіе къ свободѣ, какое мы испытываемъ сами при ея стѣсненіи. Только это невольное усвоеніе нашей свободы и другихъ человѣческихъ чертъ безсознательной природѣ можетъ давать пищу поэзіи и вообще искусству. Во всѣхъ различеніяхъ состояній природы по степени ея свободы можно только видѣть антропоморфизмъ, котораго основаніе есть непреодолимое сознаніе нашей свободы. Такъ же трудно безъ допущенія свободы объяснить представляющееся различіе свободнаго внутренняго состоянія самого человѣка отъ состоянія несвободнаго. Это различеніе точно также объяснимо единственно съ точки зрѣнія сознанія нашей свободы. Мы считаемъ несвободнымъ пьянаго или ослѣпленнаго страстью человѣка, потому что органически вѣримъ въ достовѣрность свидѣтельства нашего непосредственнаго сознанія о независимости человѣческаго *я* при нормальномъ состояніи, а по поступкамъ этихъ людей заключаемъ, что они дѣйствуютъ внѣ самосознанія, внѣ свободнаго избранія, что напр., пьяный не самъ плачетъ, а

---

[1]) По Гартману, она дана столь же инстинктивно, какъ и вообще самочувствіе индивида (Phaenomenologie, S 475).

плачетъ въ немъ вино, какъ выражаются въ народѣ [1]) Намъ кажется поэтому, что различеніе свободнаго состоянія отъ противоположнаго, а тѣмъ болѣе внутренней свободы человѣка отъ рабства страстямъ, имѣетъ смыслъ только подъ условіемъ вѣры въ объективную реальность свободы, которую по аналогіи самопредставленія мы усваиваемъ и другимъ людямъ и существамъ.

Такимъ образомъ какъ различеніе этихъ состояній въ людяхъ будетъ имѣть объективное значеніе только въ томъ случаѣ, если мы имѣемъ вѣру въ самую свободу человѣческую, такъ и различеніе свободы отъ рабства въ природѣ не есть иллюзія только, подъ условіемъ свободы творческой воли и воли ей не подчиняющейся. Отнимите вѣру въ свободу человѣка, и все на свѣтѣ будетъ имѣть одинаковую цѣну, потому что все выходитъ изъ одного всеначала; противъ подобнаго вывода возможно бороться не иначе, какъ заимствуя на прокатъ оружіе у индетерминизма.

ГЛАВА VIII.

Свобода и теизмъ.

§ 1. Анализируя наше самосознаніе, мы старались главнымъ образомъ о томъ, чтобы описывать факты общечеловѣческаго сознанія, а не вносить въ описаніе душевныхъ явленій своихъ предположеній, можетъ быть, справедливыхъ, но

---

[1]) Плохую услугу детерминизму оказываетъ поэтому Зигвартъ (D. Problem etc., 1839 S. 139), когда, желая убѣдиться въ томъ, что и помимо свободы можно вмѣнять себѣ поступки, говоритъ. «вѣдь правильно сказать о безумномъ (лишенномъ, стало быть, свободы), что *онъ* это дѣлалъ, а не иной. Поэтому, если кто (детерминистъ) скажетъ (извиняя себя): я не могъ сдѣлать иначе, то мы отвѣтимъ: но все же *ты* сдѣлалъ это» Но если авторъ желаетъ мою вмѣняемость уподобить вмѣняемости безумнаго, то неужели онъ надѣется этимъ побудить меня къ бдительности, а не къ полнѣйшей апатіи и безсовѣстности?

остающихся предположеніями, а не данными человѣческой природы. Но конечно устанавливать эти данныя не значитъ описывать психическіе процессы такъ, какъ они представляются не углубившемуся въ нихъ поверхностному наблюденію, хотя бы результаты его подкупали своею кажущеюся ясностью; критеріемъ объективности описанія фактовъ внутренней жизни должна служить строгая провѣрка ихъ посредствомъ запроса къ собственному самосознанію. И эта провѣрка показываетъ, что отвлеченнѣйшія, повидимому, очень далекія отъ обычнаго сознанія положенія, напр., Кантовскій категорическій императивъ, за который Гартманъ называетъ Кантовскую мораль отвлеченнымъ, противнымъ чувству, ригоризмомъ (Phaenom. d. sittl. Bew., 191), есть чисто психологическій фактъ, а, повидимому, очень ясныя, основывающіяся на опытахъ, мысли, напр., Шольтена о томъ, какъ рождается чувство раскаянія у проспавшаго бѣду сторожа, есть отвлеченное разсужденіе, не имѣющее ничего общаго съ фактическою душевною жизнью.

Эта постоянная провѣрка чрезъ самонаблюденіе важна не только при описаніи психическихъ процессовъ, но и при опредѣленіи различныхъ философскихъ понятій: и они должны сообразоваться съ голосомъ нашей природы. Такими словами, какъ личность, свобода, нравственность, Богъ, развитіе и пр. и пр., нельзя играть какъ угодно, заботясь только о логической послѣдовательности, опредѣляющей ихъ мысли; нѣтъ, всѣ они указываютъ на нѣчто такое, что предполагается общеизвѣстнымъ и всѣми признаваемымъ; въ человѣческомъ сознаніи относительно предметовъ, обозначаемыхъ ими, многое оказывается предрѣшеннымъ, и это выражается обыкновенно въ видѣ наглядныхъ представленій, съ которыми уживутся не всякія научныя опредѣленія этихъ идей. Отсюда-то и происходитъ, что при анализѣ человѣческаго сознанія, если онъ не поверхностенъ и не руководится предвзятыми мыслями, оказывается, что сознаніе это требуетъ предположенія извѣстныхъ объективныхъ реальностей. Это мы уже видѣли относительно свободы и нравственной вмѣняемости личности. Но

если всматриваться глубже въ эти истины и въ тѣ постуляты, которые предполагаются ими въ свою очередь, то мы увидимъ, что такихъ реальностей окажется гораздо больше, чѣмъ можно предположить съ перваго разу; окажется, что каждый изъ важнѣйшихъ метафизическихъ вопросовъ уже предрѣшенъ устроеніемъ человѣческаго сознанія и природы въ томъ смыслѣ, что только извѣстное его пониманіе можетъ быть приведено въ соглашеніе съ постулятами сознанія. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что въ насъ существуетъ извѣстная до сознательная метафизика, которая и служитъ причиной тѣхъ общихъ чертъ, которыя присущи всѣмъ религіямъ И съ положеніями подобной до-сознательной метафизики бываютъ вынуждены считаться всѣ философы, а особенно моралисты. Даже такой крайній раціоналистъ, какъ Шольтенъ, и тотъ, стараясь свести разсужденія на то или другое нравственное положеніе, бываетъ принужденъ сказать, что оно не можетъ имѣть для человѣческаго сознанія никакого значенія, кромѣ такого-то. Положенія этой-же до-сознательной метафизики разумѣются и въ тѣхъ случаяхъ, когда говорятъ, что, напримѣръ, свобода или нравственная жизнь или развитіе *по самому своему понятію* требуютъ, чтобы въ опредѣленіе ихъ входила такая-то черта. — Понятно, что въ области морали, когда желаютъ теоретическіе принципы провести въ самую жизнь, необходимо удовлетворять всѣмъ требованіямъ нашей природной философіи; но она имѣетъ огромное значеніе и въ теоретической области, какъ это мы постараемся показать при дальнѣйшихъ разсужденіяхъ. И надо отдать честь новѣйшимъ философамъ, что многіе изъ нихъ цѣлью своихъ изслѣдованій ставили—представить метафизику, *какъ эдуктъ общечеловѣческаго сознанія.* Такого мнѣнія держался еще Ридъ со своею „философіей здраваго смысла“; ему благопріятствуетъ и критика Канта, опредѣляющая главныя метафизическія проблеммы, какъ регулятивы всякаго познанія. Его послѣдователи шли еще далѣе. Такъ Вейссъ говоритъ: „основаніемъ и почвой всякой философіи всегда остается внутреннее познаніе

и въ этомъ отношеніи то есть неопровержимая истина, что вся философія есть эдуктъ психологіи" (Untersuchungen etc., 1811. S. 455). Фихте въ своей Wissenschaftslehre представляетъ всѣ свои положенія выводами самосознанія, и въ достодолжности такого построенія метафизики съ нимъ соглашаются Wattke (D. m. Freiheit, S. 1). Maertens (Eleutheros, S 11), Аппельтъ, который въ своей метафизикѣ (стр. VII. 1857). задается цѣлью написать „топику основныхъ философскихъ понятій, при посредствѣ которой каждому изъ нихъ указывалось бы мѣсто его происхожденія въ человѣческомъ духѣ". „Чрезъ это—прибавляетъ авторъ—мы потомъ можемъ законосообразно связывать другъ съ другомъ философскія отвлеченности по ихъ мѣсту въ разумѣ (т. е. до-сознательной метафизикѣ); мы уже не будемъ должны сами сочинять ихъ при помощи общихъ понятій. Такимъ образомъ метафизика получитъ столь же твердое основаніе для своихъ познаній, какимъ обладаетъ геометрія". Также разсуждалъ и Фризъ въ „Новой критикѣ", и Гербартъ въ „Письмахъ о свободѣ" (1836); и Целлеръ. Всѣ ихъ мнѣнія по этому пункту сводятся къ тому, что „феноменологія человѣческаго существа должна вести къ онтологіи и метафизикѣ" (Werner, Speculative Anthropologie, Zeitschr. f. Philosophie 1871. T. 55, S. 126).

Само собою понятно, что рѣчь идетъ не о внесеніи мистическаго, отдѣльно отъ всѣхъ силъ душевной жизни стоящаго, непосредственнаго уразумѣнія истины, какого искалъ Якоби, но объ открытіи корней всѣхъ системъ въ устроеніи самихъ душевныхъ силъ человѣка. И только соотвѣтствіе философскаго понятія психологическому корню можетъ дать ему имѣющій дѣйствительное значеніе для нашего сознанія смыслъ. Какъ бы мыслитель не опредѣлялъ, напримѣръ, понятіе личности, съ точки зрѣнія пантеистической-ли или монистической, индивидуалистической или индетерминистической, матеріалистической или спиритуалистической, но его опредѣленіе останется для нашего сознанія пустымъ наборомъ словъ, если оно не будетъ таково, чтобы въ немъ можно мыслить самосозна-

ющее я, и мало того,—если послѣднее не будетъ указано, какъ главный моментъ въ опредѣленіи понятія личности. Лишь опредѣляя личность согласно съ тѣмъ, какъ сознаетъ себя фактическій человѣкъ непосредственно, т. е. опредѣляя ее какъ субъектъ самотворящій, мы можемъ разсчитывать, что наше опредѣленіе не будетъ для насъ лишеннымъ внутренняго смысла результатомъ простыхъ разсужденій.

§ 2. Но что воспрепятствуетъ скептику даже въ томъ случаѣ, если придетъ время, когда вся система метафизики со всею ясностью будетъ представлена, какъ рядъ общечеловѣческихъ психическихъ постулятовъ, смотрѣть на всю систему, исключительно какъ на самоотраженіе человѣка въ умственномъ зеркалѣ, и, оставаясь послѣдовательнымъ, отказываться отъ возможности какого бы то ни было объективнаго познанія, а относиться къ міру вещей лишь настолько, чтобы ограждать себя отъ страданія и непріятностей? Что можетъ побуждать насъ стремиться къ изслѣдованію *вещей въ себѣ*, а не въ ихъ отношеніи къ нашему благополучію, и, не смотря на зависимость знанія отъ нашей природы, вѣрить, что вещь въ себѣ доступна для насъ? Къ этому прежде всего нудитъ насъ то стремленіе, которое побуждаетъ насъ входить въ общеніе съ міромъ не ради себя, а ради него самого,—стремленіе нравственное, или самоотверженная любовь не къ себѣ, а къ міру. Вотъ почему мы можемъ сомнѣваться въ реальности солнца, какъ огромнаго тѣла, но не можетъ сомнѣваться въ реальности тѣхъ, кого любимъ. Въ этомъ смыслѣ говорилъ Шеллингъ, что „царство (научныхъ) идей имѣетъ значеніе лишь для нравственной дѣятельности, а не для празднаго любопытства“ (Vom Ich, S. 243); въ этомъ смыслѣ и Гартманова Феноменологія (стр. 842) приписываетъ продолжаемость философскихъ изслѣдованій, не смотря на всѣ ихъ неудачи, *нашему нравственному сознанію*. Но съ особенной силою объ этомъ говоритъ Ульрици, выступавшій въ 1866-мъ году съ рѣчью „объ идеическихъ мотивахъ и цѣляхъ науки“ (см. Zeitschr. f. Philosophie, T. 51). Онъ утверждаетъ, что „стремленіе къ

объективному знанію можетъ имѣть свое основаніе и источникъ только въ нравственной природѣ человѣка, въ чувствѣ долга и нравственнаго предназначенія“ (Cott u. der Mensch, S. 120), какъ единственныхъ безкорыстныхъ, или *объективныхъ* позывахъ души, къ которымъ онъ сводитъ и дѣтскую любознательность (Нравств. прир. человѣка, стр. 147) Самое понятіе объ истинѣ (объективное) есть, по Ульрици, иѳическое (ibid. 135). Разумѣется, Кантова „Критика практическаго разума“ была хорошимъ прецедентомъ такому высокому мнѣнію о научномъ познаніи.

Но побѣда надъ скепсисомъ, кромѣ нравственной потребности, обезпечивается и научно-критическими основаніями; этихъ основаній мы уже касались отчасти и выше, разъясняя достовѣрность нашего самосознанія. Совершенно вѣрно конечно, что въ міръ объективнаго бытія мы можемъ не иначе проникнуть, какъ выясняя себѣ постуляты нашего сознанія,— а выше мы видѣли, что весь процессъ его состоитъ въ перенесеніи на объектъ тѣхъ опредѣленій, которыя принадлежатъ нашему *я*. О нихъ-то и возникаетъ вопросъ: какое значеніе могло бы имѣть уясненіе этихъ постулятовъ, если весь процессъ знанія имѣетъ субъективную подкладку? Кантъ хорошо видѣлъ, какое огромное гносеологическое значеніе имѣютъ идеи личности и идеи безусловнаго бытія; онъ разъяснялъ, что нашъ разумъ не только съ необходимостью принужденъ подводить подъ нихъ опытныя данныя, которыя помимо ихъ невозможно превратить въ познанія: но онъ утверждалъ, что эта необходимость даетъ не познаніе истины, а только лишь призракъ знанія, и правомѣрнымъ признавалъ лишь прикладное, формальное значеніе идей, т. е. ихъ пользу при познаніи явленій —Однако, если все, что мы познаемъ, опирается на эти трансцедентальныя идеи, то вѣдь все познаніе и будетъ ручаться за ихъ реальное значеніе. Правда, бываетъ, что и ложныя идеи даютъ иногда правильное объясненіе нѣкоторыхъ явленій,—такова была, напр., система Птоломея. Но сомнѣнія, выведенныя изъ подобныхъ фактовъ, все же должны пред-

полагать возможность новыхъ явленій, которыя не подойдутъ подъ господствующую надъ дознанными фактами идею. Въ отношеніи же къ идеямъ, имѣющимъ регулятивное значеніе для *всего* познанія, ничто подобное немыслимо. Вѣдь и Птоломеево объясненіе небесныхъ явленій имѣло въ глазахъ своихъ послѣдователей лишь постольку объективное значеніе, поскольку послѣднее усвоивалось ими главному принципу системы. Несомнѣнно впрочемъ, что съ своей точки зрѣнія Кантъ совершенно правъ: если весь познаваемый міръ имѣетъ только феноменальный характеръ, то и принципамъ подобнаго познанія нѣтъ нужды приписывать объективность. Но насколько, согласно самому Канту, въ практической жизни мы сообщаемся съ міромъ умопостигаемымъ, съ міромъ вещей въ себѣ, и насколько, съ другой стороны, эти трансцедентальныя идеи (въ ихъ гносеологическомъ, а не чисто нравственномъ только значеніи) для практическаго разума имѣютъ еще большую цѣну, чѣмъ для теоретическаго, настолько должно признать ихъ полную объективность. Впрочемъ и феноменальное значеніе познаваемаго міра нельзя понимать въ безусловномъ смыслѣ. Мы уже говорили, что самообъективированіе субъекта въ познаваемомъ имъ мірѣ и по своему происхожденію и по существу есть не теоретическое только, но главнымъ образомъ практическое и притомъ неизбѣжное при познаніи, которое въ сущности никогда не бываетъ чисто теоретическимъ; а если такъ, то его высшіе постуляты должны вводить насъ въ умопостигаемый міръ и отрѣшать отъ скепсиса. Напомнимъ однако еще разъ, что у насъ дѣло идетъ не о построеніи метафизической системы, но объ освѣщеніи лишь сознаніемъ тѣхъ безсознательныхъ основоположеній человѣческаго мышленія той упомянутой уже безсознательной метафизики, на которую такъ или иначе опирается всякая сознательная.

Подобнымъ путемъ выше мы старались обосновать идею личности и свободы въ нашемъ субъектѣ. Но такъ какъ второю частью всякой апологіи нравственнаго достоинства человѣка служитъ указаніе нравственнаго элемента въ бытіи абсо-

лютномъ, какъ это и дѣлается во всѣхъ цитованныхъ нами трудахъ по этому вопросу, то и мы перейдемъ теперь, воспользовавшись разъясненнымъ правомъ знанія идти далѣе собственнаго субъекта, къ уясненію связи выше раскрытыхъ взглядовъ съ ученіемъ объ абсолютномъ.

§ 3. Все познаніе и дѣятельность человѣка звисятъ, какъ мы видѣли раньше, отъ реальности его *я*. Теперь мы должны прибавить къ тому, что сверхъ того предполагается реальность такого же *я* позади міра внѣшняго. Если познаніе внѣшнихъ явленій есть лишь самообъективированіе, то оно законно лишь въ предположеніи за мертвыми, слѣпыми предметами чувствъ какой-то подобной нашей сознательной жизни *разумности*, ради которой должно видѣть въ ихъ измѣненіяхъ причину и цѣль, присущую нашей душевной дѣятельности. Отрѣшиться отъ этихъ категорій мы не можемъ при сужденіяхъ о внѣшнемъ мірѣ, при стремленіи его объяснить. Отъ познанія, правда, можно бы еще отказаться, но внесеніе этихъ категорій личной жизни во внѣшній міръ оказывается необходимымъ при нашей практической дѣятельности, а она необходима и уже не можетъ насъ обманывать, а напротивъ научаетъ. Впрочемъ и сама внѣшняя дѣйствительность нерѣдко, вопреки нашему собственному ожиданію, обнаруживаетъ еще большую разумность или антропоморфизмъ[1]), чѣмъ мы желали бы въ нее внести, какъ это случается при ошибкахъ въ наблюденіяхъ надъ природой, которая сама ихъ исправляетъ, заставляя посредствомъ доставленія неожиданныхъ результатовъ изслѣдованія искать болѣе правильнаго, болѣе разумнаго метода. А если такъ, если внѣшній міръ постольку и мыслимъ, поскольку усвояется субъекту, то значитъ, что самые законы человѣческой мысли требуютъ такой міровой субъектъ предположить уже сознательно. Мы видѣли, что человѣкъ въ прогрессѣ научной мысли долженъ отвлекать отъ отдѣльныхъ чувственныхъ предметовъ самостоятельную дѣятельность, потому что опытъ ему показываетъ, что

[1]) См Ульрици въ Zeitschr. f. Philosophie 1867, T. 51, S 210, въ его вышеупомянутой ректорской рѣчи.

эти предметы сами по себѣ никакой самостоятельности не имѣютъ. При такихъ условіяхъ весь міръ превращается въ единый порядокъ дѣйствій, предполагающихъ единую волю, и человѣкъ ставится въ необходимость видѣть за этимъ міромъ и его жизнью единое *я*, подобно тому, какъ онъ сознаетъ нѣкое *я* за своею личною жизнью

Это индуктивной путь къ абсолютному. Но есть и другое, не индуктивное, но апріорное основаніе подобнаго теистическаго монизма. Оно состоитъ во всеобъединяющемъ характерѣ человѣческаго познанія, въ томъ апріорномъ синтезѣ, который, по Канту, есть исходный пунктъ и главный узелъ формъ познанія. Сколько бы предметовъ ни представляло наше сознаніе, но оно не можетъ ихъ мыслить иначе, какъ подъ условіемъ того единства, которое оно непосредственно усматриваетъ во всемъ разнообразіи собственной дѣятельности индивида. И какъ за безконечнымъ множествомъ фактовъ самодѣятельной жизни, всѣхъ ихъ внутреннихъ соотношеній и сцѣпленій, человѣкъ знаетъ a priori нѣчто такое, что объединяетъ все это и служитъ по отношенію ко всему конечнымъ условіемъ, т. е. безусловнымъ субъектомъ: такъ же точно всѣ комбинаціи міра внѣшняго онъ познаетъ подъ условіемъ ихъ общаго отношенія къ безусловному субъекту, котораго дѣятельность онѣ составляютъ. Правда, что въ мышленіи теоретическомъ это самодѣятельное начало есть не болѣе, какъ форма, т. е. нѣчто чисто-отрицательное, безкачественное, подобно теоретическому *я*, съ той впрочемъ разницею, что послѣднее представленіе бываетъ достижимо лишь искусственнымъ путемъ (потому что на дѣлѣ мы знаемся съ собою всегда практически); во внѣшнемъ же мірѣ въ практическое отношеніе мы входимъ съ отдѣльными вещами чаще, чѣмъ со всѣмъ міровымъ единствомъ, и потому ипостазируемъ первыя сильнѣе, чѣмъ самый универсъ, вслѣдствіе чего міровая личность мыслится нами, какъ *я* отрицательное *), т. е. какъ нѣчто

*) Объ этомъ понятіи говорилъ Секретанъ, что именно оно, а не единство Канта, есть основной законъ мысли, или постулятъ разума, при чемъ

только безусловное. Но какъ въ нашемъ самопознаніи это *я* исполняется творческой, положительной силы, лишь только мы его начнемъ мыслить динамически въ связи съ нашей активностью: такъ же точно, разрушивъ самообманъ антропоморфизма внѣшнихъ предметовъ, мы его въ силу логической необходимости переносимъ индуктивно на безусловное бытіе, надѣляя его понятіемъ творческой самодѣятельности. Къ тому же мы приходимъ, кромѣ того, и въ томъ случаѣ, когда мыслимъ безусловное въ связи съ міровой жизнью, т. е. съ его активной стороны. Тогда мы получимъ о немъ представленіе, какъ о живомъ творчески-свободномъ, изводящемъ міръ *я*, ассерторическомъ *я* Канта. Тогда идея безусловнаго въ своемъ полномъ значеніи есть идея Безусловной Личности и эта-то идея есть основное понятіе разума, имѣющее для нашего сознанія, опять-таки подобно нашему *я*, и формальное и реальное значеніе: и положительное—дѣятельности, и отрицательное—свободы, которыя снова объединяются въ одномъ—въ творчествѣ, въ личности. И насколько лишь, вѣря

французскій философъ предваряетъ это положеніе указаніемъ на то, что нашъ синтезъ съ необходимостью простирается на все познаваемое и предполагаемое и слѣдовательно не оставляетъ ничего, что бы могло подъ него не подойти изъ области сущаго и возможнаго, и тѣмъ самымъ указываетъ на нѣкоторое всеединяющее безусловное начало Однако мысль о безусловномъ, какъ постулятъ мышленія, не была вовсе чужда Канту, который также утверждаетъ, что основаніе этого постулята лежитъ въ единствѣ нашего самосознанія Такъ въ «Критикѣ чистаго разума» Кантъ говоритъ, что простирать рядъ условнаго до безусловнаго въ синтезѣ явленій есть законъ (272) и потребность (283) разума, основанная на самой его природѣ (282, 291); что поэтому чистое понятіе разума можно назвать понятіемъ безусловнаго (281), которое притомъ мыслится посредствомъ нашего *я* (305). См также стр. 113, 128, 285, 380, 468, 477, 508, 578 и «Крит практ раз » стр 163. Вейссъ говоритъ, что «понятіе безконечнаго есть объектъ естественнаго влеченія» (Untersuchungen etc , S. 451) Въ этомъ же смыслѣ Кантъ прибавляетъ, что разумъ имѣетъ склонность приписывать этому понятію не только формальное, подобное категоріямъ, значеніе, но и объективное (494 и 599), на что онъ однако не имѣетъ теоретическаго права, но нравственную потребность, которая совершенно самостоятельно и вызвала идею Бога у древнихъ народовъ (578).

въ реальность нашего *я*, мы можемъ признавать истинное значеніе знанія, настолько лишь, предполагая міровое *я*, мы можемъ приписывать объективное значеніе нашему познанію, видѣть въ немъ нѣчто большее, чѣмъ произведеніе собственной фантазіи, такъ какъ все оно зиждется на категоріяхъ, исходящихъ изъ объективированія личнаго начала, т. е. зиждущихся на вѣрѣ въ личнаго Міродержца. Правда, мы и здѣсь неспособны будемъ познавать прямо вещи въ себѣ—точнѣе—вещи въ Богѣ, какъ мы неспособны по внѣшнимъ поступкамъ лица сразу опредѣлять ихъ истинное значеніе; но тогда мы въ познаніи вещей внѣшнихъ (т. е. Божественной дѣятельности) будемъ пользоваться столь же законными правилами познанія, какъ при познаніи поступковъ людей, насколько мы за послѣдними сознательно предполагаемъ разумную, намъ подобную личность, и такимъ образомъ посредствомъ индукціи и дедукціи восходить все глубже и глубже къ внутреннему смыслу вещей, т. е. открывать въ нихъ мысли Творца съ нѣкоторыхъ сторонъ еще успѣшнѣе, чѣмъ мысли человѣка чрезъ его поступки, потому что у послѣдняго нѣтъ того постоянства, истинности и единства плана, каковы онѣ въ волѣ творческой.—Такимъ-то образомъ въ познаніе входитъ идея Безусловнаго.

Насколько эта динамическая идея Безусловной Личности есть ничто иное, какъ объективированная и, какъ такая, оправданная идея личности *нашей*, настолько несомнѣнно, что въ интуиціи нашего самосознанія мы видимъ не себя только, но и Творца. Познаніе и себя и Бога дѣйствительно есть *вѣра* не въ смыслѣ слѣпаго произвола, но въ смыслѣ *дѣятельнаго* вхожденія въ свое *я* и въ познаваемый міръ, причемъ однако выходитъ, что подобная же вѣра есть основаніе и всякаго познанія вообще, потому что все оно оправдывается единственно реальностью *я* познающаго и *я* познаваемаго, въ формы которыхъ и принимаются воспріятія. И если въ подтвержденіе такого значенія вѣры покажется слишкомъ недостаточнымъ указаніе на опредѣленіе религіи, какъ на об-

ласть, въ которой участвуютъ всѣ три дѣятельности души, т. е. вся личность, то опредѣленіе вѣры, какъ именно активнаго познанія (къ которому сводится всякое), можно найти въ новѣйшей психологіи. Бэнъ говоритъ, что вѣра, хотя заключаетъ въ себѣ интеллектъ и чувствованія, но стоитъ въ близкомъ отношеніи къ дѣятельности или къ волѣ (376), — она есть ростъ или развитіе воли при преслѣдованіи посредствующихъ цѣлей (300). Бэнъ прямо утверждаетъ, что, если чувствованіе или эмоція присоединяется къ интеллектуальной концепціи, получается состояніе вѣры (376); оттуда у него раздѣленіе вѣры по степени *силы*; но всякое представленіе есть уже вѣра, если оно побуждаетъ насъ дѣйствовать (378). Спрашивается, много-ли бываетъ представленій чисто теоретическихъ, не имѣющихъ вліянія на дѣятельность, т. е. возможно ли чистое знаніе, а не вѣра? Но мало того: Бэнъ ставитъ вѣру въ тѣснѣйшую связь съ нашей самодѣятельностью и субъективизмомъ всякаго внѣшняго познанія и его синтезомъ, оправдываемымъ лишь чрезъ убѣжденіе въ цѣлесообразности природы. „Активная энергія ума — говоритъ онъ—дѣлаетъ антеципацію природы... которая, будучи обращена въ подпору опыта, есть *вѣра* въ однообразіе природы“ (384). Его подразумѣваетъ всякая вѣра (388) *).

Опредѣляя такимъ образомъ вѣру, какъ нѣчто приближающееся къ обычнымъ формамъ познанія (см. Ридъ во франц. переводѣ, стр. 151, 198, 332), мы не религію ставимъ на раціоналистическую почву, но познаніе — на религіозную, ибо оно должно покоиться на нравственномъ влеченіи воли. Даже то не будетъ раціонализмомъ, если мы вмѣстѣ съ Wattke (D. m. Freiheit, S. 52 и 86) скажемъ, „что познаніе религіозно-нравственной области есть ничто иное, какъ рефлексія воли (самосознанія) надъ собою“, потому что

*) Опредѣленіе вѣры, какъ постулята практическаго разума, можно найти въ предисловіи Канта къ его «Критикѣ чистаго разума», на 25 стр

мы эту рефлексію, это религіозное познаніе представляемъ не необходимымъ, но свободнымъ, иеическимъ, и такимъ образомъ сохраняемъ за вѣрой характеръ добродѣтели (см. Laas, Kants Stellung zwischen Glauben und Wissen, 1882. S. 23). Насколько, далѣе, на этой вѣрѣ въ Бога, зависящей отъ вѣры въ реальность нашего личнаго начала или въ истину самосознанія, зиждется все знаніе: настолько мы познаемъ силу древняго изреченія: „познай самого себя", потому что, исполнивъ это, человѣкъ позналъ бы все, что доступно познанію. Насколько, наконецъ, самая вѣра въ Бога зиждется на истинѣ самопознанія, настолько здѣсь мы познаемъ истину словъ Библіи: „Богъ сотворилъ человѣка по образу Своему", о которыхъ Секретанъ говоритъ, что „едва-ли человѣческій авторъ этого наивнаго изреченія могъ подозрѣвать, какая въ немъ глубокая истина и бездна премудрости". Много логической правды заключается и въ кощунственныхъ словахъ раціоналиста, что человѣкъ сотворилъ Бога по своему образу и подобію, если мы ихъ дополнимъ такъ, что Богъ сотворилъ по Своему образу человѣка, а этотъ—свое понятіе о Богѣ, которое въ виду перваго факта, слѣдовательно, и законно, т. е. настолько правильно, насколько только можетъ быть доступно человѣческому сознанію боговѣдѣніе.

Такимъ образомъ мы видимъ, что идеи Абсолютной Личности, конечно въ высокой степени цѣнная для ученія о свободѣ человѣческаго духа, возводится на степень одного изъ основоположеній всякаго человѣческаго познанія, такъ что человѣку предлежитъ выборъ между вѣрой въ Бога и полнымъ скептицизмомъ. Съ другой стороны мы видимъ, что идея Абсолютной Личности тѣсно связывается съ тѣмъ гносеологическимъ взглядомъ, который, какъ было разъяснено выше, стольже тѣсно соединенъ съ ученіемъ о свободѣ *).

---

*) Подтвержденіе признанія идеи Божества за основаніе всякаго познанія мы нашли еще въ статьѣ профессора Кудрявцева, въ книжкѣ журнала «Вѣра и Разумъ» 1885 г., Февраль.

§ 4. Раскроемъ теперь частнѣе, какія данныя можно извлечь изъ полученнаго нами посредствомъ анализа самосознанія и познанія теистическаго представленія абсолютнаго бытія, и съ точки зрѣнія этихъ данныхъ обратимся къ разсмотрѣнію законности или незаконности монистическаго детерминизма, подъ который можно подвести большинство изъ современныхъ наиболѣе извѣстныхъ системъ германской философіи. Къ предположенію объективнаго существованія личнаго Бога мы пришли посредствомъ нахожденія въ человѣческомъ познаніи: 1) закона олицетворенія, 2) закона безусловнаго, который въ соединеніи съ первымъ даетъ идею безусловной личности. Подводя подъ два закона одну самообъективирующую дѣятельность, мы только обобщаемъ два ея направленія. Обѣ эти дѣятельности настолько глубоко внѣдрены въ мышленіе, что при послѣдовательномъ ихъ проведеніи мы можемъ получить и частнѣйшія черты теизма, какъ положенія философіи, основанной на постулятахъ сознанія.

Если идея личнаго Бога намъ нужна для того, чтобы оправдать всѣ личныя отношенія, которыя мы приписываемъ мертвымъ вещамъ, то отношеніе Бога къ природѣ намъ нужно мыслить не иначе, какъ представляетъ его „Микрокосмъ“ Лотце. Мы хотимъ сказать, что теистическимъ постулятамъ человѣческаго познанія никакъ не можетъ удовлетворить деизмъ, ни даже теизмъ, если его представлять такъ, что Богъ сотворилъ внѣ Себя матерію и внѣдрилъ въ нее такія силы, которыя сами собой, помимо уже Божественнаго воздѣйствія, строятъ міровую жизнь. При этомъ трансцедентальный теизмъ прибавляетъ, что однако Богъ въ этомъ міровомъ механизмѣ оставилъ мѣсто и для собственнаго чрезвычайнаго воздѣйствія помимо силъ природы, когда оно оказывается необходимымъ по причинѣ нарушенія міровой гармоніи человѣческими грѣхами. Это-то воздѣйствіе называютъ промысломъ Божіимъ и найти его стараются въ тѣхъ явленіяхъ міровой жизни, которыя не подходятъ подъ открытые наукой законы.

Правда, идея живаго отношенія Бога къ міру не становится вполнѣ чуждой подобному міровоззрѣнію даже въ томъ случаѣ, если свести до минимума и даже до нуля сверхъестественныя вторженія промыслительной дѣятельности въ законосообразное теченіе міровыхъ явленій, потому что все-таки этимъ взглядомъ предполагается, что управляющія міромъ силы съ ихъ свойствами устроены премудрымъ Творцемъ именно такъ, чтобы въ своихъ безсознательныхъ, слѣпыхъ комбинаціяхъ давать міру все то, что давали бы сверхъестественныя воздѣйствія, съ тою незначительною разницей, что всѣ онѣ были бы сосредоточены въ одномъ актѣ цѣлесообразнаго творчества. Но дѣло не въ категоріи времени, а въ категоріи силы. Если, напримѣръ, человѣкъ можетъ создать нѣчто такое, что будетъ двигаться и давать результаты собственными силами, не нуждаясь въ постоянныхъ его воздѣйствіяхъ, то это потому, что человѣкъ творитъ не изъ ничего, но только сопоставляетъ силы природы: машина, созданная имъ, двигается не сама собою, а помимо человѣка данными силами инерціи, тяжести и пр Что же касается абсолютнаго Творца, то сказать, будто міръ самъ развивается посредствомъ внѣдренныхъ въ него силъ, значитъ опустить главнѣйшую идею, которая приводитъ человѣка къ теизму, т. е изслѣдуемый нами законъ, въ силу котораго всякая жизнь и дѣятельность можетъ мыслиться нами лишь во образъ нашей личной дѣятельности, т. е. какъ исходящая непосредственно отъ живаго, творчески - свободнаго *я*. Потому-то и важенъ теизмъ, что только онъ позволяетъ представлять каждое движеніе въ природѣ, какъ непосредственное дѣйствіе личности Творца, т. е. совершенно отрицать какіе-то узлы въ мірѣ, изъ которыхъ, какъ четыре вѣтра изъ мѣшка греческаго бога, вылетаютъ законы природы. Никакихъ законовъ, ни силъ, имманентныхъ матеріи или вообще чему бы то ни было, кромѣ личности, личной воли, не можетъ существовать для нашего сознанія (такая точка зрѣнія проникаетъ псаломъ 103-й). Если въ объективномъ мірѣ существуютъ какіе-нибудь

законы, или силы, то не въ матеріи, а въ самоопредѣлившейся волѣ Творца,—въ ней, а не въ матеріи, не въ міровыхъ атомахъ, надо искать разумности и цѣлесообразности. Напрасно было бы думать, будто этимъ поколеблется вѣра въ постоянство комбинацій явленій природы: не надежнѣе-ли будетъ опираться этой вѣрѣ на разумность и вѣрность Себѣ Абсолютной Личности, чѣмъ на слѣпыя, безсмысленныя силы? Если же философы и могли представлять міръ, какъ нѣчто существующее помимо Бога, то опять таки благодаря его олицетворенію, въ силу котораго міръ представлялся, собственно говоря, животнымъ, а не механизмомъ. Находятъ философскую заслугу въ томъ, что всѣ непосредственныя воздѣйствія сведены наукой къ законамъ, къ предуставленной гармоніи. Эта заслуга громадна въ томъ отношеніи, что разрушено было миѳическое представленіе о природныхъ явленіяхъ, какъ слѣдствіяхъ столько же капризныхъ, непослѣдовательныхъ, немонистическихъ дѣйствій боговъ или бога (Коранъ), каковы дѣйствія простаго человѣка. Но найдя послѣдовательность и единство во всѣхъ этихъ дѣйствіяхъ, зачѣмъ усвоивать эти разумныя черты мертвой природѣ, а не Богу—пассивному, а не активному началу жизни? Если не нравится все-таки предполагать нѣкоторое вновь возникающее желаніе Божества позади каждаго ничтожнаго явленія, то вѣдь надо помнить, что Богъ находится внѣ времени, такъ что, напримѣръ, сказать ли, что душа и тѣло соединяются каждый разъ особымъ воздѣйствіемъ Божіимъ, или, что между ними отъ вѣка предуставлена отъ Бога гармонія, — будетъ совершенно все равно, если только эту гармонію не отрывать отъ Божественной воли, не ипостазировать. Съ религіозной точки зрѣнія разсмотрѣніе міровыхъ явленій, какъ непосредственныхъ дѣйствій Творческой воли, вноситъ въ міровозрѣніе то преимущество, что представляетъ Бога болѣе близкимъ человѣку и научаетъ добродѣтели — ходить предъ Богомъ, искать Его въ разумности природы и въ сердцѣ своемъ, а не требовать грубо чудесъ для возбужденія рели-

гіознаго чувства, будто Богу принадлежитъ лишь одинъ уголъ въ мірѣ, а не весь міръ, не искать вообще Бога въ тѣхъ областяхъ только, которыя не изслѣдованы еще наукой и становятся все меньше и тѣснѣе, такъ что прогрессъ науки представляется какою-то секуляризаціей религіознаго имущества въ свѣтское,—но видѣть Творца тѣмъ яснѣе, тѣмъ свѣтлѣе тамъ, куда глубже проникло знаніе вещей, гдѣ болѣе послѣдовательности и разумности оно открыло *).

§ 5. Но если Лотцевское приближеніе Бога къ міру, внѣдреніе Его въ міръ, если этотъ имманентный теизмъ запрещаетъ пантеистамъ отожествлять христіанскій теизмъ съ деизмомъ (на что они отчасти имѣли бы право при трансцендентномъ теизмѣ), если, далѣе, онъ вполнѣ и, такъ сказать, органически удовлетворяетъ требованіямъ основнаго закона познанія, который подъ понятіями: дѣйствіе, сила, законъ—можетъ мыслить только различныя обнаруженія личной воли **), и отвергаетъ всякую самодѣятельность, присущую не лицу, а мертвой матеріи или чему бы то ни было другому, если, наконецъ, подобное міропредставленіе, ставя единую волю, единое *я*, вмѣсто политеизма законовъ природы (хотя гадательно соединяемыхъ въ одну основную первосилу міра, но на дѣлѣ другъ другу чуждыхъ), водворяетъ дѣйствительное единство въ міровую жизнь, единство абсолютное, т. е. дѣйствительный монизмъ: то не приводитъ-ли оно къ пантеизму, какова, наприм., система Шольтена, въ которой отношеніе Бога къ міру, какъ активнаго начала къ пассивному, какъ сознанія къ своей дѣятельности, близко, повидимому, подходитъ къ

---

*) Вотъ почему Ридъ утверждаетъ (I с 377), что космологическое доказательство бытія Божія дѣлается все доказательнѣе по мѣрѣ роста науки

**) См. Ридъ (франц перев., стр. 415). «Великія произведенія суть ничто иное, какъ произведенія великаго могущества, мудрости и благости, дѣйствовавшихъ для великой цѣли. А эти силы суть качества *духа* (личности) Величіе поэмы принадлежитъ не ей самой, но ея автору.

міровому представленію Лотце, и которая отрицаетъ въ Богѣ все трансцедентное міру, принимая такое отрицаніе за логическое слѣдствіе всякой антидеистической системы, а тѣмъ самымъ лишь въ ущербъ логикѣ сохраняетъ идею личнаго Бога въ своемъ пантеизмѣ? Не приходится-ли, въ самомъ дѣлѣ, ухватившись за идею личныхъ непосредственныхъ воздѣйствій Бога на всѣ явленія міровой жизни, лишится представленія самодовлѣющаго, неизмѣняемаго, премірнаго личнаго Бога, существовавшаго раньше міра и свободнаго въ Себѣ самомъ, и искать убѣжища въ пантеизмѣ? И какой смыслъ тогда будетъ въ ученіи о свободѣ человѣка безъ признанія свободы Абсолютнаго?

Понятно, какимъ образомъ ученіе объ имманентности Бога можетъ казаться препятствующимъ признанію свободы. И при разборѣ новѣйшихъ системъ детерминистическаго пантеизма легко увидѣть, что собственно главною ихъ цѣлью служитъ не отрицаніе свободы, но борьба съ разъединеніемъ Бога отъ міра, съ представленіемъ Творца, какъ внѣшняго міровымъ закономъ господина, лишь иногда врывающагося въ міровую жизнь. При этомъ надо припомнить, что признать имманентность Божества побуждаетъ насъ не только законъ олицетворенія, но и законъ безусловнаго синтеза, въ силу котораго внѣшній міръ представляется произведеніемъ столь же единаго, всеобъединяющаго сознанія, какимъ я мыслю міръ моихъ собственныхъ представленій и дѣйствій; а потому безусловное бытіе должно мыслиться, какъ существо, обнимающее все сущее и возможное и притомъ съ такою же силой зависимости отъ него всего міра, съ какою сознается зависимость явленій внутренней жизни отъ самосознающаго субъекта, посредствомъ котораго весь внутренній міръ „и движется и существуетъ“. — Извѣстно однако, что только что приведеннымъ выраженіемъ опредѣлено наше отношеніе и къ субъекту міровому отнюдь не пантеистами. Представляя Бога имманентнымъ міру, мы приняли не самый пантеизмъ, а ту частицу истины, которая содержится въ немъ. Теизмъ перестаетъ быть теизмомъ и ста-

новится пантеизмомъ *не чрезъ внѣдреніе Бога въ міръ*, но чрезъ отрицаніе въ Богѣ жизни и вообще всякаго содержанія, *помимо того*, которое проявляется въ міровомъ развитіи, т е. чрезъ представленіе Божества, какъ вторичнаго, уже самоопредѣлившагося *я*. Но представлять Его такъ мы не можемъ и именно въ силу разъясненнаго взгляда на познаніе; немыслимо для насъ Божество самоопредѣлившееся внѣ творчески самоопредѣляющагося, потому что въ себѣ самомъ человѣкъ не можетъ мыслить это второе *я* безъ *я* творческаго, опредѣляющаго [1]). Богъ, какъ личность въ Себѣ, премірная и свободная, есть *я* опредѣляющее, тотъ же Богъ въ Его вѣчно вѣрномъ себѣ творчески-промыслительномъ отношеніи къ міру есть *я* самоопредѣлившееся. Такъ, человѣкъ, существуя какъ *я* въ себѣ, можетъ по отношенію къ своему ребенку *разъ навсегда* самоопредѣлиться (или постоянно вновь и вновь самоопредѣляться), какъ любящій отецъ и только какъ такой. Его отношенія къ ребенку будутъ всегда вѣрны одному плану, и поскольку дитя стало бы его мыслить только въ отношеніи къ нему (къ дитяти), игнорируя его, какъ самостоятельную личность, постольку воспитательная дѣятельность родителя стала бы ему представляться не свободной, но необходимой. Но если ребенокъ познаетъ его, какъ личность, свободно самоопредѣлившуюся стать къ нему въ такія-то воспитательныя отношенія, а не исчерпывающуюся въ нихъ, постольку они представляются ему свободными. Это совмѣщеніе единства и постоянства со свободой въ перенесеніи его на Творца еще доступнѣе для мысли, потому что Онъ не подлежитъ категоріи времени, которая въ человѣческомъ самоопредѣленіи въ формѣ: „разъ навсегда“ вноситъ идею борьбы съ собою, т. е. нѣкоторой несвободы.

---

[1]) О томъ, что все необходимое есть уже eo ipso условное, а не абсолютное, см. Märtens Eleutkeros S 78. Этотъ мыслитель говоритъ, что абсолютнымъ можетъ быть только понятіе среднее между необходимостью и случаемъ, т. е. личность.

Такъ теорія знанія, оправдывающая свободу въ человѣкѣ, необходимо требуетъ ее и въ Абсолютномъ и вполнѣ согласуется съ законосообразностью міровыхъ явленій.

§ 6. Правда, держась за представленіе Бога, какъ причины или активной стороны міра, Шольтенъ и другіе заявляютъ, что самая идея причины требуетъ, чтобы она вся переходила въ дѣйствіе. Но эта мысль остается безъ доказательствъ. Изъ психологическаго анализа понятія причины мы видѣли, насколько это несправедливо, ибо понятіе причины тѣмъ и отличается отъ идеи превращенія, что предполагаетъ нѣчто неисчерпывающееся въ своихъ слѣдствіяхъ. Если же подъ причиной разумѣть то, что разумѣетъ Шольтенъ и натуралисты, т е. тотъ запасъ силы, который истраченъ на какое нибудь явленіе, то вѣдь для метафизики это будетъ не болѣе, какъ предыдущее звено цѣпи міровой жизни, которое никогда не приведетъ къ чему-либо самодовлѣющему, обо что, такъ сказать, стукнулась бы всякая индукція, ибо таково именно только то, что существуетъ *въ себѣ*, что не исчерпывается въ своихъ актахъ т. е. самостоятельная личность.

Точно также и идея развитія міровой жизни, эволюція, считаемая трансцедентальными теистами за источникъ невѣрія, въ чемъ они впрочемъ правы фактически, не стоитъ въ противорѣчіи съ теизмомъ, а ведетъ къ нему и его предполагаетъ. Какъ бы широко или ограниченно ни понимать развитіе, въ смыслѣ-ли улучшенія всего міра до безконечной цѣнности во всѣхъ отношеніяхъ, или въ смыслѣ нравственнаго улучшенія человѣчества, какъ центра и цѣли міровой жизни, или ограничивать развитіе только міромъ матеріи, или, наконецъ, допускать его и въ исторіи человѣчества, усвоивая однако это начало только интеллектуальной, но никакъ не нравственной его сторонѣ,—какъ бы то ни было, развитіе есть приложеніе чего-то новаго, нѣкоторое творчество. (См. Ульрици, „Богъ и природа“, стр 141). Естествовѣдѣніе признаетъ вѣчное тожество матеріальныхъ атомовъ и запаса матеріальной силы. Слѣдовательно развитіе не состоитъ ни въ увеличеніи

матеріи, ни въ увеличеніи силы. И однако въ развитіи нѣчто прибываетъ, является какое-то улучшеніе, усовершенствованіе; въ чемъ же оно можетъ состоять? Если всегда на лицо были всѣ силы, то развитіе можетъ состоять только въ такой комбинаціи всегда себѣ равнаго запаса силъ или количества самотожественныхъ атомовъ, изъ которой получается больше разумности, цѣлесообразности, красоты, жизни. На чемъ же зиждется этотъ отвѣтъ, какъ не на прямомъ олицетвореніи или всѣхъ атомовъ, или первосилы міровой жизни, не на предположеніи, что или атомы суть личности, которыя, оставаясь самотожественными, творятъ свой внутренній міръ, т е. вносятъ въ свою дѣятельность разумность, или на подобномъ же представленіи міроваго единства, которое, обладая постояннымъ запасомъ физической силы, поверхъ ея, поверхъ ея безсознательныхъ устремленій, вноситъ въ свою жизнь разумность, независящую отъ количества силы или атомовъ? Но такое міровоззрѣніе законно лишь настолько, насколько міровое единство, его активное начало или Божество есть дѣйствительная личность, есть нѣчто сознательное, т. е. не исчерпывающееся въ своихъ дѣйствіяхъ, нѣчто творящее разумность. Пантеизмъ, принимая идею развитія, не можетъ сохранить идею неизмѣняемости Божества; но, признавая Его всецѣло имманентнымъ міру и въ немъ поглощающимся, заставляетъ Его развиваться вмѣстѣ съ міромъ, и только представленіе личности въ Богѣ можетъ усвоить Ему не саморазвитіе, но развиваніе міра, твореніе въ немъ разумности при томъ же количествѣ матеріи, т. е. претвореніе слѣпаго въ цѣлесообразное, безсознательнаго въ сознательное и пр. Развитіе, т. е. осмысленіе міровой жизни, вложеніе въ нее разумности, мыслимо лишь настолько, насколько самая разумность понимается, какъ дѣятельность личности, какъ дѣятельность начала въ себѣ сущаго, активнаго, неизмѣняющагося, каково наше *я*; иначе, т. е. помимо самотожественнаго субъекта, нѣтъ разумности, но безсмысленныя превращенія. Такимъ образомъ развивается не міръ, т. е. не его пассивное начало, не матерія, какъ вещь въ себѣ, не оно увеличивается

въ количествѣ, но увеличивается Божественная дѣятельность не въ смыслѣ ея улучшенія, но въ смыслѣ ея продолжающагося воздѣйствія на матерію, т. е. на пассивное, слѣпое начало міра. Такъ, напримѣръ развитіе человѣческаго дѣла, положимъ, дома изъ груды кирпичей, не есть улучшеніе кирпича или силы инерціи, тренія, тяжести и пр., но постепенный ростъ дома есть продолжающееся воздѣйствіе человѣческаго разума на груду кирпичей, ростъ цѣлесообразной дѣятельности человѣка. Такимъ образомъ ученіе о развитіи, равно какъ и другія заслуги монизма, имѣетъ значеніе лишь постольку, поскольку единое активное начало міра принимается за *личность*, поскольку монизмъ соединяется съ теизмомъ.

ГЛАВА IX.

Монизмъ и свобода.

§ 1. Но если монизмъ совмѣстимъ съ теизмомъ въ отношеніи къ Богу, то много-ли самостоятельности оставитъ онъ на долю матеріальныхъ предметовъ и, что особенно важно для насъ, на долю человѣка, какъ свободной личности?

Что касается перваго вопроса, то надо сознаться, что за чувственными вещами придется оставить самостоятельности немного. Все, что есть въ мірѣ явленій помимо дѣятельности Божества, есть матерія въ ея отрѣшенности отъ силы. Если за этой матеріей можно признать тѣнь бытія, то въ смыслѣ чистой пассивности; ея роль въ мірѣ гораздо незначительнѣе, чѣмъ роль голаго воспріятія въ человѣческомъ самообъективирующемся познаніи, потому что наше воспріятіе есть все-таки воспріятіе дѣйствій, т. е. Божественной дѣятельности, слѣдовательно чего-то реальнаго. Не входя въ болѣе обстоятельное разсмотрѣніе дѣйствительнаго значенія матеріи въ монистическомъ теизмѣ, скажемъ, что по крайней мѣрѣ не невозможно съ этой точки зрѣнія вовсе отрицать ея существованіе и признавать лишь бытіе и дѣятельность личностей человѣ-

ческихъ и Божественной [1]), Богъ окружилъ человѣка своею дѣятельностью, какъ бы волшебною сѣтью, т. е. ограничилъ его центробѣжное направленіе, и человѣкъ-младенецъ, натыкаясь на эти препятствія, мыслитъ сперва за суммой этихъ оцѣпившихъ его силъ личное бытіе (*не-я* дитяти и энотеизмъ М. Мюллера), потомъ усваиваетъ его отдѣльнымъ на себя воздѣйствіямъ силъ и получаетъ идею множества разныхъ *не-я*, наконецъ, видя ихъ несамостоятельность и ихъ то сливающееся, то разлагающееся состояніе, приписываетъ имъ какое-то полуличное значеніе и такимъ образомъ получаетъ идею вещи, подъ которую онъ подводитъ болѣе раздѣльно воздѣйствующія на него Божественныя силы, при чемъ располагаетъ эти вещи по степени ихъ кажущагося приближенія къ личности и такъ привыкаетъ къ ихъ олицетворенію, что не можетъ отстать отъ ихъ субстанціонированія даже въ философіи [2]). Это будетъ одинъ родъ объясненія матеріи, но ничто не препятствуетъ не доводить дѣла такъ далеко, но оставить за ней долю самостоятельности и, считая ее за твореніе Бога, опредѣлять ее, какъ среду или почву, или условіе для самодѣятельности субъектовъ и воздѣйствія на нихъ Творца, т. е. какъ среду взаимодѣйствія субъектовъ ограниченныхъ и Субъекта Абсолютнаго [3]). Можно, наконецъ, вслѣдъ за Григоріемъ Богословомъ признавать за всѣми Божескими желаніями, мыслями и дѣйствіями нѣкоторую, хотя пасивную, внѣшнюю реальность, большую реальность, чѣмъ имѣютъ мысли и чувства человѣка внѣ

---

[1]) Поскольку т. е. субстанція непремѣнно вноситъ идею о самосознаніи и личности, бытіе существуетъ только вмѣстѣ съ самосознаніемъ «Когда философъ говоритъ, что нѣтъ жара въ огнѣ (объективно), то что онъ разумѣетъ? спрашиваетъ Ридъ (130 стр.),—»Что огонь не испытываетъ ощущенія жара»

[2]) Но не всегда. См Каринскій, «Критическій обзоръ» и т д., стр. 59. »Фихте младшій говоритъ, что личность есть собственно истина дѣйствительнаго; и въ Богѣ, и въ твореніи духъ, *я*, личность есть бытіе, тогда какъ все остальное, что является какъ дѣйствительное, есть только односторонній элементъ,—призракъ или покровъ истины»,

[3]) См ibid стр. 190.

его сознанія. Тогда безконечная матерія будетъ вѣчный, созерцаемый Богомъ, но не въ себѣ существующій міръ. По св. Григорію, выходитъ, что творчество состояло въ волевомъ реализированіи идеальнаго міра, въ его осуществленіи для себя, а не для Божескаго только сознанія, каковымъ онъ былъ вѣчно. Съ точки зрѣнія нашего взгляда на познаніе, какъ на дѣятельность самообъективирующаго субъекта, полною реальностью изъ всего сотвореннаго можетъ обладать только личность, которая есть вещь въ себѣ; но твореніе матеріи можно будетъ понимать, какъ усвоеніе Богомъ идеальнаго міра, т. е. своихъ мыслей, и человѣческому сознанію, такъ что человѣкъ останется центромъ и цѣлью творенія, а матерія будетъ существовать только въ его и Божественномъ сознаніи и притомъ въ послѣднемъ, только какъ идеальное бытіе, а не реальное, не въ себѣ сущее. Но вопросъ о значеніи матеріи мало касается нашихъ изслѣдованій, потому что, повторяемъ еще разъ, мы имъ приписываемъ не объективное значеніе, характеръ не построительной метафизики, но описательной психологіи, съ логическими выводами изъ ея положеній.

§ 2. Гораздо важнѣе для насъ найти въ монистическомъ теизмѣ значеніе и мѣсто для человѣческой личности, которую, повидимому, исключаетъ всеобъемлющее, вседѣйствующее Божество. Между тѣмъ сохранить самостоятельность индивидуума намъ необходимо уже потому, что вѣдь предположеніе реальнаго значенія за ней и привело насъ къ монистическому теизму.

Извѣстно возраженіе противъ свободы, согласно которому она ограничивала бы абсолютность Божества, которая не дозволяетъ предположить внѣ-божественныя области бытія. Въ этомъ смыслѣ возраженіе ставитъ на видъ невозможность какъ бы ограниченія Абсолютнаго чрезъ твореніе, которое представляется въ самостоятельномъ отношеніи къ Нему въ лицѣ свободныхъ тварей. Мы отвѣчаемъ на это, опираясь на указанія современныхъ мыслителей, что абсолютность личнаго бытія, въ отличіе отъ безконечнаго пространства, времени, силы и

проч., есть прежде всего безконечность нравственнаго содержанія, въ силу которой абсолютность Божества состоитъ не въ томъ, чтобы все собою подавлять, но въ томъ, чтобы всему давать жизнь, ограничивать Себя ради твари и въ этой способности самоограниченія проявлять Свою безграничность во всей ея силѣ (см. также „Богъ и природа“ Ульрици, стр. 155 и 290 и его же „Нравств. природа человѣка“, стр. 62). Въ одномъ мѣстѣ Ульрици глубокомысленно замѣчаетъ, что если понимать абсолютность только въ смыслѣ всеобъемлемости, *въ противоположность ничто*, то всякое условное бытіе должно быть названо абсолютнымъ, ибо также противоположно этому ничто. Дѣйствительно, только чувственное представленіе абсолютнаго бытія можетъ противополагать его самостоятельному значенію индивидовъ. Въ бытіи личности аттрибутами абсолютности служатъ не столько метафизическія, сколько нравственныя качества [1]).

Понятія самоограниченія и тожества содержатся уже въ понятіи творчества, которое всегда считается проявленіемъ абсолютнаго. Человѣкъ способенъ только на самотворчество, дать же бытіе другому, въ себѣ существующему, онъ не можетъ. Что же касается до творчества Бога, то какъ бы пантеистически ни представлять міръ, во всякомъ случаѣ, насколько міръ и человѣкъ имѣютъ сколько-нибудь бытія для себя, т. е. помимо Божественнаго сознанія, насколько ихъ бытіе въ себѣ все-таки реальнѣе бытія въ себѣ явленій человѣческаго сознанія: настолько Богъ самоограничивается, если неограниченность понимать въ смыслѣ всеобъемлемости [2]).

Такимъ образомъ, Богъ, оставаясь субъектомъ всѣхъ физическихъ явленій, предоставилъ самостоятельное бытіе субъ-

---

[1]) Въ «Критикѣ практическаго разума» Кантъ прямо утверждаетъ, что самыя свойства Божественной святости, благости, мудрости содержатъ абсолютность (152).

[2]) Поэтому неправъ Зигвартъ, говоря, что, если кто свободенъ, то не зависитъ въ чемъ отъ Бога, то онъ внѣ бытія (наполняемаго Богомъ) и слѣдовательно не существуетъ. См. Das Problem etc., S. 69.

ектамъ явленій нравственныхъ и тѣмъ только проявилъ всю необъятность Своей абсолютности.

§ 3. Однако это возраженіе можетъ принять и другую форму, а именно потребовать объясненія, насколько допущеніе индивидуализма не нарушаетъ всемірнаго монизма? О какомъ всеединствѣ, скажутъ, можетъ быть рѣчь, если міръ самосознающихъ существъ распадается на милліоны милліоновъ носителей самостоятельнаго бытія?

Въ отвѣтъ на это прежде всего должно припомнить, что самотворчество или область самостоятельности человѣка ограниченнѣе, чѣмъ можетъ показаться сразу, ибо человѣкъ, пользующійся во внѣшнихъ поступкахъ готовыми силами природы, а во внутреннемъ саморазвитіи—душевными силами и законами, данными также отъ Бога, а не отъ него самого, есть субъектъ не всего содержанія результатовъ своей дѣятельности, но лишь ихъ направленія. Однако, если это ограничиваетъ высказанное недоумѣніе со стороны его объема, то не лишаетъ его силы. Притомъ же, какъ бы ни ограничивали самодѣятельность индивида въ смыслѣ зависимости отъ его воли лишь *направленія*, а не *силъ* и средствъ дѣйствій, какъ бы ни упирали на единство всѣхъ въ Богѣ съ точки зрѣнія единой матеріи и единства человѣческой природы: все-таки для полнаго единства міропредставленія наше сознаніе будетъ требовать единства всѣхъ, не только какъ міровыхъ силъ, но и какъ самосознающихъ субъектовъ.

И если самостоятельность человѣка такъ ограничена въ смыслѣ физическомъ, то въ нравственномъ отношеніи и вообще въ отношеніи саморазвитія она все-таки есть главный виновникъ достигаемыхъ результатовъ, ибо съ этой точки зрѣнія цѣнятся не средства развитія (т. е. законы духа и природы), но именно направленіе—добро или зло. Такъ, если искусный кормчій выведетъ корабль изъ опаснаго лабиринта льдовъ, то мы будемъ благодарить его, а не строителя корабля только, не автора его пароваго механизма, хотя безъ нихъ кормчій не могъ бы вовсе управить корабль на истинный путь.

Шеллингъ такъ и опредѣляетъ задачу тварнаго духа, какъ свободное совершеніе развитія своихъ нравственныхъ задатковъ „Конечное *я* должно стремиться производить на свѣтъ то, что для безконечнаго есть дѣйствительность“ (S. W 1856. T. 1/1 Ср. Klein, Die Genesis d. Kategorien, S. 67).

§ 4. Такъ какъ самостоятельность индивидуумовъ простирается на нравственную область по преимуществу, то и совмѣщеніе монизма съ индивидуализмомъ должно быть возможно въ этой области; оно дѣйствительно и существуетъ здѣсь, насколько субъектъ, какъ субъектъ, а не вещь (т. е. сознательно и свободно), выходитъ изъ своей самозамкнутости и, оставаясь вещью въ себѣ, стремится къ внутреннѣйшему единству съ себѣ подобными Это дается на почвѣ любви и вообще нравственности. Въ соотвѣтствіе тому, что наши метафизическіе выводы имѣли значеніе лишь съ точки зрѣнія самообъективирующаго, практическаго разума, и это положеніе нравственнаго монизма всецѣло и исключительно зиждется на дѣятельномъ самопроникновеніи любовью. Конечно любовь есть единство только для тѣхъ, кто имѣетъ ее дѣйствительно; но для этихъ она такова не только въ субъективномъ смыслѣ, но и на самомъ дѣлѣ, потому что съ одной стороны нравственныя категоріи имѣютъ необходимое гносеологическое значеніе во всякомъ познаніи (Ульрици), а слѣдовательно— к объективность; а съ другой стороны—по той причинѣ, что вѣдь, говоря о реальномъ значеніи какого-нибудь философскаго принципа, т. е. о его дѣйствительности помимо человѣческаго сознанія, что можемъ мы разумѣть, какъ не его реальность въ *сознаніи Божественномъ*, которое и есть источникъ реальностей и въ особенности принципіальныхъ, не могущихъ существовать ни сами по себѣ, ни на чувственныхъ вещахъ, но только въ сознаніи? А что и въ абсолютномъ сознаніи есть дѣйствительно то, чѣмъ она представляется для любящаго человѣческаго субъекта, т. е. единящее отдѣльныя личности начало, или принципъ, перехватывающій статическую категорію сущности, это доказывается тѣмъ. что, признавъ

Божество за абсолютную Личность, мы должны Его признать и за личность абсолютно любящую, абсолютно нравственную, потому что нравственность есть не только завершеніе и осмысленіе личнаго развитія, но и внутреннѣйшій и существеннѣйшій элементъ понятія личности вообще.

Придя къ мысли, что нравственность есть сфера, гдѣ монизмъ мирится съ индивидуализмомъ, мы хотимъ остановиться нѣсколько подробнѣе на двухъ пунктахъ: во-первыхъ, на глубокомъ значеніи нравственнаго начала въ индивидуумѣ, чтобы сдѣлать понятнымъ значеніе объединенія чрезъ него достигаемаго, и во-вторыхъ, на тѣсной связи его съ началомъ индивидуальнымъ, т. е. съ понятіемъ личности, чтобы разъяснить, что единство, здѣсь достигаемое, предполагаетъ самостоятельное, внутреннее объединеніе живыхъ субъектовъ

Мы разъясняли, что область нравственныхъ дѣйствій отличается отъ всѣхъ другихъ именно тѣмъ, что только въ ней наше *я* сознается внутренно сочетающимся съ тѣмъ или другимъ направленіемъ воли, что оно только въ сферѣ нравственной дѣятельности самоопредѣляется, а всякій выборъ или рѣшеніе, въ области-ли знанія или дѣятельности внѣ-моральной, остается ему внѣшнимъ актомъ. Мы a priori, т. е. посредствомъ дѣятельнаго самопроникновенія, познаемъ нравственность, какъ существеннѣйшій элементъ активнаго существа. Если мы выше старались разъяснить ученіе о неразрывности морали и свободы, то, замѣняя послѣднее понятіе понятіемъ личности, мы еще съ большимъ правомъ можемъ утверждать, что человѣкъ, какъ не въ состояніи мыслить мораль внѣ личности, такъ и личность внѣ ея нравственнаго характера. И если мы на почвѣ описательной психологіи опредѣляли личность, какъ творчески-дѣятельное начало, построяющее свою собственную причинность, то теперь на той же почвѣ мы должны сказать, что личность есть именно нравственно-дѣятельное начало, подлежащее лишь нравствен-

ному самоопредѣленію и въ немъ только вновь узнающее себя.

Тѣсную связь нравственнаго характера съ принципомъ личности энергично утверждаетъ Кантъ въ Критикѣ практическаго разума (ч. II, стр. 92): „О, долгъ, великое высокое имя!—гдѣ корень твоего благороднаго происхожденія, отказывающагося отъ всякаго родства со склонностями?“ спрашиваетъ онъ, и отвѣчаетъ: „Такимъ корнемъ можетъ быть только то... что привязываетъ его къ тому порядку вещей, который мыслится только разумомъ, не эмпирически (т. е. какъ наше *я*). Это есть ничто иное, *какъ личность*, т. е. свобода и независимость отъ механизма природы“. Съ этимъ конечно должна была соединиться мысль, что мораль внѣдрена въ нашу дѣятельную личность глубже всякаго другаго бытія; совершенно понятно, что Кантъ отожествлялъ самодѣятельное начало въ человѣкѣ, его практическій разумъ, съ началомъ нравственнымъ и подъ свободною причинностью человѣческаго *я* разумѣлъ, если не исключительно, то во всякомъ случаѣ преимущественно его нравственную дѣятельность (особ. 116 стр. „Крит. практ. р.“).

Не это-ли совпаденіе нашего *я* съ нравственнымъ началомъ заставляетъ иногда людей (патологически) смѣшивать свое чувственное благополучіе съ нравственнымъ и порождаетъ эвдемонизмъ. Если нѣкоторые отрицаютъ внутреннѣйшее отношеніе нравственнаго начала къ *я*, если не принимаютъ апріорности нравственной способности и простоты и непосредственности приговоровъ совѣсти: то основаніемъ этого служитъ лишь смѣшеніе чисто нравственнаго характера дѣйствія съ познавательнымъ. Такъ Бэнъ, анализируя нравственное чувство (304—317), ссылается въ подтвержденіе его сложности и не всеобщей тожественности на пресловутую нетерпимость къ ереси и пр.; въ подобныхъ примѣрахъ онъ видитъ доказательство того, что нравственные вопросы различно разрѣшались въ различныя времена. Но вѣдь различіе мнѣній по этому вопросу, по крайней мѣрѣ насколько оно было предметомъ

спора людей искреннихъ, касалось не того, хорошо-ли вообще, или дурно губить еретиковъ: оно касалось вопроса о томъ, приноситъ-ли еретикамъ загробную пользу насильственное обращеніе и пытка, или нѣтъ. Точнѣе различая извѣстное теоретическое пониманіе вещей, напр., брака, дуэли, войны, уголовныхъ наказаній и пр., отъ чисто-нравственнаго суда надъ поступками, мы перестали бы видѣть разность приговоровъ совѣсти въ христіанинѣ, съ отвращеніемъ относящимся къ многоженству, и въ туркѣ, его одобряющемъ. Если бы мы спросили у послѣдняго: хорошо-ли имѣть много женъ, *если* бракъ есть не средство къ наслажденію, но соединеніе человѣческой пары для созиданія обоюднаго спасенія путемъ взаимной любви и совмѣстнаго воспитанія дѣтей, т. е если бракъ есть учрежденіе, имѣющее цѣлью употреблять въ дѣло служенія Богу естественное половое влеченіе и природное чадолюбіе,—если бы мы такимъ образомъ предложили обсужденію его совѣсти *только нравственную сторону* брака: то, конечно, онъ согласился бы съ нами [1]).

Какъ глубоко нравственныя категоріи лежатъ въ основаніи души, это видно изъ того, что ими опредѣляются и всѣ другія ея дѣятельности. О разумѣ справедливо говоритъ Ульрици въ книгѣ „Богъ и природа“ (стр. 176): „Если уже хотятъ почитать разумъ за особую способность духа, то его нужно считать за такую силу, которая въ состояніи приводить къ сознанію иѳическія идеи (предваряющія, по Ульрици, самое сознаніе, см. 169 и 243) и присущія самому зерну его внутренней природы, т. е. различающей силѣ [2]). Поэтому разумъ есть способность души возбуждаться тѣмъ, что *должно быть*... Съ другой стороны разумъ есть сила различенія именно по иѳическимъ идеямъ, приведенія къ сознанію ихъ содержанія Разумъ есть разумъ только тогда, когда предположены нрав-

---

[1]) Еще Бенеке (Grundlinien etc, 1837 г, 503) училъ въ нравственномъ постулкѣ различать чисто моральную сторону отъ эмпирической

[2]) См. Gott u. d. Mensch S 205

ственныя нормы его, которыхъ онъ служитъ представителемъ и посредникомъ между ними и сознаніемъ". Потому-то даже безразличное теоретическое отношеніе къ вещамъ все-таки не вполнѣ лишено участія практическаго элемента, присущаго самымъ категоріямъ. Вслѣдствіе того-же господства нравственнаго начала въ нашей личности, и вся дѣятельность, т. е. всякое желаніе и стремленіе должно имѣть хотя отдаленное отношеніе къ нравственному, насколько оно имѣетъ хотя внѣшнее отношеніе къ нашему *я*, самопредставляющемуся какъ *нравственное начало*, насколько именно категоріи, которыми это отношеніе опредѣляется, суть категоріи, если не чисто нравственныя, то во всякомъ случаѣ категоріи симпатій и антипатій И, можетъ быть, лишь въ патологическомъ состояніи каждаго насущнаго человѣка по отношенію къ нравственному идеалу (что принимаетъ и мораль Гартмана съ точки зрѣнія нравственнаго идеала, какъ основанія нравственной науки — „Феном. нрав созн.", стр. 441) нужно искать объясненія того факта, почему намъ трудно найти моральную сторону во всѣхъ частностяхъ нашей дѣятельности, въ присущихъ намъ всюду чувствахъ удовольствія и неудовольствія и пр. Можетъ быть, такимъ образомъ вся сознательная жизнь есть дѣятельность нравственная. Но довольно утвердиться въ той мысли, что только таковою можетъ сознаваться та дѣятельность, которая признается внутреннимъ самоопредѣленіемъ нашего *я*, что слѣдовательно послѣднее есть начало не только творческое, но именно нравственно-самодѣятельное (согласно Канту), чтобы сдѣлать отсюда выводъ, что, насколько нравственное начало глубоко входитъ въ наши представленія о Божествѣ и опредѣляетъ характеръ нашихъ къ Нему отношеній, настолько нравственное сознаніе, какъ неотъемлемый элементъ субъекта, необходимо усвояется и Субъекту абсолютному. Итакъ, если ученіе о Личномъ Богѣ основывается на личномъ самосознаніи человѣка, то его нравственное самосознаніе даетъ идею Божества, какъ Личности всесовершенной. Такимъ образомъ не самосознаніе только, но нравственное самосознаніе порождаетъ

религіозную философію. Отсюда не категоріи только разумной личности полагаются въ основаніи законовъ міра, но категоріи личности нравственной, т. е. является ученіе *о нравственномъ вседержательствѣ* Лишь нравственное сознаніе производитъ, что все объективное бытіе имѣетъ нравственное значеніе для насъ, что не механизмъ, ни даже просто разумъ Божественный (вспомнимъ опредѣленіе разума и категорій по Ульрици), но Его нравственное самоопредѣленіе, Его любовь становится для насъ высшимъ закономъ міровыхъ явленій [1]), такъ что религія основывается не на сознаніи себя просто, какъ индивида, но какъ нравственнаго дѣятеля. Въ этомъ смыслѣ говоритъ и кантіанецъ Лаасъ (ib. S 19), что „вѣра исходитъ изъ морали, какъ *свободное* признаніе ея выводовъ; вотъ почему не можетъ быть теоретическихъ (т. е. необходимыхъ) доказательствъ за вѣру“ [2]).

Непосредственное сознаніе побуждаетъ насъ нравственныя категоріи—хорошо и худо, съ необходимостью прилагать къ вещамъ [3]), расширяя такимъ образомъ ихъ значеніе такъ же далеко, какъ далеко простирается олицетворяющая дѣятельность, т. е. всюду. И это отношеніе къ вещамъ можетъ возвышаться до мысли, что истинное существо вещей есть иѳическое, какъ учитъ Ульрици во многихъ своихъ сочиненіяхъ. „Если природа познаваема, то лишь потому, что въ ней господствуютъ законъ и порядокъ, а если въ ней господствуютъ эти начала, то она покоится на нравственныхъ основаніяхъ“ (см. Gott u. d. Mensch, S. 123 и 145; сравн.

---

[1]) Подобная мысль проводится и въ системѣ Секретана, и на ней съ полнымъ правомъ опирается допущеніе въ мірѣ *откровенія и чудесъ*, какъ вещей вполнѣ естественныхъ и законныхъ, потому что *закономъ* природы служитъ не механическое саморазвитіе матеріи, но Божественная любовь

[2]) Краузе идетъ далѣе (см Zeitschr. f. Philos 1877. T. 71, S 267): онъ всѣ догматы истинной религіи представляетъ. какъ объективированіе истинъ религіознаго чувства, и въ этомъ видитъ лучшее доказательство въ пользу первыхъ.

[3]) См Ulrizi Gott u d Mensch, S 81.

Нравственная природа человѣка, стр. 135), такъ что „вещь, соотвѣтствующая своему основанію и цѣли, есть вещь въ ея *нравственномъ смыслѣ*“ (см. Zeitschrift f. Philosophie, T. 51, S 213. 1867. Ср. Каринскій, Крит. обзоръ, стр. 186). Поэтому для Ульрици и самая наука, познаніе объективное, имѣетъ нравственный и объектъ, и мотивъ, и цѣль (ib.); Ваттке же дѣлаетъ этому положенію и практическое поясненіе, говоря, что злыя стремленія съуживаютъ сердце, „между тѣмъ какъ свободная любовь расширяетъ его, побѣждаетъ всякую рамку конечности и наполняетъ самосознаніе богатой полнотой жизни“ (см. Die m. Freiheit, S. 199). Такимъ образомъ, если въ нравственности мы должны были искать совмѣщенія монизма и индивидуализма, то мы теперь имѣемъ право сказать, что достигаемое здѣсь объединеніе дѣйствительно должно быть самымъ глубокимъ и истиннымъ, потому что захватываетъ собою самую сущность и основаніе жизни объединяемыхъ субъектовъ.

§ 5. Обратимся теперь къ другой сторонѣ дѣла, именно къ разъясненію того, что это внутренее объединеніе субъектовъ не только не исключаетъ, но прямо предполагаетъ дѣйствительную, самостоятельную индивидуальность существъ соединяемыхъ, и что слѣдовательно въ области нравственной дѣйствительно мирится монизмъ съ индивидуализмомъ. Выше мы указывали на самоотрицаніе своего *я* (въ смыслѣ цѣли), какъ на условіе идеальнаго единенія его съ другими, какъ на постулятъ нравственнаго сознанія. Мы передали анализъ чувства любви, сдѣланный французскимъ ученымъ Фуллье и другими мыслителями, которые опредѣляютъ его, именно какъ стремленіе нашего *я*, въ смыслѣ свободнаго самоопредѣленія субъекта, къ внутреннѣйшему существу любимаго лица, и говорятъ, что въ чувствѣ любви мы отдаемъ это *я* такому же *я* ближняго. Отсюда слѣдуетъ, что мораль водворяетъ *монизмъ* именно въ *индивидуализмѣ*, въ мірѣ свободныхъ существъ. А потому, если Гартманъ, Шольтенъ и русскій писатель

гр. Толстой [1]) думаютъ, что, признавая за индивидомъ самостоятельное значеніе, невозможно отъ него и требовать самоотрицанія, потому что какъ же отрицать себя, если я есмь реальная единица,—если они учатъ, что самоотрицаніе будто бы возможно лишь тогда, когда я, слѣдуя пантеизму, вѣрю, что то, во имя чего я жертвую собою, есть тоже *я* т. е. и люди, и я самъ, и міръ есть единый субъектъ· то эти мыслители игнорируютъ, вопреки собственному принципу Гартмана (по которому „мораль должна опираться на нравственное чувство и добрую волю человѣческой природы, какъ на фактъ науки“ Феном. нравств. созн., стр. 163 и 441), данныя непосредственнаго сознанія, по которому это самоотрицаніе уже дано въ чувствѣ любви и при томъ во всей его полнотѣ, т. е въ смыслѣ отрицанія своего *я*, не какъ фенонена абсолютнаго развитія Божества, но какъ самостоятельнаго свободнаго начала

Если пантеистическое обоснованіе морали Гартманъ хочетъ поставить въ связь съ мыслью о нравственной автономіи субъекта, то это ошибка. Несомнѣнно конечно, что если моральнымъ признается то, что всего внутреннѣе, всего тѣснѣе связано съ личностью, если внутренній міръ послѣдней совпадаетъ съ міромъ нравственнымъ: то и сама нравственность должна быть выводима изъ стремленій моего существа, изъ понятія разумнаго субъекта („Критика практ раз.“ ч. I. стр. 46 и др.), чтобы онъ самъ служилъ довлѣющей причиной добродѣтельной жизни, а никакъ не внѣшнія побужденія, т. е. *мораль должна быть автономіей.* Справедливо и то что автономія предполагаетъ самоутвержденіе какъ цѣль. Но насколько это самоутвержденіе воли отожествляетъ себя съ нравственнымъ въ противоположность отрицаемой эмпирической природѣ воли: настолько было бы крайне несправедливо видѣть здѣсь самоутвержденіе субъекта въ его различіи отъ воли нравственной.

---

[1]) См нашу статью въ «Русскомъ Дѣлѣ», 18-го Августа 1886 года, о пантеистической морали гр. Толстаго.

И если поэтому Гартманъ думаетъ достигнуть моральной автономіи тѣмъ, что увѣряетъ, будто самоотрицаніе ради Бога и ближнихъ есть самоутвержденіе лишь потому, что Богъ есть ты самъ, т. е потому, что ты же самъ остаешься цѣлью самоотрицанія: то наше сознаніе признаетъ этотъ принципъ стольже этерономическимъ, какъ иѳику Магомета; оно не находитъ въ своей нравственной волѣ стремленія любить самого себя и сводить къ любви къ себѣ самому всѣ добродѣтели. Если Гартманъ признаетъ не истинно-моральнымъ самоотрицаніе индетерминиста, какъ актъ морали этерономической (Феном., 779), то ему слѣдуетъ возразить, что только такое самоотрицаніе и есть автономическое, т. е. истинно-моральное, которое, имѣя мотивомъ своимъ себя, какъ нравственнаго, т. е. практическаго субъекта, требуетъ во имя этого самоутвержденія нравственной воли *полнаго* отрицанія того, что не совпадаетъ съ нею; а самоутвержденіе, въ смыслѣ самоотрицанія Гартмана, будетъ только догадливостью, каково самоотрицаніе принимающаго мучительную операцію ради здоровья. Если, далѣе, по Гартману, единство нравственныхъ существъ тѣмъ возвышается надъ царствомъ Божіимъ христіанства и любовь пантеистовъ надъ христіанскою, что-де въ послѣднемъ случаѣ связующимъ элементомъ является этерономія (837) (т. е. собственно альтруизмъ, а не эгоизмъ); то мы скажемъ, что предъ нравственнымъ сознаніемъ тѣмъ и высока христіанская любовь, тѣмъ и возвышенно царство Божіе, что это есть любовь безкорыстная, ничего для себя не ищущая, царство существъ свободныхъ, царство именно нравственнаго начала, чѣмъ оно перестало бы быть, если бы сознало себя единымъ не въ единой любви, а субстанціально, каково единство и любовь стоглавой Гидры [1]).

---

[1]) Важность такого именно единства,—единства, водворяемаго любовью, долженъ бы понимать Гартманъ, который въ той же «Феноменологіи» говоритъ, что, «насколько любя ближнихъ, человѣкъ любитъ ихъ въ Богѣ, настолько онъ самъ и всѣ люди и Богъ суть едино даже (?) въ индетерминистическомъ теизмѣ» (805).

Насколько самъ Гартманъ нравственное сознаніе опредѣлялъ какъ *сознаніе себя*, какъ нравственно дѣйствующаго, а подъ нравственнымъ чувствомъ разумѣлъ *самочувствіе* въ нравственномъ отношеніи (Феном. нравств. созн., VIII и 171). настолько онъ долженъ бы признать, что подъ субъектомъ нравственной жизни слѣдуетъ разумѣть не теоретическое представленіе человѣка, а динамическое, и слѣдовательно полагать нравственный долгъ, т. е. содержаніе морали, не въ томъ къ чему склоняютъ выводы изъ теоретическаго представленія себя, но какимъ я его представляю *непосредственно*. И только та мораль будетъ представляться автономіей, которая требуетъ отъ меня того, что требуетъ мое нравственное сознаніе; всякая же другая мораль есть этерономія [1]).

Если какъ и сказано въ „Критикѣ практ. разума": „воля добра не чрезъ пригодность свою къ достиженію какой-нибудь цѣли, но только чрезъ хотѣніе, т е. *добра въ себѣ*" (ч. I, стр 24; если „всюду въ мірѣ да и внѣ его нельзя мыслить ничего, что было бы исключительно добрымъ кромѣ доброй воли" (стр. 23): то подводить внѣшнія основанія для ней, наприм., въ субстанціональномъ тожествѣ субъектовъ, т. е. искать началъ, которыя еще лучше, еще добрѣе ея, значило бы лишать ее нравственнаго значенія; вотъ почему въ предисловіи къ первой критикѣ Кантъ говоритъ, что нравственная дѣятельность не нуждается ни въ какой теоретической помощи, напротивъ должна быть обезпечена отъ ея содѣйствія,

---

[1]) Кантъ осуждаетъ даже мораль нравственнаго чувства. Признавая всякое чувство за чувственное ощущеніе и слѣдовательно за данное не динамическаго, но пассивнаго, эмпирическаго самопознанія, онъ не можетъ признать опирающуюся на него нравственность за автономію (См «Критика практ раз.» ч I, стр 31, 39, 62 и 63; ч. II, стр 29, 30, 60, 78, 79, 84, 95, 133). Буквальное подтвержденіе см въ «Основаніяхъ практической философіи «Лотце, стр 19: «Наша собственная природа есть для насъ, какъ существъ нравственныхъ, нѣчто чужое; такъ что мы подлежали бы *внѣшнему* принужденію, еслибъ вынуждены были допускать совершеніе лишь того, что вытекаетъ изъ этой природы»

чтобы не впасть въ противорѣчіе съ собою (XXII стр., см. также стр. XXV ibid.)

Гартманъ соглашается, что любовь возможна только между *личностями*, но тутъ же прибавляетъ условіе, исключающее принципъ, а именно: „подъ условіемъ ихъ тожества по бытію“ (l. c. 808). Однако если ты—едино съ Богомъ и людьми и помимо своей самоотверженной къ нимъ любви, если она есть не зиждительное водвореніе этого единства, а просто любовь къ себѣ же самому: то теряется вся привлекательность борьбы ради нравственнаго совершенства, ибо она окажется какой то безсмысленной работой бѣлки въ колесѣ, которая бѣжитъ туда, гдѣ она уже есть. Нравственная автономія идетъ такъ далеко, что не только не требуетъ того, чтобы единство, которое осуществляется въ ней, было фактически дано въ формѣ субстанціональнаго единства людей въ пантеизмѣ: но напротивъ вовсе не допускаетъ подобнаго единства, фактически предваряющаго ея стремленія, которыя иначе сейчасъ же теряютъ характеръ стремленій автономическихъ, нравственныхъ. Нравственность не хочетъ видѣть себѣ авторизаціи въ статическомъ бытіи, не хочетъ укладываться въ готовыя категоріи, она, какъ дѣятельность по преимуществу личная, можетъ быть дѣятельностью *только творческой*, она водворяетъ нравственное единство тамъ, гдѣ его *фактически еще нѣтъ*, она разрушаетъ эгоизмъ только такой, который разумно *возможенъ* (въ индивидуализмѣ). Если плодомъ творчества субъекта Абсолютнаго было реальное существованіе активныхъ существъ, то плодомъ творчества этихъ послѣднихъ должно явиться реальное нравственное единство міра духовъ. Этого единства фактически нѣтъ, оно должно быть сотворено и притомъ не Богомъ; вотъ почему и говорили отцы Церкви, что Богъ можетъ сдѣлать все, кромѣ спасенія человѣка.

Даже сознанія силы, нужной для нравственной дѣятельности, лишены детерминисты. Гартманъ говоритъ, что любовь къ Богу, какъ не-субъекту, невозможна, а (868) возможно къ Нему на высшей ступени нравственнаго созна-

нія (?) лишь состраданіе. Но что же—спросимъ мы—даетъ субъекту нравственную помощь, если онъ есть не болѣе, какъ „группа актовъ этого абсолютнаго“ (814 стр.), простое „явленіе, относящееся къ нему, какъ своему субстрату“ (817)? Если само абсолютное не имѣетъ настолько самостоятельности или реальности, чтобы стать объектомъ нравственныхъ отношеній въ полномъ смыслѣ слова, но можетъ возбуждать только состраданіе, какъ животное, то какую же ничтожную роль можно оставить за его модусомъ, зе его явленіемъ? И можетъ-ли подобная тѣнь бытія сознавать въ себѣ силу нравственной борьбы и совершенства? Если фактическое самоотрицаніе для пантеиста все-таки не вполнѣ лишается своего нравственнаго характера, то это лишь потому, что практически-то всякій человѣкъ—индивидуалистъ, въ силу психической необходимости, а пантеистическое самопредставленіе возможно лишь въ теоріи.

§ 6. Нѣкоторые изъ новѣйшихъ представителей пантеистическаго детерминизма: Гартманъ, Шольтенъ, гр. Толстой и др. настаиваютъ на своемъ согласіи съ ученіемъ Откровенія. Разсмотрѣніе этого вопроса не входитъ въ нашу задачу, да и разъясненное выше отношеніе детерминизма и индетерминизма къ вопросамъ нравственнымъ и къ ученію о Божествѣ достаточно показываетъ, къ какому произвольному перетолкованію христіанскихъ истинъ должна вести всякая попытка согласить ихъ съ детерминизмомъ. Мы хотимъ только въ заключеніе нашего изслѣдованія о свободѣ указать на одинъ фактъ, который достаточно характеризуетъ отношеніе детерминизма и индетерминизма къ Откровенному Ученію. Одинъ изъ тѣхъ представителей детерминизма, которые считаютъ свою теорію вполнѣ согласною съ христіанскимъ вѣроученіемъ, экзегетъ по профессіи, Шольтенъ, желая указать на полную несостоятельность противоположнаго ему ученія, замѣчаетъ, что при *индетерминистическомъ* понятіи о грѣхѣ мы непремѣнно должны придти къ ученію о свободномъ паденіи, искупленіи человѣчества Богочеловѣкомъ и вообще *ко-*

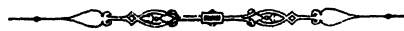
всѣмъ положеніямъ церковной догматики. Такимъ образомъ самъ авторъ ставитъ весь положительный смыслъ христіанскаго вѣроученія въ зависимость отъ признанія свободы воли, оставляя за детерминизмомъ право только на догматическіе *термины*, выражающіе совершенно другія понятія, чѣмъ тѣ, которыя ими означаются въ библейскомъ ученіи и церковныхъ вѣроопредѣленіяхъ.

Заключеніе.

Философская система, построяемая по любому принципу на основаніи различнаго рода познаній, можетъ быть уподоблена скелету, который собираетъ учащійся анатомъ изъ груды костей настоящихъ и фальшивыхъ. Если онъ сложитъ хотя нѣсколько членовъ изъ соотвѣтствующихъ костей, а въ другіе члены вложитъ кости фальшивыя, а третьихъ членовъ вовсе не пріищетъ, то и въ такомъ случаѣ онъ окажетъ услугу тому, кто будетъ продолжать его дѣло: немаловажно будетъ уже то, что хотя нѣкоторыя сочлененія будутъ утверждены на своемъ мѣстѣ.—Если въ нашемъ сочиненіи по отношенію къ философіи исполнена хотя такая часть работы, то этого вполнѣ довольно. За полнотой мы не гнались, предпочитая намѣтить хоть нѣсколько пятенъ на картинѣ, но по возможности твердыхъ, чѣмъ рисовать всю однимъ штрихомъ.

Заключительное примѣчаніе автора.

Въ изданіе полнаго собранія моихъ сочиненій не могли войти, во-первыхъ, толкованіе на книгу Пророка Михея (СПБ. 1890 г.), составляющее собственность редакціи „Христіанскаго Чтенія“, и во-вторыхъ, составленные мною акаѳисты (напр. Кириллу и Меѳодію), составляющіе собственность Сѵнодальной Типографіи.



ОГЛАВЛЕНІЕ.

ЧАСТЬ I.

Статьи философскія и критическія.

Стран.

1) Превосходство православія надъ ученіемъ папизма въ его изложеніи Вл. Соловьевымъ..... 5

2) Двѣ крайности: паписты и толстовцы 43

3) „Поддѣлки“ Вл. С. Соловьева 74

4) Бесѣды о превосходствѣ православнаго пониманія Евангелія сравнительно съ ученіемъ Л. Толстого. 83

5) Бесѣды о православномъ пониманіи жизни и о его превосходствѣ надъ ученіемъ Л. Толстого 137

6) Нравственное ученіе въ сочиненіи Толстого: „Царство Божіе внутри васъ“ предъ судомъ ученія христіанскаго.. 198

7) Возможна ли нравственная жизнь безъ христіанской религіи? 259

8) О народныхъ разсказахъ гр. Л. Н. Толстого. 292

9) Пастырское изученіе людей и жизни по сочиненіямъ Ѳ М. Достоевскаго 299

10) Какъ относится служеніе общественному благу къ заботѣ о спасеніи своей собственной души? 342

11) „Надъ Евангеліемъ“ (библіографическое сообщеніе)..... ... 398

Стран.

12) Знаменіе времени („Полунощники“ повѣсть Н. Лѣскова) 411
13) Новый опытъ ученія о богопознаніи 417
14) Въ защиту нашихъ Академій 431
15) Замѣтки о нашей духовной школѣ..... 468

ЧАСТЬ II.

Диссертація: Психологическія данныя въ пользу свободы воли и нравственной отвѣтственности.

Стран.

Рѣчь, произнесенная предъ защитою диссертаціи. 491
Положенія, извлеченныя изъ диссертаціи 500
Предисловіе. Цѣлесообразность философскихъ работъ 502
Методъ изслѣдованія 506
Глава I. Свобода, какъ данное сознанія и самосознанія..... 507
Глава II. Значеніе самосознанія въ душевной дѣятельности 517
Глава III. Критика Канта 535
Глава IV. Значеніе воли въ ходѣ душевной жизни. 553
Глава V. Свободная воля 561
Глава VI. Свобода и мораль 581
Глава VII. Перенесеніе свободы на предметы природы 600
Глава VIII. Свобода и теизмъ 604
Глава IX. Монизмъ и свобода 625
Заключеніе 642
Заключительное примѣчаніе автора 643