



УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Архиеп. Антоний (Храповицкий)

**Нравственный смысл основных
христианских догматов**

Сканирование и создание электронного варианта:
Библиотека Киевской Духовной Академии
(www.lib.kdais.kiev.ua)



Киев
2012



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

№ 98.

А. 3
А. 72

Религиозно-философская

БИБЛИОТЕКА.

Выпускъ XI.

*Библиотека Кривобудн. Кружка
Студентовъ Импер. Киев. Дух. Академии.*

НРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛЪ

ОСНОВНЫХЪ ХРИСТИАНСКИХЪ

ДОГМАТОВЪ,

Архiep. Антонія (Храповицкаго).



Вышній-волочекъ

Типографія В. С. Соловья

1906 г.



Отъ С.-Петербургскаго Духовнаго Цензурнаго Ко-
митета печатать дозволяется.

С.-Петербургъ 15 Марта 1906 г. Цензоръ Архи-
мандритъ **Мезодій**.

ВВЕДЕНИЕ *)

Отрицательное отно- шение къ догматамъ. Кто не слыхалъ, если и
самъ не произносилъ та-
кихъ или подобныхъ словъ: „что пользы вѣ-
ровать такъ или иначе? лишь бы быть хо-
рошимъ человѣкомъ“? На такіе вопросы
только нѣкоторые умѣютъ отвѣчать: „не-
возможно быть хорошимъ человѣкомъ безъ
христіанскихъ вѣрованій, если только не до-
вольствоваться въ своихъ нравственныхъ
требованіяхъ одною лишь гражданскою чест-
ностью и человѣчностью, но стремиться
къ совершенной добродѣтели чрезъ по-
давленіе страстей и гордости, чрезъ возвра-
щеніе любви ко всѣмъ и совершеннаго цѣ-
ломудрія“. Но и на такой отвѣтъ находит-
ся у совопросниковъ возраженіе: „признаю

*) Эта и слѣдующія статьи заимствованы, съ нѣ-
которыми сокращеніями изъ II тома полнаго со-
бранія сочиненій. Казань 1900 г. стр. 5—24, 57—74,
83—93.—Оглавленіе почти вездѣ принадлежитъ ре-
дакціи.



нравственную цѣнность евангельскихъ повѣствованій и посланій апостольскихъ, но какая будетъ польза для моей души отъ вѣры въ Троицу, отъ признанія Иисуса Христа Богомъ, Богочеловѣкомъ“?

Враги св. догматовъ особенно любятъ ссылаться на слова Христовы: „если хочешь войти въ жизнь, соблюди заповѣди“ (Мѡ. XIX, 17), а также на слова Ап. Іакова: „чистое и непорочное благочестіе предъ Богомъ и Отцемъ есть то, чтобы призирать сиротъ и вдовъ въ ихъ скорбяхъ и хранить себя неоскверненнымъ отъ міра“ (I,27). Они говорятъ: „покажите мнѣ, какимъ образомъ я буду усерднѣе исполнять заповѣди и охранять себя отъ сквернъ міра, вѣруя въ исхождение Св. Духа отъ Отца и въ двѣ воли въ Иисусѣ Христѣ, нежели отвергая тотъ или другой догматъ“. Тщетно миссіонеры стараются убѣдить такихъ совопросниковъ, доказывая, что *кромя* исполненія заповѣдей нужно соблюденіе догматовъ и установленій Церкви. „Довольно для меня, если я буду имѣть чистое и непорочное благочестіе, по Апостолу, и открою себѣ входъ въ жизнь, по словамъ Спасителя“, — такъ отвѣчаютъ совопросники — и не слушаютъ миссіонерскихъ увѣщаній.

Необходимость установленія тѣсной связи между догматами и добродѣтелями.

Поэтому намъ кажется несомнѣннымъ, что пока мы имъ не покажемъ тѣснѣйшей связи между всеми

догматическими истинами православной веры и добродѣтельной жизнью, пока не раскроемъ вліянія церковныхъ установленій на совершенствованіе нашего сердца, до тѣхъ поръ никакими мѣрами намъ не удержатъ и не возвратитъ въ церковь разспивающихся чадъ ея.

Но гдѣ же намъ искать указаній для установленія этой связи между догматами и добродѣтельною, столь мало наблюдаемой въ нашихъ современныхъ богословскихъ сочиненіяхъ? Литература заграничная намъ не поможетъ: она сама затруднена этимъ вопросомъ и ищетъ разъясненія ему въ нашихъ же источникахъ. Есть правда у нея одно разрѣшеніе, мелькомъ встрѣчавшееся намъ у основателей протестантства, а теперь развиваемое извѣстнымъ Ричлемъ, но это разрѣшеніе неудовлетворительно. Оно сводитъ цѣль откровенія догматическихъ тайнъ къ *послушанію*, вмѣняя вѣрующему въ добродѣтель то *принужденіе ума*, которое онъ долженъ сдѣлать для принятія таинственныхъ и непонятныхъ истинъ Троичности и Богочеловѣчества.



Послушание не исключает разумня. Конечно, послушание есть необходимый спутник всякого научения (даже геометрическую теорему нельзя понять иначе, как исполнивъ указание—начертавъ тѣ фигуры, которыя для нея требуются); естественно поэтому, что и полноту христіанскихъ истинъ новопросвѣщенный принимаетъ первоначально не иначе, какъ по сознательному и разумному *довѣрію* или къ Св. Писанію, если онъ обратился къ вѣрѣ чрезъ чтение его, уразумѣвъ безусловную правоту нѣкоторыхъ его свидѣтельствъ и заповѣдей, или же по довѣрію къ живому проповѣднику религіи, убѣдившись въ его искренности и одухотворенности, какъ, напримѣръ, слушатели Ап. Петра въ Пятидесятницу и исцѣленный слѣпецъ, встрѣтившій вторично Господа. Но вѣдь Господь и обѣщаетъ за послушаніе вознаградить разумѣніемъ: *„если пребудете въ словѣ Моємъ, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина освобождаетъ васъ свободными“* (Іоанн. VIII, 31, 32).—Откуда понятно, что, требуя отъ насъ *плъненія ума въ послушаніе вѣры* (2 Кор. X, 5), Господь открываетъ намъ лишь такія свойства Своего бытія, лишь тѣ Свой совершенства, которыя могутъ служить намъ „къ назиданію“, ибо

вѣдь такъ, именно, говорить ап. Павелъ *обо всемъ* содержаніи даже ветхозавѣтныхъ книгъ (Рим. IXV, 4). Иначе какой смыслъ сохраняли бы слова Христовы: *„кто хочетъ творить волю Его, тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю“* (Іоанн. VII, 17)? Изъ этого изреченія слѣдуетъ, что нравственный опытъ можетъ служить провѣркой и подтвержденіемъ истинъ христіанской вѣры: ясно, слѣдовательно, что самое содержаніе этихъ, именно, богооткровенныхъ истинъ, по существу своему, тѣсно связано съ добродѣтью. Поэтому насъ не могутъ удовлетворить западные богословы, утверждающіе, будто цѣль догматическихъ откровеній сводится къ упражненію христіанъ въ добродѣтели послушанія. Гораздо лучше сдѣлаемъ мы, если обратимся за разъясненіемъ нравственныхъ идей, лежащихъ въ основаніи св. догматовъ, къ Отцамъ Церкви, исполнявшимъ правило: „я довѣряю, чтобы понимать“ (*credo, ut intelligam*). Изъ самой исторіи Церкви и золотого вѣка ея богословской учености хорошо извѣстно, что лучшіе догматисты — вселенскіе учителя — были прежде всего и по преимуществу ревнителями христіанской добродѣтели.



Отношеніе къ догматамъ Отцевъ Церкви. Кто рѣшится отрицать нравственную чистоту, отрѣшенность отъ всего мірскаго и широкое человѣколюбіе Василя Великаго? И, однако, его духъ готовъ былъ разлучиться со своимъ тѣломъ буквально за одну іоту въ опредѣленіи существа Христова. Очевидно, эта іота, которою опредѣлилось единосущіе Сына съ Отцемъ, въ противовѣсъ подобосущію (омоусіось, а не оміусіось),—эта іота была не безразлична для добродѣтельной жизни христіанъ. Далѣе, всѣмъ извѣстно, что Св. Григорій Богословъ былъ прежде всего человѣкъ любвеобильнѣйшаго сердца, аскетъ и религиозный поэтъ; онъ все вниманіе своего разума устремлялъ на очищеніе совѣсти отъ малѣйшаго потемнѣнія грѣхомъ и всякое изъясняемое слово Писанія старался привязать къ разъясненію пути нравственнаго совершенствованія и къ побужденію восходить по нему; душа человѣка, требующая попеченія духовнаго врача—вотъ что составляло его единственную заботу, какъ пастыря и какъ богослова. Между тѣмъ кто, какъ не онъ, былъ наиболѣе точнымъ и настойчивымъ проповѣдникомъ догматовъ, утверждавшимъ, что малѣйшее сознательное искаженіе истинны о Св. Троицѣ отлучаетъ человѣка отъ спа-

сенія? Не онъ-ли также, прощаясь въ исполненныхъ отеческой нѣжности словахъ со столичною паствою, съ такою любовію прощается съ проповѣдью трійческаго догмата, какъ-бы съ живымъ человѣкомъ. Не отлучаясь нигдѣ отъ Пресвятой Троицы, онъ оплакиваетъ прекращеніе своего богословствованія: „прости Троица“, говоритъ онъ, „мое помышленіе и украшеніе! Да сохранишься Ты у сего народа моего и да сохранишь его! Да возвѣщается мнѣ, что Ты всегда возвышаема и прославляема у него и словами и жизнью“ (Слово къ 150 епископамъ). Еще болѣе извѣстенъ Златоустый Іоаннъ, какъ проповѣдникъ милосердія, любви и чистоты дѣвства, грозный обличитель вельможъ и богачей; онъ не сталъ бы ради одного охраненія церковныхъ обычаевъ настаивать на вещахъ безразличныхъ, и, не робѣя, осуждалъ украшеніе храма, если оно дѣлалось въ ущербъ нищелюбію. Однако и онъ, пламенный защитникъ и проповѣдникъ истинныхъ догматовъ и обличитель аріанъ (нынѣ вновь наводнившихъ Европу и Россію), утверждая, что одно принятіе догматовъ безъ соотвѣтствующей добродѣтели не даруетъ человѣку спасенія, не признаетъ возможною истинную добродѣтель безъ

принятія „догматовъ благочестія“, какъ необходимаго ея основанія: только вѣршнїя дѣла милосердія можетъ исполнять невѣрующій или еретикъ, но не совершенствовать свою душу...

Правда, и у самихъ Отцевъ не часто встрѣчаемъ мы нарочитое указаніе нравственнаго значенія каждаго догмата вѣры. Живая, исполненная благобовѣнной любви, религиозность древнихъ христіанъ сама по себѣ оказывалась достаточно чуткой, чтобы соединить съ каждымъ догматомъ вѣры горячее чувство и молитвенное прославленіе, какъ это видно изъ безчисленныхъ священныхъ пѣснопѣній и молитвъ въ честь Троицы и воплощенія Сына Божія, столь дорогихъ и возвышенно-умилительныхъ для всякаго христіанскаго сердца.

Если-же въ настоящее время возникаетъ сомнѣніе въ спасительности догматовъ, то первоначальной причиной тому является неразвитіе критическихъ запросовъ, а внутреннее отчужденіе душъ отъ Церкви, отъ общей дружной молитвы, нравственная самозамкнутость и холодность сердца (см. II Петр. 2—3 и Іуд. 1—21).

Истинные сыны Церкви всегда будутъ любить ея догматы. Тѣмъ не менѣе любви этой

недостаточно для полнаго совершенства вѣрѣ; необходимо будетъ изслѣдованіе о томъ, какая именно нравственная идея содержится въ догматѣ. Это не то, что разумѣется подъ нравственнымъ приложеніемъ догматовъ въ нашихъ богословскихъ курсахъ: въ послѣднихъ рѣчь идетъ по преимуществу о подкрѣпленіи воли къ исполненію уже данныхъ и ясно опредѣленныхъ заповѣдей, въ смыслѣ правилъ христіанской дѣятельности; когда же говорятъ о нравственной идеѣ догмата, то разумѣютъ такую нравственную истину, которая, по самому существу своему, содержится въ томъ или иномъ догматѣ и безъ него потеряла бы свою значимость, какъ, на примѣръ, безъ положенія о свободѣ воли теряется всякое значеніе нравственной ответственности.





1.

Догматъ о Пресвятой Троицѣ.

Непостижимость догмата о Св. Троицѣ. Можетъ быть, читатель представляетъ собою непостижимую тайну, которая, если не прямо противорѣчитъ законамъ человѣческой логики, то во всякомъ случаѣ никакъ не можетъ быть подведена подъ категоріи нашего мышленія, — какъ же оно можетъ быть назидательнымъ? Отъ такого недоумѣнія мы и начнемъ свое разъясненіе: посмотримъ прежде, въ чемъ заключается несродность сей истины нашему разуму? Конечно, не въ томъ, что Господь представляется единымъ, съ одной точки зрѣнія, и троичнымъ — съ другой: таковы вѣдь и многіе предметы вещественные. Троична и въ то же время едина — жизнь нашего сознанія. Извѣстны изъ древности и еще два подобія: „солнца, свѣтящаго и грѣющаго, и источника, нераздѣльно соединеннаго съ рѣкой. Къ этимъ подобіямъ можно бы присоединить еще великое множество другихъ, и для разъясненія тріединства Божія, выраженнаго въ

столь общемъ видѣ, они были бы вполне достаточны. Но они становятся весьма мало убѣдительно, когда мы излагаемъ ученіе Троичности точнѣе, когда говоримъ, что именно три *Лица* составляютъ одно существо, когда, перечисляя три Божескія Лица, воспрещаемъ говорить, что у насъ три бога, но утверждаемъ, что Богъ одинъ. Легко бы было усвоить догматъ о единствѣ Божіемъ, если-бы говорилось, что существуютъ три божескія силы, или три дѣйствія, или три проявленія, или даже три жизни, но какъ приблизить къ разуму и чувству догматъ о томъ, что единый по существу Богъ троиченъ въ Лицахъ? Лицо въ нашемъ непосредственномъ сознаніи есть нѣчто безусловно отдѣльное отъ всякаго другого лица: мало того, самое понятіе противорѣчія, самое различіе предметовъ вообще мы почерпаемъ въ своемъ духѣ не иначе, какъ изъ непосредственнаго сознанія (интуиціи) противоположности между мною и другимъ человѣкомъ или предметомъ, — между *я* и *не я* *). Для меня не трудно представить себя чле-

*) Эта интуиція есть первоначальный источникъ логическаго закона противорѣчія и исключеннаго третьяго.



номъ какого либо собирательнаго понятія: толпа, общество, академія, монастырь, но чтобы моя самосознающая личность вмѣстѣ съ нѣсколькими другими составила *единое существо*, такъ, чтобы нельзя было сказать „нѣсколько существъ“, но—„одно существо“: для этого мнѣ слишкомъ мало могутъ приведенныя подобія.

Справедлива, конечно, сама по себѣ, мысль, что ученіе, совершенно не приближенное къ нашему разуму, не можетъ давать назиданія: и отъ истиннаго ученія о Тріединомъ Богѣ *нашъ* разумъ дѣйствительно весьма далекъ. Итакъ, возможно ли искать нравственной идеи въ догматѣ Троицы?

Евангельское подобіе Въ Евангеліи мы найдемъ Божеснаго тріедин- уподобленіе тріединства и ста.

точное, и близкое нашему уму и сердцу, хотя, къ сожалѣнію, незамѣчаемое или пренебрегаемое въ современной наукѣ. Именно изъ 17-й главы Евангелія отъ Іоанна мы можемъ убѣдиться въ томъ, что познающій духъ нашъ, раздѣляющій личность отъ личности до безусловной противоположности, есть духъ заблуждающійся, что для истинныхъ учениковъ Христа Спасителя—въ ихъ собственной жизни—является нѣкое подобіе Божественнаго един-

ства во множественности, и такимъ образомъ умъ ихъ освобождается отъ крайняго противопоставленія между своею собственною личностью и личностями близкихъ. „*Отче святой, соблюди ихъ во имя Твое, иже далъ еси Мнѣ, да будутъ едино, якоже и Мы....*“

Да вси едино будутъ, якоже Ты, Отче, во Мнѣ, и Азъ въ Тебѣ, да и тѣи въ Насъ едино будутъ: да и мѣръ вѣру имѣть, яко Ты Мя послалъ еси. И Азъ славу, яже далъ еси Мнѣ, дахъ имъ, да будутъ едино, якоже и Мы едино есмы. Азъ въ нихъ, и Ты во Мнѣ, да будутъ совершени во едино“ (Іоан. XVII, 11, 21—24). Изъ этихъ словъ Господа видно, что Его послѣдователи, чрезъ взаимную любовь, при особенномъ воздѣйствіи Божественной благодати и освященіи истиннаго боговѣдѣнія (ст. 19), проникнуты такимъ тѣненымъ внутреннимъ единствомъ, въ какомъ находятся Отецъ и Сынъ по отношенію другъ къ другу.

Конечно, первосвященническая молитва Господа не понуждаетъ насъ почитать это единство христіанъ совершенно тождественнымъ по степени и силѣ съ единствомъ Отца и Сына, но во всякомъ случаѣ ясно, что въ первомъ единствѣ должно открываться вы-

сокое подобие второго, а также и глубокая противоположность между единствомъ Церкви и внутреннею разрозненностью міра, лившею людей разумѣнія Божественнаго тріединства; только просвѣщенные воскресеніемъ Христовымъ и одаренные благодатью Св. Духа ученики Слова поймутъ значеніе этой великой тайны. *„Въ той день уразумеете вы, яко Азь во Отца Моемъ, и вы во Мнѣ, и Азь въ васъ (Іоан. XIV, 20).*

Постараемся же теперъ вникнуть, въ какихъ, именно, проявленіяхъ христіанской жизни, общецерковныхъ и личныхъ, тайна Троицы находитъ себѣ нѣкоторое подобіе и, слѣдовательно, служить незыблемою ихъ опорой, какъ вѣчная истина Откровенія.

Мы видѣли, что главнымъ препятствіемъ къ проникновенію догматомъ Троицы является непосредственное самосознаніе естественнаго человѣка, раздѣляющее личность отъ личности до безусловной, повидимому, противоположности. Если, согласно Христовой молитвѣ, возрожденное благодатью общество христіанъ будетъ *„едино, якоже и Мы“*, то, конечно, въ его членахъ нельзя уже будетъ допускать такого обособленнаго самосознанія, какое наблюдается въ невозрожденномъ человѣкѣ, или въ человѣкѣ, еще не

проникшемся благодатью возрожденія. Христіанинъ, по мѣрѣ своего духовнаго совершенствованія, долженъ освобождаться отъ непосредственнаго противопоставленія *я и не я*, получать ощущеніе или сознаніе своего внутренняго единства со Христомъ, Отцемъ и братьями по вѣрѣ (Іоан. XVII, 23, 14, 21).

Господь совершенно ясно раскрылъ сущность этого единства: оно будетъ выражаться во взаимной любви вѣрующихъ — *да любя, съже Мя возлюбилъ еси, въ нихъ будетъ, и Азь въ нихъ (Іоан. XVII, 26).* Эта - то любовь, доходящая до полнаго общенія жизни и готовности пожертвованія ею (XV, 13), и есть та заповѣдь, исполненіемъ которой обуславливается наше единство со Христомъ (XV, 9—15), наше пребываніе въ Немъ (XV, 1—8), явленіе намъ Христа (XIV, 19) и устроеніе въ нашемъ духѣ обители Отца и Сына (XIV, 23). Полное проникновеніе благодатною любовью и есть признакъ, выдѣляющій человѣка изъ естественнаго состоянія въ возрожденное, отличающій учениковъ Христовыхъ отъ міра (XIII, 35), который (міръ) поэтому начинаетъ ненавидѣть принявшихъ слово Господне (XVII, 14—17), любящихъ другъ друга (XV, 17—20). Итакъ, таинственное благодатное единство раскры-

БИБЛИОТЕКА
№ 10249



вається вѣрующимъ во взаимной любви и въ любви ко Христу и Богу. Отсюда слѣдуетъ, что раскрытый выше законъ нашей личной обособленности есть законъ не безусловный, не первозданный, но законъ сознанія падшаго, какъ выражаются, прививный или благопріобрѣтенный, — упраздняемый чрезъ благодатное возрожденіе въ христіанской любви. Таковъ неизбѣжный, повидимому, выводъ изъ слова Божія. Но подтверждается ли онъ научнымъ опытомъ? Можемъ-ли мы себѣ представить жизнь и дѣятельность нашего сознанія безъ этого свойства, исключаящаго возможность нашего уподобленія единству Отца и Сына? Можемъ-ли мы допустить въ человѣческомъ здоровомъ сознаніи хотя нѣкоторое ослабленіе этой, повидимому, безусловной противоположности между *я* и *не я*, которою проникнуты всѣ сферы нашего внутренняго міра?

Изыясненіе словъ Христовыхъ примѣрами. Отвѣтъ на это нужно искать въ той области, гдѣ раскрывается благодатное единство христіанъ въ любви. Естественному уму неизвѣстно высшее совершенство любви христіанской, но добродѣтель сія, какъ и прочія, имѣетъ для себя нѣкоторый зачатокъ и въ естественной жизни; къ этому-то за-

чатку сначала и обратимся за отвѣтомъ. Дѣйствительно, даже естественная жизнь имѣетъ такія явленія, гдѣ видоизмѣняется исключительность самосознанія, отступаая предъ силою соединяющей любви. Таково отношеніе матери къ своимъ дѣтямъ, которому уподоблять не гнушался свою любовь ни Апостоль языкъ (Гал. IV, 19), ни даже Господь Спаситель, ссылаясь при этомъ на материнскія чувства не только въ человѣческой жизни, но и въ жизни животныхъ, на примѣръ, чадолюбивой насѣдки (Мѣ. XXIII, 37).

Любовное отношеніе матери къ дѣтямъ. У любящей матери, да же въ мірѣ животныхъ, часть жизни переходитъ въ дѣтей, не только жизни чисто тѣлесной, что выражается, напр., въ млекопитаніи, но и часть высшихъ жизненныхъ инстинктовъ. Посмотрите на высижившуюся въ гнѣздѣ исхудалую насѣдку, собравшую своихъ цыплятъ около корма, но не прикасающуюся къ послѣдному. Въ ней нѣтъ даже борьбы съ инстинктомъ голода: радость о насыщеніи птенцовъ насыщаетъ ея тѣло вмѣстѣ дѣйствительной пищи. Въ случаѣ нападенія враговъ она, съ опасностью или даже съ дѣйствительною потерею жизни, защищаетъ ихъ жизнь, и притомъ, что самое

Любовь материн.



главное, она дѣлаетъ все это совершенно непосредственно, точно такъ же, какъ прежде защищала бы свое собственное благополучіе. Отсюда слѣдуетъ, что предметъ (объектъ) инстинктовъ измѣнился, перейдя съ особи на семью. То же самое, но съ признаками сознательности и свободы, хотя и съ сохраненіемъ той же непосредственности въ самыхъ влеченіяхъ и порывахъ, вы увидите въ матери человѣка. Когда она трудится, голодаетъ, не спитъ ночей, и вообще переноситъ скорби за ребенка, за дѣтей, она почти никогда не чувствуетъ въ себѣ борьбы, не ощущаетъ подвига, какъ не чувствовала подвига въ дѣвической жизни, заботясь о себѣ самой. Въ этомъ смыслѣ предметъ (объектъ) ея самосознанія изъ *я* перешелъ на *мы*. Въ самомъ даже теоретическомъ актѣ самосознанія ей гораздо непосредственнѣе понятна противоположность между этимъ „мы“ и прочимъ міромъ, нежели между ея собственнымъ „я“ и ребенкомъ или дѣтьми. Эта внутренняя связь съ дѣтьми идетъ гораздо дальше сознательной области ея душевной жизни, въ періодъ кормленія дитяти грудью простираясь даже на жизнь тѣлесную, а въ дальнѣйшіе годы — предугадывая внутреннія движенія сынов-

ней жизни по самымъ общимъ, случайнымъ и условнымъ выраженіямъ, такъ что последица: материнское сердце—вѣщунъ—имѣетъ глубокой философскій смыслъ. Съ переходомъ жизненнаго интереса въ души дѣтей, у женщины въ значительной степени, а иногда и вовсе, исчезаетъ попеченіе о себѣ самой, такъ что въ мысляхъ, чувствахъ и намѣреніяхъ происходитъ такое коренное видоизмѣненіе, что обычныя психологическія и логическія положенія о свойствахъ чело-вѣческаго самосознанія и личности встрѣчаютъ здѣсь существенныя, возраженія и ограниченія, а догматы Божественной вѣры —надежду на свободное усвоеніе чело-вѣческимъ духомъ.

Отъ жизни человѣка естественнаго обратимся къ любви благодатной христіанской. **Единеніе вѣрующихъ** Тѣснѣйшее единство въ со Христомъ и другъ любви духовной обусловливается большею простотою

и единствомъ жизненнаго содержания, которое такъ сложно въ области естественнаго существованія, простираясь на всѣ области тѣлесныхъ, душевныхъ и общественныхъ потребностей. Напротивъ, въ жизни духовной все стремится къ одному: *„Не судишь бы видѣти что въ васъ, точію Іисуса Хри-*



ста, и сего распята“ (1 Кор. II, 2). Любить духовно—значить любить во Христѣ (Іоан. XVII, 26 и мн. др.), находить свое единство съ ближними во Христѣ, какъ общемъ средоточіи жизни каждаго изъ насъ. Христіанинъ есть едино со Христомъ, не онъ самъ живетъ, но живетъ въ немъ Христосъ (Гал. II, 20), во Христѣ, въ Его любви онъ пребываетъ, какъ розга на лозѣ (Іоан. XV, 9), въ немъ Христова обитель (Іоан. XIV, 23); „мнѣ еже жити, Христосъ: и еже умрети, приобретение есть“ (Фил. I, 21),—такъ онъ исповѣдуетъ перенесеніе во Христа всѣхъ своихъ жизненныхъ цѣлей и чувствованій и вмѣстѣ съ тѣмъ полное освобожденіе отъ природнаго себялюбія: онъ сдѣлался въ буквальномъ смыслѣ причастникомъ Божескаго (Христова) естества (2 Петр. I, 4).

Когда Господь въ прощальной молитвѣ уподоблялъ будущее единство христіанъ единству Отца и Сына, то разумѣлъ, конечно, не единство личности, какъ пантеисты, а единство многихъ личностей по естеству. Естественное единство предполагаетъ не только взаимное подобіе дѣятельности многихъ лицъ, ибо тогда догматъ Троицы былъ бы троебожіемъ, но означаетъ единство или тожество жизненнаго содержанія многихъ

лицъ, единство воли, единство, какъ извѣстную реальную силу, дѣйствующую въ каждой личности („едина сила, едино Божество“—въ стихирахъ на Пятидесятницу). Именно нѣчто подобное мы и видимъ въ приведенныхъ примѣрахъ изъ жизни природной и жизни нравственной. Жизнь матери и дитяти есть одна жизнь, у нихъ едино естество; жизнь Апостола Павла—Христосъ, ибо въ немъ другой жизни нѣтъ.

Чтобы это понять, яснѣе представимъ себѣ еще разъ нравственный обликъ какого либо изъ святыхъ: всѣ жизненные заботы, которыя обыкновенными людьми раздѣляются на тысячи разнообразныхъ мелочей, у такого праведника сосредоточились во Христѣ, въ усвоеніи Его совершенствъ себѣ и распространеніи ихъ на ближнихъ. Борьба между различными склонностями уже не составляетъ его жизненнаго подвига: онъ выше ея, онъ даже забылъ ее совершенно; напротивъ, вся его внутренняя природа такъ глубоко проникнута единымъ стремленіемъ, что сама собою понуждаетъ его на дѣла любви и обновляетъ въ немъ благоговѣнное чувство къ Богу, сострадательность и любовь къ ближнимъ. (Онъ буквально исполнилъ слова Апостола: „освободившись отъ





грѣха, вы стали рабами праведности...; какъ предавали вы члены ваши въ рабы нечистотѣ и беззаконію, такъ нынѣ представьте члены ваши въ рабы праведности на дѣла святыхъ“ (Рим. VI, 18, 19). Если-бы люди не пали, но сохранили и возрастили въ себѣ ангельскую непорочность, то подобное единство естества, какъ реальной дѣйствующей силы, распростиралось бы на весь родъ человѣческой, при сохраненіи личности и свободы каждаго человѣка; паденіе состояло именно въ себялюбивомъ обособленіи (непослушаніи), а слѣдствіемъ его было искаженіе природнаго единства до неспособности непосредственно сознать оное. Содержаніемъ жизни нашей стало себялюбіе (гордость и чувственность), и лишь чрезъ вытѣсненіе его христіанскимъ подвижничествомъ человѣкъ возсозидаетъ свое единство съ новымъ Адамомъ и съ ближними. Какъ же вы опредѣлите ту вторую благодатную природу, ту положительную силу, которая содѣйствуетъ теперь свободной волѣ праведника, какъ прежде ей противодействовала природа грѣховная? Ответъ простъ и кратокъ: содержаніе благодатнаго естества, со стороны настроенія, есть *любовь*, а сила, дающая ей жизнь, есть *Христосъ*, со всѣмъ своимъ многочисленнымъ тѣломъ

А. Ильин

Церкви (1 Кор. XII, 12—27), какъ многовѣтвистая виноградная лоза (Іоан. XV, 1—6). Такимъ-то образомъ исполняется на христіанахъ первосвященническая молитва Христова о единствѣ ихъ по подобію единства Отца и Сына. Понятно отсюда, что и нераздѣльное существомъ, „неслитное лица, Тройческое единое Божество“ является для сыновъ благодати разумнѣйшею, святѣйшею истинною и „великою пѣснью“. Претвореніе нашего себялюбиваго и раздѣленнаго естества въ естество церковное, это, такъ сказать, воссоединеніе человѣческой личности со Христомъ и ближними (Церковью) во единое естество Церкви становится однимъ изъ основаній для молитвы другъ за друга и особенно за умершихъ, для молитвы за насъ святыхъ угодниковъ и для крещенія младенцевъ, по вѣрѣ воспріемниковъ. Слова Дѣяній о томъ, что „у множества увѣровавшихъ было одно сердце и одна душа“ (Дѣян. IV, 32), имѣютъ ближайшее соприкосновеніе съ подобнымъ пониманіемъ.

Нравственная идея Достоинство особаго вниманія, что начало такого единенія возрожденныхъ Церковь ставитъ въ связь съ явленіемъ Троицы: „Егда снишедъ языки слія, раздѣляше языки (наро-

*

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

Земляничка



ды) Вышній, егда же огненныя языки раз-
дающе, въ соединеніе вся призва: и согласно
славимъ Всесвятаго Духа“. Послѣднее весьма
понятно. Хотя нравственныя требованія Но-
ваго Завѣта и имѣютъ въ нашей природѣ
соотвѣтственный имъ внутренній залогъ (Рим.
1, 20), но столь слабый и притомъ столь
безсильный въ борьбѣ съ противоположны-
ми грѣховными влеченіями, что, сами по се-
бѣ, эти требованія не выполнимы для чело-
вѣческихъ силъ безъ тѣхъ благодатныхъ.
Откровеній о Христѣ, будущей жизни, о тлѣн-
ности всего земнаго, объ Утѣшителѣ и об-
щемъ Страшномъ Судѣ, посредствомъ кото-
рыхъ они только и получаютъ въ нашихъ
умахъ и сердцахъ устойчивость и даютъ наде-
жду на свою выполнимость. Поэтому и тре-
бованіе любить ближняго, какъ самого себя,
будетъ ли выполнимо для человѣка, пока ему
нечего противопоставить непосредственному
голосу своей природы, которая говорить
ему, что его „я“ и всякое другое „не я“ —
суть существа противоположныя, что ближ-
ній есть именно „не я“, а потому любить его,
какъ самого себя, онъ можетъ лишь въ от-
дѣльныхъ порывахъ, но никакъ не въ по-
стоянномъ настроеніи своего сердца? Здѣсь то-
его и просвѣщаетъ догматъ Св. Троицы, увѣ-

ряющій его, что истиннѣйшее и вѣчное суще-
ство Творца Его природы свободно отъ по-
добной исключительности, ибо, будучи еди-
но по естеству, оно троично въ Лицахъ,
что раздѣленное сознаніе челоуѣчества есть,
что послѣдствіе грѣховнаго паденія, уни-
чтожаемое пришедшимъ отъ Отца Сыномъ,
но съ Отцемъ не разлучившимся, и призы-
вающимъ насъ въ благодатное единство съ
Собою, которому основаніе уже дано въ
дѣйствительности чрезъ Его воплощеніе, и
къ которому всякій поэтому можетъ приоб-
щиться сознательно, чрезъ постепенное пре-
твореніе своей природы себялюбивой и гор-
дой въ смиренную и любящую *) Такимъ

*) Если Мартенсенъ, показавъ нравственное зна-
ченіе Троицы только изъ понятія о Богѣ любящемъ
и, слѣдовательно, не могущемъ быть когда либо
безъ любимаго, Ему равнаго, придаетъ ему столь
большую важность для добродѣтелей („если-бы хри-
стіанская догматика не развила еще съ своей сто-
роны ученія о Троицѣ, то этика должна была бы вы-
ступитъ съ этимъ ученіемъ въ своемъ собственномъ
интересѣ“, см. его „Христіанское ученіе о нрав-
ственности“, стр. 78 т. 1-й), то при сдѣланномъ нами
соотношеніи сей истины съ законами естества че-
ловѣческаго практическая важность великаго дог-
мата оцѣнится съ сугубою силою.



образомъ православное ученіе о Св. Троицѣ является метафизическимъ обоснованіемъ нравственного долга любви точно такъ же, какъ на ученіи о загробномъ воздаяніи обосновывается добродѣтель терпѣнія и т. п.

II

Догматъ о Божествѣ Ісуса Христа.

Наше нравственное развитіе неотдѣлимо отъ живой вѣры въ Ісуса Христа, какъ истиннаго Бога. Но чтобы никому не показалось, что мы самую нравственную жизнь нашу будемъ описывать не по существу, а съ желаніемъ указать вліяніе на нее этой вѣры, мы изложимъ главныя ея условія словами мыслителя, отрицавшаго Божество І. Христа и значеніе этого догмата для добродѣтели; разумѣемъ знаменитаго Канта, самаго безпристрастнаго изъ философовъ.

Будучи по своей морали несравненно выше всѣхъ своихъ современныхъ послѣдователей, къ которымъ себя причисляютъ почти всѣ до одного философы Европы, Кантъ удержалъ мысль о безусловной противоположности добра и зла, о борьбѣ въ насъ обоихъ этихъ началъ, о свободѣ воли и нравственной отвѣтственности. Излагая его ученіе объ искупленіи или спасеніи, мы не

будемъ касаться разсужденій о моральной автономіи, а прямо обратимся къ описанію того, что по его мнѣнію происходитъ въ чело-вѣкѣ, когда онъ рѣшитъ посвятить себя достиженію нравственного совершенства. Тогда мы, надѣюсь, безъ труда увидимъ, что оно возможно лишь при живой вѣрѣ въ І. Христа, какъ безусловно святаго, безгрѣшнаго, за насъ пострадавшаго Искупителя и какъ истиннаго Бога.

Ученіе Канта объ и- Вотъ, какъ разсуждаетъ
правленіи жизни. нашъ философъ объ и-
правленіи жизни. „Переходъ къ добру, го-
воритъ Кантъ, не можетъ произойти въ че-
ловѣкѣ безъ боли. Чувство внутренняго раз-
лада и обновленія причиняетъ страданіе
тѣмъ болѣе мучительное, что истребляемыя
злыя наклонности воли пустили глубокіе кор-
ни въ природѣ челоуѣка и обратились въ
привычку... Сталкиваясь между собою, раз-
личныя чувства (ужасъ о прежнемъ грѣхѣ
и радость обновленія) причиняютъ то *высо-*
чайшее страданіе, о какомъ только можно со-
ставить представленіе. Это—скорбь, несрав-
нимая ни съ какою другою скорбью. Одина-
ково справедливо какъ то положеніе, что при-
нятіе за правило воли добраго начала произ-
водитъ страданіе, такъ и обратное, что стра-



даніе происходитъ отъ возрожденія и оставленія зла. *Страданіе есть произведеніе заразъ того и другого одновременно акта*“ (отрѣшеніе отъ зла и соединеніе съ добромъ и Богомъ).—Конечно, эти мысли для православнаго христіанина—азбучныя, но для Запада, затемнившаго понятіе о христіанскомъ подвигѣ, это—самое великое, до чего дошла его этика, настолько великое, что громадное большинство послѣдующихъ моралистовъ не только не могло усвоить эту истину, но не сумѣло даже освоиться съ нею. Лишь въ послѣдніе годы она проникаетъ въ изящную литературу Франціи, и то подъ вліяніемъ болѣе простаго изложенія ея русскими беллетристами, а никакъ не Кантомъ. Итакъ, послѣдній утверждаетъ, что переходъ къ добру есть непосредственно „умирачіе ветхаго человѣка, его распятіе со страстьми и похотьми: оно, какъ самое болѣзненное изъ всѣхъ страданій, есть совершенное обновленіе сердца и принятіе настроенія Сына Божія въ свое собственное постоянное руководительное правило“.

Побужденіе къ нравственному совершенствованію. Гдѣ же намъ найти постоянное побужденіе къ тому, чтобы не только работать надъ своимъ усовершенствованіемъ,

но и примиряться съ тѣми страданіями, которыя съ нимъ связаны? Страданіе есть предметъ отвращенія для естественнаго человѣка; почти вся его жизнь только въ томъ и состоитъ, что онъ прилагаетъ заботы къ заботамъ, чтобы постоянно избѣгать страданій. А тутъ ему говорятъ апостолы, чтобы онъ радовался въ скорбяхъ, чтобы хвалился ими. Евангеліе зоветъ всѣхъ на тѣсный путь, которымъ идутъ немногіе, требуетъ отвергнуться себя, предвѣщаетъ горе богатымъ, пресыщеннымъ, смѣющимся и тѣмъ, о которыхъ всѣ люди говорятъ доброе. Слѣдовать такому ученію значитъ идти наперекоръ нашей себялюбивой природѣ: чѣмъ же вы побудите къ этому?

Кантъ говоритъ, что во мнѣ есть зачатки другой природы, — духовной, сорадующейся истинѣ и добру. Вѣрно, — но если я буду поступать по истинѣ ради только послушанія этому голосу, когда его слышу, то вѣдь совершенно по той же логикѣ я долженъ повиноваться и порочнымъ страстямъ. Эта злая природа, для одолженія которой нужно распинать себя, гораздо сильнѣе во мнѣ, чѣмъ природа добрая, и слѣдовать сей послѣдней естественный человѣкъ поэтому не станетъ и не можетъ.



Чтобы вдохновиться представлением законнаго нравственнаго совершенства, говорить Кантъ, мы должны представить последнее уже осуществившимся реально, и тогда мы безъ труда будемъ вдохновляться этимъ прекраснымъ образомъ, который будетъ для каждаго изъ насъ, а слѣдовательно и для всѣхъ насъ, истиннымъ спасителемъ“. Видите, какъ легко спастись по мысли нѣмецкаго философа; достаточно найти для того вдохновляющій примѣръ; остается только дивиться, отчего такъ мало спасающихся, когда сотни миллионъ ознакомлены съ примѣромъ жизни Спасителя.

Значеніе примѣра Иисуса Христа для невѣрующихъ. Справедливо, конечно, то, что нравственный обликъ Его возвышаетъ и умиляетъ

мой духъ, но одно дѣло любоваться, а другое — подражать. Когда, ради подражанія Ему, я долженъ итти противъ своей природы, противъ общества, исторіи, и итти на крестъ, то святость І. Христа для невѣрующаго въ Божество Его сейчасъ же начинается. — тубкнѣтъ, представляться чѣмъ-то условнымъ, быть можетъ весьма приличнымъ для Самого Іисуса Назорея, но совершенно неприменимымъ къ устройству современной намъ жизни. Іисусъ могъ

быть святымъ, но какъ Онъ, обладатель такой гениальной и нравственно одаренной природы, убѣдить и меня грѣшнаго, что мнѣ тоже присужденъ путь этой нравственной чистоты? Орфей могъ пѣніемъ укрощать звѣрей, Сократъ — удивлять боговъ своимъ умомъ, Александръ — мужествомъ, Ахиллъ — быстротою, но если я, обычный человѣкъ, пожелаю гнаться за всѣми гениями, то не буду ли смѣшенъ, какъ лягушка, надувавшаяся чрезъ силу, чтобы быть воломъ? Не даромъ мудрый Никодимъ говорилъ Іисусу, что возродиться такъ же невозможно, какъ войти снова въ утробу матери; не даромъ іудеи твердили, что Онъ обольщаетъ народъ. Можетъ-быть, Онъ и былъ святымъ, но думать, что подобная святость доступна и мнѣ, значитъ обольщаться какъ Симонъ волхвъ, желавшій летать по воздуху, будучи плотью. Пусть Христосъ зоветъ меня къ Себѣ, призываетъ къ борьбѣ съ міромъ, но и міръ манитъ меня своими прелестями, онъ тоже мнѣ сроденъ и, кажется, болѣе сроденъ, чѣмъ Евангеліе“.

Борьба съ міромъ. Дѣйствительно, помимо своей внутренней борьбы съ самимъ собою, христіанинъ бываетъ ежедневно принужденъ дѣлать выборъ между Христомъ и міромъ,

который враждебенъ избранному пути совершенства. Миръ, правда, не любитъ и сплошнаго порока и злобы, но еще болѣе ненавидитъ сплошную добродѣтель и избиваетъ ее послѣдователей. Вотъ почему греки, измышлявшіе себѣ боговъ по наблюденію надъ жизнью природы, человѣка и общества, представляли себѣ небожителей ни слишкомъ добрыми, ни слишкомъ злыми, но приписывали имъ всѣ тѣ, и добрыя, и злыя силы, которыя управляютъ видимою жизнью міра, человѣческихъ душъ и обществъ. Миръ проникнуть грѣхомъ въ самыхъ основныхъ законахъ органической жизни, представляющей собою себялюбивую борьбу за существованіе,—въ теперешнемъ устройствѣ нашего похотливаго тѣла и мстительной, гордой души, въ исторіи человѣческихъ обществъ и даже въ устроеніи семействъ: вездѣ себялюбіе, похоть и гордость. Подвижникъ совершенства, самъ еще далеко не свободный отъ соуслаженія зломъ, становится противъ всей этой громады, имѣя за собой только примѣръ І. Христа и Его сравнительно немногихъ послѣдователей (притомъ, вѣровавшихъ въ Его Божество).

Для побѣды надъ міромъ необходима вѣра, что Іисусъ Христосъ выше міра. Не ясно-ли, что и онъ, колеблющійся между міромъ и Христомъ, только въ томъ случаѣ пойдетъ противъ міра, „осудитъ міръ“, если будетъ вѣровать, что Христосъ выше міра, по слову Апостола: „кто поблуждаетъ міръ, какъ не тотъ, кто вѣруетъ, что Іисусъ есть Сынъ Божій?“ (1 Іоан. V, 5), ибо къ нему только приложимо другое изреченіе: „Тотъ, Кто въ васъ, больше того, кто въ міръ“ (1 Іоан. IV, 4). Христосъ долженъ быть выше міра не только видимаго и познаваемаго, но и всякаго условнаго бытія: для сего Онъ долженъ быть бытіемъ безусловнымъ, *безначальнымъ*, ибо, если Онъ начался, то, быть можетъ, существуетъ и откроется нѣкая болѣе древняя, чѣмъ Онъ, сила, которая займетъ свое временно отнятое у нея мѣсто; долженъ быть равнымъ во всемъ Творцу по естеству Своему, ибо, иначе, кто увѣритъ меня, что святость Божія не иная, чѣмъ та, проповѣданная Христомъ, которая сдѣлала меня врагомъ и мученикомъ міра? Итакъ, чтобы быть нашимъ Спасителемъ, Христосъ долженъ быть выше природы и міра, истиннымъ Богомъ. Сіе нужно, чтобы во имя Его отрицать міръ, противорѣчить міру; а чтобы объединить это



противорѣчіе съ міромъ въ высшемъ духовномъ единеніи съ нимъ, чтобы возлюбить обновленный Имъ міръ, нужно вѣрить, что міръ въ теперешнемъ его грѣховномъ видѣ есть не истинный сотворенный Богомъ. Его храмъ, но оскверненный и искаженный злостью волею людей.

**Для терпѣливаго не-
сенія креста необхо-
дима вѣра въ Иисуса
Христа-Искупителя.** Принимая во вниманіе условія нашего внутренняго совершенствованія, мы должны признать, что дѣйственное значеніе примѣра и слова Христова простирается только на тѣхъ Его послѣдователей, которые исповѣдуютъ Его Богомъ; но и такая дѣйственность еще далеко недостаточна для того, чтобы возвести людей на крестъ жизни, чтобы дать имъ силы терпѣливо нести этотъ крестъ: для этого нужно принять и исполнить ученіе о Христѣ—
Искупителѣ.

Пожалуй, видя страданія, освященные участіемъ въ нихъ Сына Божія, я возлюблю ихъ, я получу въ сердцѣ своемъ рѣшимость нести ихъ, но-будетъ ли польза отъ ихъ несенія?

Справедливо разсуждаетъ Кантъ, говоря, что нравственное совершенство есть совлеченіе ветхой порочной природы и облеченіе

въ новую; но отъ кого же возьметъ чело-вѣкъ эту новую природу? Кто избавитъ его отъ сего тѣла смерти (Рим. VII, 24)? Ужели не право слово Евангелія о томъ, что съ терновника не собираютъ винограда и съ ренейника смоквь (Матѣ. VII, 16)? Примѣры такого подвижничества, которое силится изъ самого себя извлечь благія чувства и дѣла, убѣждаютъ насъ въ гибельности этого пути, ибо онъ заключается въ томъ, чтобы одну страсть подавлять другою: такъ, побѣдившіе чувственность буддисты впадаютъ въ гордыню, побѣдившіе злобу—въ равнодушіе, вознестись же къ безстрастію и любви они не могутъ. Такова нравственность классическая и современная европейская, основанная на тщеславіи,—сухая и мертвая; такова нравственность магометанъ, заключающаяся въ регулярномъ наслажденіи чувственными благами и ожиданіи такихъ же въ жизни загробной. Но этого мало: даже тѣ, совершенно православные и самоотверженные подвижники, которые, увлекшись силою собственнаго духа, въ себѣ самихъ, а не въ благодати, полагали надежду дальнѣйшаго совершенствованія, скоро погибали въ горделивомъ или чувственномъ ослѣпленіи. Посему учителя подвижничества



всегда напоминали своимъ ученикамъ, что не въ нихъ самихъ, а въ благодатномъ отвнѣ дарованіи находится источникъ ихъ духовнаго возрастанія, какъ говоритъ Апостоль: *я насадилъ, Аполлосъ поливалъ, но возрастилъ Богъ. Посему и насаждающій и поливающій есть ничто, а все—Богъ возвращающій*“ (1 Кор. III, 6--7). Или въ другомъ мѣстѣ: *„я болѣе всѣхъ ихъ потрудился; впрочемъ не я, а благодать Божія, которая со мною* (XV, 10); *подвизаюсь силою Его, дѣйствующею во мнѣ могущественно*“ (Кол. I, 29).

Причины нравственныхъ исправлений. Впрочемъ, если и слоны во Божіе, и наблюденіе надъ подвижниками вѣры представляются для нашего сознанія чѣмъ-то отдаленнымъ и отвлеченнымъ, то обратимся къ явленіямъ обыденной, окружающей насъ жизни. Случалось ли вамъ видѣть человѣка, существенно измѣнившего свою жизнь и ставшаго добродѣтельнымъ послѣ прежнихъ пороковъ? Каковы бываютъ причины подобныхъ превращеній? Почти всегда—религіозныя, но притомъ, по большей части соединенныя съ испытаніемъ тяжелыхъ потрясеній, умертвившихъ или ослабившихъ ветхую природу грѣшника. Если же эти сопровождающія условія были не такого, отрицательнаго,

характера, а положительнаго: то они, конечно, заключались въ томъ, что съ порочнымъ человѣкомъ сблизился, душевно сроднился какой-либо чистый, любящій и умный другъ. Подобные благіе перевероты бывають, наприм., послѣ женитьбы, или по возвращеніи въ отчій домъ, къ любящимъ родителямъ. Въ дружбѣ порочнаго человѣка съ добродѣтельнымъ мы видимъ не простое подражаніе, а прямо усвоеніе, прививку нравственныхъ силъ одному отъ другого. Живя одною жизнью съ любящимъ другомъ, порочный человѣкъ находитъ въ себѣ дотолѣ небывалую силу побѣждать злыя привычки, казавшіяся ему раньше неодолимыми. Ему теперь кажется, и не напрасно, что душа его борется со зломъ не одиноко, но вмѣстѣ, въ союзѣ съ душой его друга; вмѣсто одной доброй силы у него теперь двѣ.

Сострадательная любовь, какъ сила духовнаго возрожденія. При какомъ же условіи со стороны добраго друга происходитъ это таинственное сліяніе? Подъ условіемъ состраданія. Дѣйствительно, каждый можетъ убѣдиться чрезъ ежедневный опытъ, что ни умъ, ни краснорѣчіе, ни даже добрый примѣръ учителя не могутъ сами по себѣ измѣнить злую





волю человѣка, но та сострадающая любовь, которою такъ полонъ былъ блаженный Апостоль, восклицавшій: „*дѣти мои, для которыхъ я снова въ мукахъ рожденія, пока не изобразится въ васъ Христось!*“ (Гал. IV, 19): это, особенно знакомое скорбнымъ матерямъ, глубокое переживаніе въ душѣ своей всѣхъ паденій любимаго человѣка,—вотъ что заключаетъ въ себѣ тайну духовнаго воздѣйствія на грѣшную душу. Кто владѣеть ею, тотъ, по выраженію Апостола, есть соратникъ у Бога на Его нивѣ (1 Кор. III, 9). А если такъ, то, слѣдовательно, истинный дѣлатель, истинный добрый пастырь есть Богъ, Христось, сострадающій каждому человѣку, простирающій ко всѣмъ Свои объятія и говорящій: сколько разъ Я хотѣлъ собрать васъ, какъ насѣдка собираетъ птенцовъ своихъ подъ крылья! (Матѣ. XXIII, 37). Онъ, общавшій вовѣки пребывать среди Своихъ учениковъ, Онъ, говорившій Тайнозрителю: „*се, стою у двери и стучу: если кто услышитъ голосъ Мой и отворитъ дверь, войду къ нему и буду вечерять съ нимъ, и онъ со Мною*“ (Ап. III, 20). Высшую степень состраданія ко грѣхамъ всѣхъ людей Господь показалъ въ саду Геоеиманскомъ, когда началъ ими томиться

въ такой стѣпени, что просилъ Отца небеснаго объ избавленіи Себя отъ этого томящаго чувства „*и былъ услышанъ за благоговѣнство*“, какъ говоритъ Апостоль (Евр. V, 7), ибо явился ангель и укрѣплялъ Его.

Подъ какимъ же условіемъ могу я воспользоваться этою скорбью Спасителя о грѣхахъ людскихъ по подобію того, какъ порочный человѣкъ восполняетъ свою душу сострадательною любовью своего друга? Конечно, лишь подъ условіемъ той увѣренности, что и я, лично я, былъ и есмь заключенъ въ мысли и сердцѣ скорбѣвшаго о моихъ грѣхахъ Христа. Только въ этомъ случаѣ, когда я убѣжденъ, что Онъ видитъ меня, простираетъ незримо ко мнѣ Свою поддерживающую десницу, объемлетъ меня Своєю сострадательною любовью, только подъ этимъ условіемъ Онъ дѣйствительно мой Спаситель, вливающій въ меня новыя нравственныя силы, *научаяи руку мои на брань* (Пс. XVII, 35) со зломъ, не чуждый мнѣ, не историческій примѣръ добродѣтели, а часть моего существа, или, вѣрнѣе, я—часть Его естества, причастникъ естества Божескаго, какъ говоритъ Апостоль (2 Петр. I, 4). Понятно, что такое вмѣщеніе въ Своемъ сердцѣ всѣхъ личностей человѣческихъ могъ



создать въ Себѣ только всевѣдущій и все-
 благий Богъ. Итакъ, мы снова видимъ, что
 Спасителемъ людей можетъ быть только
 Богъ, пріобщающійся естества нашего, т. е.
 Богочеловѣкъ и, притомъ, Страдалецъ, со-
 страдающій намъ. Если бы мой переходъ
 отъ зла къ добру не былъ страданіемъ, то
 и Христу не надлежало бы страдать, но въ
 такомъ случаѣ, т. е. еслибы человѣкъ однимъ
 только мгновеннымъ желаніемъ становился
 святымъ изъ злодѣя, правда Божія, раздѣ-
 лившая страданіями добро отъ зла, была
 бы неудовлетворена; неудовлетворенною
 осталась бы и наша совѣсть.

Значеніе искупитель- Отъ Господа зависѣло
ныхъ страданій Спа- устроить такіе законы бы-
сителя. тія и жизни духовной, что
 переходъ отъ зла къ добру возможенъ лишь
 страданіями грѣшника; но страданія эти
 остаются невыносимыми и бесплодными,
 когда не соединяются съ состраданіемъ къ
 нимъ святѣйшаго Сына Божія, Который
 такимъ образомъ принимаетъ скорби не
 Себя ради, а ради насъ, страдалъ за насъ
 и посему былъ жертвою примиренія, Иску-
 пителемъ насъ, участвующихъ въ Его стра-
 даніяхъ (1 Петр. IV, 13). Ему нечего было
 бороться подобно намъ съ ветхою приро-

дой, ибо Онъ былъ свободенъ отъ нея, но
 наши-то грѣхи, нашъ-то ветхій человѣкъ,
 былъ Имъ побѣжденъ и распятъ (Рим. VI,
 6 и 1 Петр. II, 24). Эти Его страданія о
 моихъ грѣхахъ являются моимъ искупле-
 ніемъ; это Его долготерпѣніе—моимъ спа-
 сеніемъ (2 Петр. III. 15), не въ смыслѣ
 только ободряющаго примѣра, а въ томъ
 дѣйствительномъ смыслѣ, что, зная І. Христа,
 оплакавшаго мою грѣховность по любви ко
 мнѣ, я своимъ стремленіемъ итти путемъ
 Его святости, дѣлаю Его достояніемъ сво-
 его существа, Имъ живу, Имъ оживляю въ
 себѣ новаго человѣка, примиряюсь со сво-
 ими дотолѣ столь мучительными страданіями,
 устранявшими меня отъ добродѣтельнаго
 пути, ибо нынѣ я ихъ почитаю священнымъ
 мостомъ къ лучшему соединенію съ Госпо-
 домъ, какъ научили меня апостолы *участво-*
вать въ страданіяхъ Его, или мученики, не
 чувствовавшіе въ духовномъ восторгѣ о
 Христѣ ни огня, ни желѣза, ни палокъ, ни
 растерзанія тѣла на части.

Единеніе съ Госпо- Божественное откровеніе
домъ есть источникъ со всею ясностью удосто-
и условіе духовнаго вѣряетъ насъ въ томъ, что
развитія. главнѣйшее условіе духов-
 наго совершенства, научающее человѣка

зренебрегать всѣми соблазнами жизни, рѣшаться на всякія страданія и дающее ему возможность не только для своей души, но и для ближнихъ приносить духовное благо, есть не что иное, какъ это постоянное единеніе со Христомъ, единеніе вѣры и любви, слияніе съ Нимъ гораздо существеннѣйшее, нежели соединеніе душъ друзей или супруговъ. Такъ, самъ Господь призываетъ вѣрующихъ къ единенію съ Нимъ, а апостолы Его, особенно Іоаннъ и Павелъ, исповѣдуютъ дѣйствительное осуществленіе въ нихъ этого благодатнаго единства. Вотъ слова Господа: „пребудьте во Мнѣ, и Я въ васъ. Какъ вѣтвь не можетъ приносить плода сама собою, если не пребудетъ на лозѣ: такъ и вы, если не будете во Мнѣ. Я есмь лоза, а вы вѣтви; кто пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ, тотъ приносить много плода; ибо безъ Меня не можете дѣлать ничего. Кто не пребудетъ во Мнѣ, извергнется вонъ, какъ вѣтвь, и засохнетъ; а такія вѣтви собираютъ и бросаютъ въ огонь, и онѣ сгораютъ... Какъ возлюбилъ Меня Отецъ, и Я возлюбилъ васъ: пребудьте въ любви Моей (Іоан. XV, 4—6, 9).

А вотъ слова апостоловъ, осуществившихъ заповѣди Христовы: „наше общеніе“,

пишетъ св. Іоаннъ Богословъ, „съ Отцомъ и Сыномъ Его, Исусомъ Христомъ... кровь Исуса Христа, Сына Его, очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха (1 Іоан. I, 3, 7). Итакъ, дѣти, пребывайте въ Немъ, чтобы, когда Онъ явится, имѣть намъ дерзновеніе и не постыдиться предъ Нимъ въ пришествіе Его“ (II, 28).

О томъ, до какой степени простирается это проникновеніе Христомъ, свидѣтельствуеетъ апостолъ Павелъ: „я сораспялся Христу. И уже не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ. А что нынѣ живу во плоти, то живу вѣрою въ Сына Божія, возлюбившаго меня и предавшаго Себя за меня (Гал. II, 19—20). Для меня жизнь—Христосъ, и смерть—приобрѣтеніе (Фил. I, 21). Все почитаю за соръ, чтобы приобрести Христа и найтись въ Немъ не съ своею праведностью, которая отъ закона, но съ тою, которая чрезъ вѣру во Христа“ (III, 8—9). О значеніи личности Христовой для христіанскаго общества онъ учитъ такъ: „какъ тѣло одно, но имѣетъ многіе члены, и всѣ члены одного тѣла, хотя ихъ и много, составляютъ одно тѣло, такъ и Христосъ... И вы—тѣло Христово, а порознь—члены“ (I Кор. XII, 12, 27), дабы „истинною лю-



бовію все возвращали въ Того, Который есть глава, Христосъ“ (Еф. IV, 15).

Итакъ, евангельское и вообще новозавѣтное ученіе о нашихъ личныхъ отношеніяхъ ко Христу, сказавшему: „Я есмь первый и послѣдній, и живый; и былъ мертвъ, и се, живъ во вѣки вѣковъ, аминъ“ (Апок. I, 17—18), это спасительное ученіе не только возводитъ постепенно къ святости каждаго своего искренняго послѣдователя, примиряя его съ небомъ, но и самую общественную жизнь открываетъ предъ нимъ въ совершенно новомъ свѣтѣ, въ свѣтѣ любви и надежды. Все любовію возвращай во Христа, говоритъ Апостоль. Ты—часть Христова тѣла; тѣ, за кого ты будешь болѣть душою, будутъ приходить въ покаяніе и присоединяться къ этому спасительному единству, къ Церкви. Въ ней нѣтъ ни безличнаго исчезновенія всѣхъ, какъ у пантеистовъ, ни той тяжелой разрозненности, какую непосредственно чувствуетъ естественный человѣкъ. Вѣра и исполненное любви состраданіе всѣхъ объединяетъ во Христѣ. „Онъ есть миръ нашъ, содѣлавшій изъ обоихъ (т. е. іудеевъ и язычниковъ) одно и разрушившій стоящую посреди преграду... дабы изъ двухъ создать въ Себѣ

Самомъ одного новаго челоуѣка, устрояя миръ, и въ одномъ тѣлѣ примирить обоихъ съ Богомъ посредствомъ креста, убивъ вражду на немъ“ (Ефес. II, 14--16).

III.

Догматъ о Святомъ Духѣ.

Христіанское ученіе о Святомъ Духѣ не представляется для всѣхъ достаточно яснымъ со стороны того нравственнаго содержанія, которое выражается въ этомъ догматѣ. Правда, просвѣщенные христіане знаютъ, что Св. Духъ есть третье Лицо Пресвятой Троицы, источникъ благодатнаго озаренія пророковъ и апостоловъ, а равно и всякаго благодатнаго дара, подаваемого христіанамъ во св. таинствахъ, особенно-же въ таинствѣ муропомазанія и священства. Надо, однако, признаться, что самыя свойства этихъ благодатныхъ даровъ сознаются у насъ довольно смутно, а кромѣ того остается совершенно не яснымъ, какое значеніе можетъ имѣть та сторона догмата, что источникомъ благодати является не Иисусъ Христосъ, а „иной Утѣшитель“ (Іоан. XIV, 16), какъ называетъ Его нашъ Спаситель.



**Ученіе о Св. Духѣ
въ прощальной бесѣдѣ.**

Ученіе о третьемъ Лицѣ Пресвятой Троицы съ наибольшіею ясностію было раскрыто въ прощальной бесѣдѣ Господа со Своими учениками. Никакое предубѣжденіе не можетъ уничтожить той ясной истины, что подѣ Утѣшителемъ Господь разумѣлъ не какую-нибудь безличную силу Божію, а именно живое Лицо, отличное отъ Него и отъ Бога Отца, какъ именно „иногo Утѣшителя“. Свойство Св. Духа, какъ живой личности, сказывается и въ томъ, что, хотя слово „духъ“ по гречески средняго рода, но замѣняющее его мѣстоименіе употребляется въ мужескомъ: „Онъ прославитъ Меня“ (Іоан. XVI, 14) и проч. Какую-же мысль заключаетъ въ себѣ то наименованіе „Утѣшителя“, съ которымъ впервые открытъ догматъ во всей его ясности? Съ перваго взгляда можетъ показаться, что Св. Духъ будетъ утѣшать апостоловъ въ разлукѣ съ Іисусомъ Христомъ, но подобное толкованіе опровергается Его-же словами: „лучше вамъ, чтобы Я пошелъ, ибо, если Я не пойду, Утѣшитель не придетъ къ вамъ, а если пойду, то пошлю Его къ вамъ. И Онъ, пришедши, обличитъ міръ о грѣхъ, и о правдѣ, и о судѣ“ (XVI, 7--10).

Утѣшеніе въ потерѣ, очевидно, не можетъ быть цѣлнѣе самого потеряннаго предмета; поэтому объясненія этого имени должно искать въ словахъ дальнѣйшихъ: Св. Духъ будетъ утѣшать послѣдователей Господа въ борьбѣ ихъ съ міромъ, съ ненавистію къ нимъ міра, и, дѣйствительно, дальнѣйшая рѣчь Господа раскрываетъ со всею ясностію значеніе этого небеснаго Утѣшителя. Въ то время, какъ міръ будетъ надмеваться надъ проповѣдниками евангелія, ненавидѣть ихъ и изгонять (XV, 18--21), и даже считать угоднымъ Богу ихъ убіеніе (XVI, 2),—въ это самое время Утѣшитель, пребывающій въ апостолахъ, будетъ поддерживать бодрость въ ихъ, дотолѣ малодушныхъ, сердцахъ, обличая въ нихъ этотъ страшный, гордый міръ въ грѣхѣ невѣрія, наставляя ихъ на всякую истину, напоминая и разъясняя имъ прежнія мысли ихъ Учителя, дотолѣ имъ непонятныя, и раскрывая имъ будущія судьбы міра (XVI, 9—14). Такимъ образомъ, взамѣнъ прежняго страха предѣ мірскою силою и оружіемъ, взамѣнъ скорби объ униженіи Христа міромъ, Утѣшитель вложитъ въ сердца апостоловъ то начало нравственнаго удовлетворенія правдою Христовой, которое научитъ ихъ торже-



ствовать среди гонений, какъ это дѣйствительно и сбылось вскорѣ послѣ Пятидесятницы, когда поруганные и опозоренные темничнымъ заключеніемъ апостолы вознесли къ Богу восторженную молитву, „и, по молитвѣ ихъ, поколебалось мѣсто, и въ они были собраны, и исполнились всѣ Духа Святаго, и говорили слово Божіе съ дерзновеніемъ“ (Дѣян. IV, 31).

Въ такомъ истолкованіи слова „Утѣшитель“, въ смыслѣ утѣшителя исповѣдниковъ Христовой истины въ ихъ борьбѣ съ міромъ, въ смыслѣ дарователя внутренняго нравственнаго удовольренія при внѣшнихъ страданіяхъ и позорѣ, мы убѣдимся, когда отыщемъ, откуда Господь заимствовалъ это наименованіе въ области извѣстныхъ тогдашнимъ іудеямъ религиозно - нравственныхъ представленій, а затѣмъ прослѣдимъ дѣйствіе Св. Духа въ жизни апостоловъ и въ вѣчномъ строѣ Церкви Христовой; но предварительчо остановимъ свое вниманіе на томъ обстоятельствѣ, что такое дарованіе побѣдоноснаго радостнаго терпѣнія возможно лишь отъ *иного* Утѣшителя, а не отъ самого Иисуса Христа.

Радостное терпѣніе Уничженіе, въ которомъ всегда пребываетъ на землѣ дѣло Христова—и дѣлатели Его, постоянно будетъ искушать послѣднихъ тѣмъ унылымъ сомнѣніемъ, въ которомъ коснѣли ученики Его, не хотѣвшіе еще вѣрить вѣсти о Его воскресеніи и говорившіе о Немъ: „а мы надѣялись-было, что Онъ есть Тотъ, Который долженъ избавить Израиля“ (Лк. XXIV, 21). Правда, ученики не рѣшались назвать Иисуса обманщикомъ, но готовы были счесть Его за самообольщеннаго челоуѣка, какъ, дѣйствительно, и смотрятъ на Него нынѣшніе іудеи.

Поэтому-то нуженъ иной Свидѣтель, идущій вослѣдъ Иисусу, какъ Предтеча шель впереди Его; иной Утѣшитель, подающій исповѣдникамъ небесную радость среди ихъ скорбей, и свидѣтельствующій объ Иисусѣ (Іоан. XV, 26), что Отъ восшелъ ко Отцу, а князь міра сего осужденъ (XVI, 11). Съ этимъ Утѣшителемъ апостоламъ, во время ихъ проповѣди, было *лучше*, чѣмъ съ самимъ Иисусомъ Христомъ, ибо просвѣтленные Его небеснымъ наученіемъ и свидѣтельствомъ объ Иисусѣ они становятся къ Нему ближе, чѣмъ были при жизни, когда не могли вмѣщать Его словъ, которые те-



перь Духъ Святый имъ напоминаетъ и изъясняетъ (XVI, 12—13), такъ что они не боятся креста, но хвалятся имъ (Гал. VI, 14), и, осуждая мѣръ, исполняютъ безбоязненно слова апостола: „*Иисусъ, дабы освятить людей Кровію Своею, пострадалъ внѣ вратъ. Итакъ выйдемъ къ Нему за станъ, нося Его поруганіе*“ (Евр. XIII, 12—13), т. е. ради Него выйдемъ изъ охраняемыхъ міромъ законовъ общежитія въ состояніе позорныхъ отверженниковъ, не боясь послѣдняго, такъ какъ его переживалъ и Самъ Христосъ.

Значеніе въ нашей жизни Утѣшителя. Какъ приблизить нашему непосредственному разумѣнію такое дѣйствіе „инога Утѣшителя“? Думается, что многіе испытывали нѣчто подобное въ страданіяхъ своихъ за правду. Когда за совершенно правое и святое дѣло приходится принимать уничтоженіе и ненависть, иногда даже со стороны людей уважаемыхъ и дорогихъ, тогда душа наша впадаетъ въ темное, беспросвѣтное состояніе. Богъ Создатель и Промыслитель, допустившій это, тогда **намъ** кажется тоже карателемъ, а не покровителемъ; состояніе бываетъ близкое къ отчаянію. Но вотъ, встрѣчается намъ, въ качествѣ утѣшителя, хотя бы и простой человѣкъ, но чистый и убѣж-

денный, исполненный радостнаго одушевленія. Тогда точно огонь возгорается въ сердцѣ нашемъ; внезапно тѣ самыя обстоятельства, которыя насъ подавляли горемъ, теперь начинаютъ одушевлять героическимъ восторгомъ; такова сила утѣшителя. Въ исторіи страданій св. мучениковъ подобныя явленія происходили весьма часто. Для крѣпости ихъ нужны были *иные утѣшители*, когда самый путь креста Христова подвергался искусительному испытанію въ ихъ истомленной душѣ: нуженъ былъ внѣшній свидѣтель и утѣшитель, какъ тотъ Ангель, который укрѣплялъ Самого Иисуса Христа въ Геосиманіи. Таковы утѣшители—люди и ангелы, еще сильнѣе Утѣшитель—Духъ Св. для страдальцевъ за Христа. Очевидно, что такимъ утѣшителемъ не можетъ быть дѣйствующая въ страдальцахъ вѣра Христова, а удостовѣряющій въ самомъ ея дѣйствіи, въ тѣ часы скорбей, особый, равный Христу, *Утѣшитель иной*, не меньшій, чѣмъ Самъ Христосъ, Божественный, но не тожественный съ испытывающимъ Отцомъ и какъ-бы испытываемымъ Сыномъ. Вотъ въ чемъ и заключается высокое, святое значеніе даровъ Св. Духа, Который, подавая исповѣдникамъ Христовой истины сверхъ-





естественную радость въ скорбяхъ и внутреннюю духовную побѣду надъ торжествующею извнѣ неправдою міра, является увѣнчивающимъ подвиги святыхъ, какъ Богъ, и потому называется не иначе, какъ именно Духомъ *Святѣмъ*.

Теперь провѣримъ такое значеніе этой истины чрезъ Ветхій и Новый завѣтъ и жизнь св. Церкви. Господь называлъ Св. Духа Утѣшителемъ въ смыслѣ источника нравственнаго самоудовлетворенія страдальцевъ. Такое понятіе не чуждо было свящ. книгамъ Ветхаго Завѣта, согласно которымъ располагались нравственныя понятія Его слушателей, и изъ которыхъ почерпались всѣ вообще богословскія опредѣленія четвертаго евангелія *), напр., слово, жизнь, путь, истина, благодать, свѣтъ и пр.

Смыслъ слова „Утѣшитель“ въ Ветхомъ Завѣтѣ. Имѣется ли въ В. Завѣтѣ понятіе *утѣшеніе*, *утѣшитель*, въ смыслѣ нравственнаго удовлетворенія? Имѣется—и,

*) Этого не замѣтила рационалистическая критика и искала ихъ у Филона и даже у Платона, но подобное недоразумѣніе могло возникнуть лишь на почвѣ теперешней спеціализации, когда учёные сидятъ по десяти лѣтъ надъ одной библейской книгой и вовсе не знаютъ прочихъ св. книгъ.

именно, въ совершенно тождественной связи идей, какъ и въ прощальной рѣчи Спасителя. „Видѣлъ я“, говоритъ Екклѣзіастъ, „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 убожилъ я мертвыхъ, которые давно умерли“ (IV, 1—2). Ужасны, по слову Екклѣзіаста, не столько самыя страданія, сколько отсутствіе при нихъ утѣшенія, осмысленія ихъ. Слово „утѣшитель“ обозначается въ греч. Библии тѣмъ выраженіемъ, какъ и утѣшитель Новаго Завѣта, параклитъ, еврейскимъ менахем, отъ глагола нахам. Глаголь этотъ, именно, обозначаетъ *удовлетвореніе*, напр. въ словахъ Господнихъ у пр. Исэи: „о, Я удовлетворю Себя надъ противниками Моими (I, 24). Отъ этого же глагола произведено названіе Ноя, этого преимущественнаго носителя благодати и праведности (Быт. VI, 8), во время допотопное, и обличителя грѣховнаго міра. Когда онъ родился, то отецъ его „нарекъ имя ему: Ной, сказавъ: онъ утѣшитъ насъ въ работѣ нашей и въ трудахъ рукъ нашихъ при воздѣлываніи земли, которую проклялъ Богъ“ (Быт. V, 29). Равно и въ прочихъ мѣстахъ В.



Завѣта, гдѣ встрѣчается это слово, оно обозначает примиреніе со страданіями, внутреннее удовлетвореніе, т. е. или успокоеніе добрыхъ, или обличеніе злыхъ. Поэтому и Наана обличителя называютъ евреями-нахамъ. Такого-то Утѣшителя скорбящихъ ожидалъ Екклезіастъ, и, не находя Его, призналъ всякое доброе начпнаніе человѣка безсильнымъ и бесплоднымъ, такъ какъ кривое не можетъ сдѣлаться прямымъ (I, 15), а всякій трудъ и всякій успѣхъ производятъ только зависть (IV, 4), и на землѣ одна участь бываетъ и праведному, и нечестивому, доброму и злему (IX, 2).

Если же участь праведныхъ и грѣшныхъ одна, и даже праведнымъ скорѣе предлагать крестъ и гоненія, нежели беззаконникамъ, то что удержать ихъ отъ грѣха и унынія? Удержать именно тотъ Утѣшитель, Который еще не былъ открытъ Екклезіасту, но былъ ниспосланъ отъ Отца Господомъ Иисусомъ Христомъ.

Дѣйствія Божественнаго Утѣшителя въ дѣлѣ борцовъ съ міромъ или вѣрующихъ. Какія же Его дѣйствія для борцовъ съ міромъ или съ собственнымъ грѣхомъ?

Именно тѣ, которыя обѣщаны были Иисусомъ Христомъ, такъ что побѣдоносная радость въ скорбяхъ, стойкость и распро-

страненіе вѣры Христовой продолжали называться у христіанъ утѣшеніемъ Св. Духа, какъ сказано въ Дѣянїяхъ: *„церкви... при утѣшенїи отъ Св. Духа умножались“* (IX, 31). Самое слово *утѣшеніе, утѣшаться*, во всемъ Новомъ Завѣтѣ обозначало именно внутреннее удовлетвореніе (напр. Матѳ. V, 4; Лук. VI, 24; XVI, 25), и притомъ, преимущественно, въ смыслѣ утѣшенія въ скорбяхъ, претерпѣваемыхъ за дѣло Божіе въ борьбѣ съ міромъ или съ самимъ собою (Дѣян. XX, 12; Рим. XV, 4; I Кор. IV, 13; 2 Кор. 1, 4 и VII, 7--13; 1, Сол. III, 2 и 2 Сол. II, 16). Это святое, только христіанамъ доступное настроеніе и было, и есть, и будетъ даромъ Утѣшителя, Св. Духа. Дары эти разнообразны, по смыслу Св. Писанія, но все они имѣютъ цѣлью духовное совершенство, а вовсе не замѣняютъ послѣднее вопреки толкованїямъ современныхъ лжеучителей. Прежде всего, усвоеніе Св. Духа вѣрующими измѣняетъ ихъ въ новаго человѣка: *„я крещу васъ въ воду, въ покаяніе, говорилъ св. Предтеча: но Идущій за мною сильнее меня; я недостойнъ понести обувь Его; Онъ будетъ крестить васъ Духомъ Святымъ и огнемъ“* (Мѳ. III, 11). Это второе крещеніе совершилось въ Пятидесятницу,



по вознесеніи, по слову Господню: „Іоаннь крестилъ водою, а вы чрезъ нѣсколько дней послѣ сего будете крещены Духомъ Святымъ“ (Дѣян. I, 5). Всякій знаетъ, насколько измѣнились апостолы послѣ этого дивнаго одухотворенія.

Въ посланіи къ Коринѳянамъ перечислены тѣ духовныя совершенства, которыя сообщаются чрезъ усвоеніе Св. Духа: даръ мудрости, вѣры, исцѣленія, пророчества и проч. (I Кор. XII, 8—11). Въ другихъ изреченіяхъ Новаго Завѣта объ этихъ дарахъ говорится отдѣльно.

Просвѣщеніе совѣсти. Такъ, прежде всего, Духъ Св. проясняетъ совѣсть человѣка, даетъ ей высшую и непререкаемую увѣренность въ своихъ показаніяхъ: „Истину говорю во Христѣ, не лгу, свидѣлствуетъ мнѣ совѣсть моя въ Духъ Святой“, пишетъ апостоль Павель. Вотъ почему, по слову ап. Петра, Св. Духъ вселяется съ особенною силой въ тѣхъ, кто ради послушанія совѣсти терпитъ скорби: „Если злословятъ васъ за имя Христова, то вы блаженны, ибо Духъ славы, Духъ Божій, почиваетъ на васъ. Тѣми онъ хулится, а вами прославляется“ (I Пет. IV, 14).

Мужество и мудрость Если кого влекутъ на допросъ за Христову истину, то Духъ Св.

отвѣчаетъ за такого праведника на судѣ: „не вы будете говорить, но Духъ Отца вашего будетъ говорить въ васъ“, предупреждаетъ Господь своихъ апостоловъ (Мѡ. X, 20), и дѣйствительно, когда члены нѣсколькихъ синагогъ вступили въ споръ со Стефаномъ, то „не могли противостоять мудрости и Духу, Которымъ онъ говорилъ“ (Дѣян. VI, 10).

Какъ просвѣтитель нашей совѣсти, усваивающій намъ пренебреженіе къ опасностямъ, Св. Духъ есть и для насъ самихъ, и для внѣшнихъ всегдашній Свидѣтель истинности пути Христова, Свидѣтель Его Божества, какъ и обѣщаль Господь въ прощальной бесѣдѣ. Обѣщаніе это сбылось очень скоро, ибо чрезъ нѣсколько недѣль апостолы горели на судѣ: *свидѣтели Ему* (т. е. Христу) *въ семъ мы и Духъ Святой, Котораго Богъ далъ повинующимся Ему*“ (Дѣян. V, 32). Сей Св. Духъ увѣряетъ насъ въ томъ, что Христосъ въ насъ пребываетъ (I Іоан. III, 24), и что мы—дѣти Божіи (Рим. VIII, 16).

Любовь и радость. Пссему Онъ вселяетъ въ насъ не только терпѣніе, но и надежду съ любовью (Рим. V, 5), а любовь эта вселяетъ въ насъ постоянную радость во Св. Духѣ (Рим. XIV, 17). Но такая радость вовсе не есть безплодный пѣстическій восторгъ, а



-любовь ко всѣмъ, почему и общеніе христіанъ, по слову апостола, было общеніемъ Св. Духа (2 Кор. XIII, 13).

Ученіе Церкви о Св. Духѣ. Сохранила ли Церковь такое возвышенное ученіе

о дѣйствіяхъ Св. Духа, о Его дарахъ? Не могла она не сохранить уже потому, что ея богослужебныя молитвы составлены, какъ мозаика, изъ словъ Св. Писанія. Возьмите службу на день Св. Троицы, возьмите третьи антифоны воскресныя на всѣ восемь гласовъ: вы найдете въ нихъ именно тѣ мысли о Св. Духѣ, которыя мы излагали. Или разсмотрите ея молитвы при совершеніи тѣхъ священнодѣйствій, въ которыхъ преимущественно подается благодать Св. Духа, т. е. при совершеніи таинствъ; или даже разберите содержаніе той молитвы ко Св. Духу „Царю Небесный“, съ которой добрый сынъ Церкви начинаетъ каждое дѣло, и вы увидите, что вездѣ здѣсь—мысль о нравственной чистотѣ, о ясности совѣсти, о единеніи съ Богомъ и Иисусомъ Христомъ, объ общеніи любви со всѣми.

Православное богослуженіе съ такою силой проникнуто ученіемъ о вѣрѣ, чистотѣ сердца, искренности и смиреніи, какъ главныхъ условійхъ нашего приближенія къ

Богу, что никакое внѣшнее вліяніе не способно заглушить или затуманить просвѣтленную имъ совѣсть православныхъ христіанъ.

Православные люди никогда не теряютъ сознанія, что Богъ требуетъ отъ нихъ прежде всего святости, что всѣ дары Св. Духа суть дары внутренняго освященія. Это стремленіе къ чистотѣ духовной, это постоянное сокрушеніе о своей грѣховной нечистотѣ есть не только основное настроеніе нашей вѣры, но и нашего вѣрующаго общества и вѣрующаго народа. Благочестіе онъ понимаетъ всегда, какъ самоотверженный и даже страдальческій подвигъ за Христову истину, тотъ подвигъ, въ которомъ утверждаетъ христіанъ Св. Духъ. Ему да будетъ слава со Отцемъ и Сыномъ во вѣки.





ОГЛАВЛЕНИЕ.

	Стр.
Введение.	
Глава. I. <i>Догматъ о Пресвятой Троицѣ.</i> . . .	12.
„ II. <i>Догматъ о Божествѣ Иисуса Христа.</i>	28.
„ III. <i>Догматъ о Святомъ Духѣ.</i> . . .	47.



Дозволено Цензурою, Москва 19 Мая 1905 г.
№ 2262.

Л. Н. Толстой.

Религія и нравственность.*)

Вопросъ о смыслѣ
жизни.**)

Вы спрашивали меня:

1) что я понимаю подъ
словомъ „религія“ и 2)
считаю-ли я возможной нравственность, не
зависимую отъ религіи, какъ я понимаю ее?

Постараюсь по мѣрѣ своихъ силъ наи-
лучшимъ образомъ отвѣтить на эти въ выс-
шей степени важные и прекрасно постав-
ленные вопросы.

Всякій человѣкъ, какъ только онъ выхо-
дитъ изъ животнаго состоянія ребячества
и перваго дѣтства, во время котораго онъ
живетъ, руководясь только тѣми требова-
ніями, которыя предъявляются ему его жи-

*) Заимствовано изъ названной статьи съ зна-
чительными сокращеніями. Взято все существен-
ное. Ред.

***) Оглавленія принадлежать редакціи.

вотной природой, всякій человекъ, проснувшись къ разумному сознанию, не можетъ не замѣтить того, что все вокругъ него живетъ, возобновляясь, не умирая и неуклонно подчиняясь одному опредѣленному, вѣчному закону, а что онъ только одинъ, сознавая себя отдѣльнымъ отъ всего міра существомъ, приговоренъ къ смерти, къ исчезновенію въ безпредѣльномъ пространствѣ и безконечномъ времени и къ мучительному сознанию ответственности въ своихъ поступкахъ, т. е. сознанию того, что, поступивъ нехорошо, онъ могъ бы поступить лучше. И, понявъ это, всякій разумный человекъ не можетъ не задуматься и не спросить себя: для чего это его мгновенное, неопредѣленное и колеблющееся существованіе среди этого вѣчнаго, твердо опредѣленнаго и безконечнаго міра? Вступая въ истинную человеческую жизнь, человекъ не можетъ обойти этого вопроса.

Вопросъ этотъ стоитъ всегда передъ каждымъ человекомъ, и всякій человекъ всегда такъ или иначе отвѣчаетъ на него. Отвѣтъ же на этотъ вопросъ и есть то, что составляетъ сущность всякой религіи. Сущность всякой религіи состоитъ только въ отвѣтѣ на вопросъ, зачѣмъ я живу и какое мое

отношеніе къ окружающему меня безконечному міру.

Три основныхъ отношеній человека къ міру, т. е. къ религіи, кажется очень многихъ смысла жизни. лигіи, кажется очень многихъ смысла жизни. го, но въ сущности основныхъ отношеній человека къ міру или началу его есть только три: 1) первобытное личное, 2) языческое общественное и 3) христианское или божеское.

Первое изъ этихъ отношеній—самое древнее, то, которое теперь встрѣчается между людьми, стоящими на самой низшей ступени развитія, состоитъ въ томъ, что человекъ признаетъ себя самодовлѣющимъ существомъ, живущимъ въ мірѣ для пріобрѣтенія въ немъ наибольшаго возможнаго личнаго блага, независимо отъ того, насколько страдаетъ отъ этого благо другихъ существъ.

Изъ этого самаго перваго отношенія къ міру, въ которомъ находится всякій ребенокъ, вступая въ жизнь, и въ которомъ жило человечество на первой, языческой ступени своего развитія и живутъ еще и теперь многіе отдѣльные самые нравственно-грубые люди и дикіе народы, вытекаютъ всѣ языческія древнія религіи, такъ же



какъ и низшія формы позднѣйшихъ религій въ ихъ извращенномъ видѣ: буддизмъ*), таосизмъ, магометанство и др. Изъ этого же отношенія къ міру вытекаетъ и новѣйшій спиритизмъ, имѣющій въ основѣ своей сохраненіе личности и блага ея. Всѣ языческіе культы, обоготворенія, такихъ же какъ и человѣкъ, наслаждающихся существъ, всѣ жертвоприношенія и моленія о дарованіи благъ земныхъ, вытекаютъ изъ этого отношенія къ жизни.

Второе языческое отношеніе человѣка къ міру—общественное, то, которое устанавливается имъ на слѣдующей ступени развитія, отношеніе, свойственное преимущественно возмужалымъ людямъ, состоитъ въ томъ, что значеніе жизни признается не въ

*) Буддизмъ, хотя и требующій отъ своихъ послѣдователей отреченія отъ благъ міра и отъ самой жизни, основывается на томъ же отношеніи самодовлѣющей и предназначенной къ благу личности къ окружающему ее міру; только съ той разницей, что прямое язычество признаетъ право человѣка на наслажденія, буддизмъ же на отсутствіе страданій. Язычество считаетъ, что міръ долженъ служить благу личности, буддизмъ считаетъ, что міръ долженъ исчезнуть, такъ какъ онъ производитъ страданія личности. Буддизмъ есть только отрицательное язычество.

благъ одной отдѣльной личности, а въ благѣ извѣстной совокупности личностей: семьи, рода, народа, даже человѣчества (попытка религіи позитивистовъ).

Смыслъ жизни при этомъ отношеніи человѣка къ міру переносится изъ личности въ семью, родъ, народъ, въ извѣстную совокупность личностей, благо которой и считается при этомъ цѣлью существованія. Изъ этого отношенія вытекаютъ всѣ одного характера религіи патриархальныя и общественныя: китайская и японская религія, религія избраннаго народа,—еврейскаго,*)

*) Включеніе еврейской религіи въ число религій *языческихъ* не можетъ быть допущено. „Наша (христіанская) религія“, справедливо говоритъ Влад. Соловьевъ („Еврейство и христіанскій вопросъ“), „начинается *личнымъ отношеніемъ* между Богомъ и человѣкомъ въ древнемъ завѣтѣ Авраама и Моисея и утверждается тѣснѣйшимъ *личнымъ соединеніемъ* Бога и человѣка въ новомъ завѣтѣ Иисуса Христа... Эти два завѣта не суть двѣ различныя религіи, а только двѣ ступени одной и той же *божечеловѣческой религіи*. Эта единая истинная богочеловѣческая, еврейско-христіанская религія идетъ прямымъ и царскимъ путемъ посреди двухъ крайнихъ заблужденій язычества, въ которомъ то человѣкъ поглощается Божествомъ (въ Индіи), то само Божество превращается въ тѣнь человѣка (въ Греціи и Римѣ)“. Ред.





государственная религія римлянъ, предполагаемая религія человечества — позитивистовъ. Всѣ обряды поклоненія предѣламъ въ Китаѣ и Японіи, поклоненія императорамъ въ Римѣ, зиждутся на этомъ отношеніи человека къ міру.

Третье отношеніе человека къ міру — христианское, то, въ которомъ невольно чувствуетъ себя всякій старый человекъ, и въ которое вступаетъ теперь по моему мнѣнію человечество, состоитъ въ томъ, что значеніе жизни признается человекомъ уже не въ достиженіи своей личной цѣли или цѣли какой-либо совокупности людей, а только въ служеніи той Воли, которая произвела его и весь міръ для достиженія ее своихъ цѣлей, а цѣлей этой Воли.

Изъ этого отношенія къ міру вытекаетъ высшее извѣстное намъ религиозное ученіе, зачатки котораго были уже у пифагорейцевъ, терапевтовъ, ессеевъ, у египтянъ и у персовъ, браминовъ, буддистовъ и таоситовъ въ ихъ высшихъ представителяхъ, но которое получило свое полное и послѣднее выраженіе только въ христианствѣ — въ его истинномъ, неизвращенномъ значеніи.

Всѣ возможные религіи, какія-бы онѣ ни были, неизбѣжно распредѣляются между

этимъ тремя отношеніями людей къ міру.

Необходимость религіи. Всякій человекъ, вышедшій изъ животнаго состоянія, неизбѣжно признаетъ то или другое или третье изъ этихъ отношеній, и въ этомъ признаніи и состоитъ истинная религія каждаго человека, несмотря на то, къ какому исповѣданію онъ номинально признаетъ себя принадлежащимъ.

И потому весьма распространенное утверждение людей культурной толпы христианскаго міра о томъ, что они поднялись на такую высоту развитія, что уже не нуждаются ни въ какой религіи и не имѣютъ ея, обозначаетъ въ сущности только то, что люди эти, не признавая религіи христианской, религіи, той единственной, которая свойственна нашему времени, держатся низшей — или общественной, или первобытной языческой религіи, сами не сознавая этого. Человекъ безъ религіи, т. е. безъ какого либо отношенія къ міру, такъ же невозможенъ, какъ человекъ безъ сердца. Онъ можетъ не знать, что у него есть религія, какъ можетъ человекъ не знать того, что у него есть сердце, но какъ безъ религіи, такъ и безъ сердца человекъ не можетъ существовать.

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
http://Lib.kdais.kiev.ua

Наука и философия являются послѣ религии и не могут ее замѣнить. Наука, включая въ нее философію, не можетъ установить отношенія человѣка къ безконечному міру или началу его уже по одному тому, что прежде, чѣмъ могла возникнуть какая-нибудь философія или какая-нибудь наука, должно было уже существовать то, безъ чего невозможна никакая дѣятельность мысли, какое-либо, то или другое, отношеніе человѣка къ міру.

Всѣ извѣстныя намъ философіи, начиная отъ Платона до Шопенгауера, всегда неизбѣжно слѣдовали даваемому имъ религіею направленію. Философія Платона и его послѣдователей была философій *языческой*, изслѣдовавшей средства пріобрѣтенія наибольшаго блага какъ отдѣльной личности, такъ и совокупности личностей въ *государствѣ*. Средневѣковая философія, вытекающая изъ того же языческаго пониманія жизни, изслѣдовала способъ спасенія личности, т. е. пріобрѣтенія наибольшаго блага личности въ будущей жизни, и только въ своихъ теократическихъ попыткахъ трактовала устройство обществъ.

Новѣйшая философія, какъ Гегеля, такъ и Конта, имѣетъ въ своей основѣ обще-

ственное религиозное пониманіе жизни. Философія пессимизма Шопенгауера и Гартмана, хотѣвшая освободиться отъ еврейскаго религиознаго міросозерцанія, невольно подпала религиознымъ основамъ буддизма. Философія всегда была и будетъ только изслѣдованіемъ того, что вытекаетъ изъ установленнаго религіей отношенія человѣка къ міру, такъ какъ до установленія этого отношенія нѣтъ матеріала для философскаго изслѣдованія.

Точно также и наука положительная въ тѣсномъ смыслѣ этого слова.

Наука всегда была и будетъ не изученіемъ „всего“, какъ это наивно думаютъ теперь люди науки (это и невозможно, такъ какъ предметовъ, подлежащихъ изслѣдованію, безчисленное количество), а только того, что религія въ правильномъ порядкѣ и степени ихъ важности выдвигаетъ изъ всего безчисленнаго количества предметовъ, явленій и условій, подлежащихъ изслѣдованію. И потому наука не одна, а есть столько же наукъ, сколько есть ступеней развитія религіи. Каждая религія отбираетъ извѣстный кругъ предметовъ, подлежащихъ изученію, и потому наука cadaго отдѣльнаго времени и народа неизбѣжно носить



на себѣ характеръ той религіи, съ точки зрѣнія которой она разсматриваетъ предметъ.

Такъ, языческая наука, возстановленная во времена возрожденія, процвѣтающая и теперь въ нашемъ обществѣ, всегда была и продолжаетъ быть только изслѣдованіемъ всѣхъ тѣхъ условій, при которыхъ человѣкъ получаетъ наибольшее благо, и всѣхъ тѣхъ явленій міра, которыя могутъ доставить его. Браминская и буддійская философская наука всегда была только изслѣдованіемъ тѣхъ условій, при которыхъ человѣкъ избавляется отъ удручающихъ его страданій. Еврейская наука (Талмудъ) всегда была только изученіемъ и разъясненіемъ тѣхъ условій, которыя должны быть соблюдены человѣкомъ для того, чтобы исполнить его договоръ съ Богомъ и удержатъ избранный народъ на высотѣ его призванія. Наука истинно-христіанская, та, которая только зарождается, есть изслѣдованіе тѣхъ условій, при которыхъ человѣкъ можетъ познать требованія высшей Воли, пославшей его, и приложить ихъ къ жизни.

Ни философія, ни наука не могутъ установить отношенія человѣка къ міру, потому что отношеніе это должно быть уста-

новлено прежде, чѣмъ можетъ начаться какая-либо философія или наука. Онѣ не могутъ сдѣлать этого еще и потому, что наука, включая въ нее и философію, изслѣдуетъ явленія разсудочно и независимо отъ положенія изслѣдующаго и отъ чувствъ, испытываемыхъ имъ. Отношеніе же человѣка къ міру опредѣляется не однимъ разсудкомъ, но и чувствомъ, всей совокупностью духовныхъ силъ человѣка. Сколько бы ни внушали и ни разъясняли человѣку, что все истинно существующее суть только идеи, что все состоитъ изъ атомовъ, или что сущность жизни есть субстанція или воля, или что теплота, свѣтъ, движеніе, электричество суть различныя проявленія одной и той же энергіи, все это не уяснить человѣку, чувствующему, страдающему, радующемуся, боящемуся и надѣющемуся существу, его мѣста въ мірѣ. Такое мѣсто и потому отношеніе къ міру указываетъ ему только религія, говорящая ему: міръ существуетъ для тебя, и потому бери отъ этой жизни все, что ты можешь взять отъ нея; или: ты членъ любимаго Богомъ народа, служи этому народу, исполняй все, что предписалъ Богъ, и ты получишь вмѣстѣ со своимъ народомъ наибольшее



доступное тебѣ благо; или: ты орудіе вышей Воли, пославшей тебя въ міръ для исполнения предназначеннаго тебѣ дѣла, познай эту волю и исполняй ее, и ты сдѣлаешь для себя лучшее, что можешь сдѣлать.

Итакъ на первый вопросъ вашъ о томъ, что я понимаю подъ словомъ „религія“, я отвѣчаю: Религія есть установленное челоувѣкомъ между собой и вѣчнымъ безконечнымъ міромъ или началомъ и первопричиной его извѣстное отношеніе.

Изъ этого отвѣта на первый вопросъ самъ собою вытекаетъ и отвѣтъ на второй:

Зависимость нравственности отъ религіи. Три основныхъ типа нравственности. Если религія есть установленное отношеніе челоувѣка къ міру, опредѣляющее смыслъ его жизни, то нравственность есть указаніе и разъясненіе той дѣятельности челоувѣка, которая сама собою вытекаетъ изъ того или другого отношенія челоувѣка къ міру. А такъ какъ основныхъ отношеній къ міру или началу его извѣстно намъ только два, если разсматривать языческое общественное отношеніе какъ распространеніе личнаго, или три, если разсматривать общественное язы-

ческое отношеніе какъ отдѣльное, то нравственныхъ ученій существуетъ только три: нравственное ученіе первобытное дикое, *личное* нравственное ученіе языческое или *общественное*, и нравственное ученіе христіанское, т. е. служеніе Богу—или *божеское*.

Изъ перваго отношенія челоувѣка къ міру вытекаютъ общія всѣмъ языческимъ религіямъ ученія о нравственности, имѣющія въ своей основѣ стремленіе къ благу отдѣльной личности и потому опредѣляющія всѣ состоянія, дающія наибольшее благо личности и указывающія средства приобрѣтенія этого блага. Изъ этого отношенія къ міру вытекаютъ нравственные ученія: эпикурейское въ его низшемъ проявленіи, ученіе нравственности магометанское, общающее грубое благо личности на этомъ и на томъ свѣтѣ, и ученіе свѣтской утилитарной нравственности, имѣющей цѣлью благо личности только на этомъ свѣтѣ.

Изъ того же ученія, ставящаго цѣлью жизни благо отдѣльнаго челоувѣка, а потому избавленіе отъ страданій личности, вытекаютъ нравственное ученіе буддизма въ его грубой формѣ и свѣтское ученіе пессимистическое.

Изъ второго языческаго отношенія чело-
вѣка къ міру, ставящаго цѣлью жизни бла-
го извѣстной совокупности личностей, вы-
текають нравственныя ученія, требующія
отъ челоуѣка служенія той совокупности,
блага которой признается цѣлью жизни.
По этому ученію пользованіе личнымъ бла-
гомъ допускается только въ той мѣрѣ, въ
которой оно пріобрѣтается всею тою сово-
купностью, которая составляетъ религіоз-
ную основу жизни. Изъ этого отношенія
къ міру вытекають извѣстныя намъ нрав-
ственныя ученія древняго римскаго и гре-
ческаго міра, гдѣ личность всегда приноси-
ла себя въ жертву обществу, также и нрав-
ственность китайская; изъ этого же отно-
шенія вытекаетъ нравственность еврейская*)
—подчиненіе своего блага благу избранна-
го народа, и нравственность нашего време-
ни, требующая жертвы личности для услов-
наго блага большинства. Изъ этого же от-
ношенія къ міру вытекаетъ нравственность
большинства женщинъ, жертвующихъ всею
своею личностью для блага семьи и—глав-
ное—дѣтей.

*) См. предыдущее примѣчаніе.

Вся древняя, отчасти средняя и новая
исторія полна описаній подвиговъ этой са-
мой семейно-общественной нравственности.
И въ настоящее время большинство людей,
только воображая себѣ, что они, исповѣ-
дуя христіанство, держатся христіанской
нравственности, въ дѣйствительности слѣ-
дуютъ только языческой нравственности, и
эту нравственность ставятъ идеаломъ вос-
питанія молодого поколѣнія.

Изъ третьяго, христіанскаго, отношенія къ
міру, состоящаго въ признаніи челоуѣкомъ
себя орудіемъ высшей Воли для исполненія
ея цѣлей, вытекають и соответствующія
этому пониманію жизни нравственныя уче-
нія, уясняющія зависимость челоуѣка отъ
высшей Воли и опредѣляющія требованія
этой Воли. Изъ этого отношенія челоуѣка
къ міру вытекають всѣ высшія извѣстныя
челоуѣчеству нравственныя ученія: пифаго-
рейское, стоическое, буддійское, браминское,
таосійское, въ ихъ высшемъ проявленіи, и
христіанское, въ его настоящемъ смыслѣ,
требующее отреченія отъ личной воли и
отъ блага не только личнаго, но и семей-
наго и общественнаго, во имя исполненія
открытой намъ въ нашемъ сознаніи воли
Того, Кто послалъ насъ въ жизнь. Изъ это-





го другого или третьяго отношенія къ безконечному міру или началу его вытекает дѣйствительная, нелицемѣрная нравственность каждаго челоѣвка, несмотря на то, что онъ номинально исповѣдуетъ или проповѣдуетъ, какъ нравственность, или чѣмъ хочетъ казаться.

Такъ что челоѣвкъ, признающій сущность своего отношенія къ міру въ приобрѣтеніи для себя наибольшаго блага, сколько бы онъ ни говорилъ о томъ, что онъ считаетъ нравственнымъ жить для семьи, для общества, для государства, для челоѣвчества или для исполненія воли Бога, можетъ искусно притворяться передъ людьми, обманывая ихъ, но дѣйствительнымъ мотивомъ его дѣятельности будетъ всегда только благо его личности, такъ что, когда представится необходимость выбора, онъ пожертвуетъ не своей личностью для семьи, для государства, для исполненія воли Бога, а всѣмъ для себя, потому что, видя смыслъ своей жизни только во благѣ своей личности, онъ не можетъ поступать иначе до тѣхъ поръ, пока не измѣнитъ своего отношенія къ міру.

Точно также сколько бы ни говорилъ челоѣвкъ, отношеніе котораго къ міру со-

стоитъ въ служеніи своей семьѣ (каковы бывають преимущественно женщины) или роду, народу (каковы бывають люди угнетенныхъ народностей или политическіе дѣятели во время борьбы), что онъ христіанинъ, нравственность его всегда будетъ или семейная, или народная, а не христіанская, и когда явится необходимость выбора между благомъ семейнымъ, общественнымъ и благомъ личнымъ или благомъ общественнымъ и исполненіемъ воли Бога, онъ неизбѣжно выберетъ служеніе благу той совокупности людей, для которой, по его міросозерпанію, онъ существуетъ. потому что только въ этомъ служеніи онъ видитъ смыслъ своей жизни. И точно также, сколько бы ни внушали челоѣвку, полагающему свое отношеніе къ міру въ исполненіи воли Пославшаго его, будто онъ долженъ, соотвѣтственно съ требованіями личности, семьи, народа, челоѣвчества совершать поступки, противные этой высшей волѣ, создаваемой имъ во вложенныхъ въ него свойствахъ разума и любви, онъ всегда пожертвуетъ всѣми своими челоѣвческими связями для того, чтобы не отступить отъ воли Пославшаго его, потому что только въ исполненіи этой воли онъ видитъ смыслъ своей жизни.



Нравственность не может быть независима отъ религіи, потому что она не только есть послѣдствіе религіи, т. е. того отношенія, въ которомъ человѣкъ признаетъ себя къ міру, но она включена уже, *implicite*, въ религіи. Всякая религія есть отвѣтъ на вопросъ: каковъ смыслъ моей жизни? И религіозный отвѣтъ включаетъ въ себя уже извѣстное нравственное требованіе, которое можетъ становиться иногда послѣ объясненія смысла жизни, иногда прежде его. На вопросъ о смыслѣ жизни можно отвѣчать такъ: смыслъ жизни въ благѣ личности, и потому пользуйся всѣми благами, которыя доступны тебѣ; или: смыслъ жизни въ благѣ извѣстной группы людей, и потому служи этой группѣ всѣми своими силами; или: смыслъ жизни въ исполненіи воли Пославшаго тебя, и потому всѣми силами стремись познать эту волю и исполнить ее. На тотъ же вопросъ можно отвѣчать и такъ: смыслъ жизни твоей въ твоемъ личномъ наслажденіи, такъ какъ въ этомъ назначеніе человѣка; или: смыслъ жизни твоей въ служеніи той совокупности, которой ты считаешь себя членомъ, такъ какъ въ этомъ твое назначеніе; или: смыслъ жизни твоей въ служеніи Богу, такъ какъ въ этомъ твое назначеніе.

Невозможность вывести христианскую нравственность изъ философіи.

Нравственность заключена въ даваемомъ религіей объясненіи жизни и потому никакъ не можетъ быть отдѣлена отъ религіи. Истина эта особенно очевидна на тѣхъ попыткахъ философовъ не-христианскихъ вывести ученіе о высшей нравственности изъ ихъ философіи. Философы эти видятъ, что нравственность христианская необходима, что безъ нея нельзя жить; мало того, они видятъ, что она есть, и имъ хочется какъ-нибудь связать ее съ своею не-христианскою философіей и даже представить дѣло въ такомъ видѣ, какъ будто нравственность христианская вытекаетъ изъ ихъ языческой или общественной философіи. И они пытаются сдѣлать это, но именно попытки эти очевидно всего другого показываютъ не только независимость, но и полное противорѣчіе между христианскою нравственностью и языческою философіей.

Христианская этика—та, которую мы знаемъ въ слѣдствіе нашего религіознаго міросозерцанія—требуетъ не только жертвы личности для совокупности личностей, но требуетъ отреченія отъ своей личности и отъ совокупности личностей для служенія

Богу; языческая-же философія изслѣдуетъ только средства пріобрѣтенія наибольшаго блага личности или совокупности ихъ, и потому противорѣчіе неизбѣжно. Чтобы скрыть это противорѣчіе, есть только одно средство—нагромождать отвлеченныя условныя понятія одно на другое. Такъ преимущественно и поступали философы со времени возрожденія, и этому-то обстоятельству—невозможности примирить требованія христіанской, признаваемой уже вперёдъ данной, нравственности съ философіей, исходящей изъ языческихъ основъ, и нужно приписать эту страшную отвлеченность, неясность, непонятность и отчужденность отъ жизни новой философіи.

Значеніе философіи Ницше. Недавно ставшій столь извѣстнымъ несчастный

Ницше особенно драгоціненъ обличеніемъ этого противорѣчія. Онъ неопровержимъ, когда онъ говоритъ, что всѣ правила нравственности, съ точки зрѣнія существующей не-христіанской философіи, суть только ложь и лицемеріе, и что человѣку гораздо выгоднѣе, и пріятнѣе, и разумнѣе составить сообщество Uebermensch'евъ и быть однимъ изъ нихъ, чѣмъ тою толпою, которая должна служить подмостками для этихъ Ueber-

mensch'евъ. Никакія построенія философіи, исходящей изъ языческаго религіознаго міросозерцанія, не могутъ доказать человѣку, что ему выгоднѣе и разумнѣе жить не для своего желательнаго, понятнаго и возможнаго блага или для блага своей семьи, своего общества, а для чужого, нежелательнаго, непонятнаго, и недостижимаго чело-вѣческими ничтожными средствами блага. Философія, основанная на пониманіи жизни, заключающемся въ благѣ человѣка, никогда не будетъ въ состояніи доказать разумному человѣку, знающему, что онъ всякую минуту можетъ умереть, того, что ему хорошо и должно отказаться отъ своего желательнаго, понятнаго и несомнѣннаго блага даже не для блага другихъ, (потому что онъ никогда не можетъ знать, какія послѣдствія будутъ отъ его жертвы), а потому только, что это должно или хорошо, что это категорическій императивъ.

Доказать это съ языческой философской точки зрѣнія невозможно. Чтобы доказать то, что люди всѣ равны, что человѣку лучше отдать свою жизнь для служенія другимъ, чѣмъ заставить другихъ людей служить себѣ, попирая ихъ жизни, нужно иначе опредѣлить свое отношеніе къ міру: нужно



показать, что положеніе человѣка таково, что ему больше дѣлать нечего, потому что смыслъ его жизни только въ исполненіи воли Пославшаго его; воля-же Пославшаго его въ томъ, чтобы онъ отдавалъ свою жизнь для служенія людямъ. А такое измѣненіе отношенія человѣка къ міру даетъ только религія.

Христіанская мораль и законы эволюціи непримиримы. То же самое и съ попытками вывести и примирить христіанскую нравственность съ основными положеніями языческой науки. Никакіе софизмы и извороты мысли не уничтожатъ того простого и яснаго положенія, что законъ эволюціи, лежащій въ основѣ всей науки нашего времени, зиждется на законѣ общемъ, вѣчномъ и неизмѣнномъ—на законѣ борьбы за существованіе и переживаніе способнѣйшаго (the fittest) и что потому каждому человѣку для достиженія блага своего или своего общества надо быть этимъ fittest и сдѣлать таковымъ все общество, чтобы погибнуть не ему и не его обществу, а другому, неспособнѣйшему.

Сколько ни стараются нѣкоторые натуралисты, испугавшіеся логическихъ выводовъ изъ этого закона и приложенія ихъ

къ человѣческой жизни. Затупить словами, заговорить этотъ законъ, всѣ попытки ихъ только еще очевиднѣе показываютъ неотразимость этого закона, руководящаго жизнью всего органическаго міра, а потому и человѣка, разсматриваемаго, какъ животное.

Несостоятельность Нравственность христіанско-безрелигіозной (лаической) морали. ская не можетъ быть основана на языческомъ пониманіи жизни и не можетъ быть выведена ни изъ философіи, ни изъ науки не христіанской, не только не можетъ быть выведена изъ нихъ, но не можетъ даже быть согласована съ ними.

Такъ и понимала это всегда всякая серьезная и строгая, послѣдовательная философія и наука: „не сходятся наши положенія съ нравственностью, тѣмъ хуже для нея“, совершенно правильно говорятъ такая философія и наука и продолжаютъ свои изслѣдованія.

Этическіе трактаты, не основанные на религіи, и даже лаическіе катехизисы пишутся и преподаются, и люди могутъ думать, что человѣчество руководится ими, но это кажется только потому, что люди руководятся въ дѣйствительности не этими тракта-



тами и катехизисами, а религіей, которую они всегда имѣли и имѣютъ; трактаты-же и катехизисы эти только поддѣлываются подъ то, что само собой вытекаетъ изъ религіи.

Предписанія лаической нравственности, основанныя не на религіозномъ ученіи, совершенно подобны тому, что сдѣлалъ бы человѣкъ, который, не зная музыки, сталъ бы на мѣсто капельмейстера и началъ бы размахивать руками, передъ исполняющими привычное дѣло музыкантами. Музыка по инерціи и потому, чему научились музыканты отъ прежнихъ капельмейстеровъ, продолжалась бы еще нѣкоторое время, но, очевидно, что маханіе палочкой не знающаго музыки не только не было бы полезно, но непременно со временемъ спутало бы музыкантовъ и разстроило бы оркестръ. Такая же путаница начинаетъ происходить и въ умахъ людей нашего времени, вслѣдствіе попытокъ руководителей преподавать людямъ нравственность, основанную не на той высшей религіи, которая начинаетъ усваиваться и отчасти уже усвоена христіанскимъ человѣчествомъ.

Истинный корень нравственности въ религіи.

Попытки основать нравственность помимо религіи подобны тому, что дѣлаютъ дѣти, желая пересадить нравящее-

ся имъ растеніе, отрываютъ отъ него не нравящійся имъ и кажущійся имъ лишнимъ корень и безъ корня втыкаютъ растеніе въ землю. Безъ религіозной основы не можетъ быть никакой настоящей, непритворной нравственности, точно такъ же какъ безъ корня не можетъ быть настоящаго растенія.





Проф. К. Д. Кудрявцевъ - Платоновъ.

О религіозномъ индиферентизмѣ.

Истинное понятіе „Нѣтъ спора“, говорятъ о нравственности. индиферентисты, “что религіозныя мнѣнія часто имѣють вліяніе на нравственную дѣятельность; но это явленіе возможно и законно только на извѣстныхъ ступеняхъ образованія, гдѣ для человѣка недостаточно однихъ внутреннихъ побужденій къ исполненію нравственнаго закона. Но, въ сущности, особенно для человѣка развитого, сохраненіе нравственнаго достоинства возможно независимо отъ религіозныхъ убѣжденій; для него одинаково возможно быть добрымъ во всякой религіи (ибо ни одна религія не предписываетъ дѣлать зло вмѣсто добра),—даже безъ всякой религіи. Главное въ жизни—самая жизнь, а различіе теоретическихъ религіозныхъ мнѣній—дѣло не важное, которое можетъ быть предоставлено свободѣ cadaго”.

Чтобы яснѣе разобрать, въ какой мѣрѣ возможна нравственность безъ религіи или при совершенномъ равнодушіи къ ней, мы должны условиться сперва, что такое должно понимать подъ именемъ *нравственности*; потому что, не смотря на кажущуюся ясность этого понятія, одно только недоразумѣніе относительно его могло привести къ мнѣнію, сейчасъ нами представленному.

Что такое значитъ быть добрымъ или нравственнымъ человѣкомъ? Если нравственность понимать только въ отрицательномъ и притомъ ограниченномъ смыслѣ, какъ отсутствіе вѣншихъ грубыхъ пороковъ, если быть добрымъ человѣкомъ значитъ не причинять только явнаго вреда другимъ, не красть, не убивать и проч., то, конечно, можно согласиться, что не только послѣдователь каждой религіи, но и безбожникъ можетъ быть добрымъ человѣкомъ въ этомъ смыслѣ слова. Общественные законы, приличія, страхъ наказанія и дурной молвы, и собственная выгода не дѣлать зла другимъ,—все это можетъ удержать человѣка отъ грубыхъ пороковъ. Дѣйствующимъ началомъ и побужденіемъ нравственности здѣсь будетъ въ сущности эгоизмъ,—желаніе доставить себѣ безопасность и удобства жизни, которыми



общество допускаетъ пользоваться только тѣмъ, кто не нарушаетъ общественныхъ законовъ ко вреду ближнихъ.

Но, конечно, никто изъ истинно-уважающихъ нравственность и понимающихъ сущность ея, не удовлетворится такимъ одностороннимъ и узкимъ понятіемъ о ней. Этимъ понятіемъ въ сущности отвергается всякая нравственность, потому что имъ допускаются всѣ пороки и страсти, лишь бы они не нарушали явнымъ и прямымъ образомъ правъ другихъ. Притомъ же уваженіе къ общественному мнѣнію и страхъ предъ закономъ могутъ служить надежною уздою для безнравственности только до тѣхъ поръ, пока общія мнѣнія и законы довольно сильны въ сравненіи съ отдѣльнымъ лицомъ, но какъ скоро человѣкъ можетъ безнаказанно презирать или нарушать ихъ, то никто его уже не остановитъ на пути къ злу.

Истинная нравственность, какъ согласится каждый безпристрастный человѣкъ, должна состоять въ такой настроенности души, по которой человѣкъ *уважаетъ* и *исполняетъ* нравственный законъ по собственной доброй и свободной волѣ, не будучи побуждаемъ къ тому ни внѣшними какими-нибудь принудительными условіями, ни пред-

ставляющимися выгодами или эгоистическими соображеніями, но по чистой любви къ добру.

Недостаточность
 для исполненія нрав-
 ственнаго закона
 „естественнаго, при-
 роднаго влеченія къ
 добру“.

Но гдѣ мы можемъ най-
 ти побужденія и силы та-
 кой нравственности, если
 отторгнемъ ее отъ религіи?
 „Въ естественномъ, при-
 родномъ влеченіи къ до-

бру“, говорятъ одни; „человѣкъ по своей природѣ стремится къ добру, если не встрѣчаетъ къ тому какихъ нибудь особенныхъ препятствій отвнѣ, портящихъ своимъ вліяніемъ добрую сію природу и заставляющихъ его невольнo дѣлать зло вмѣсто добра. Отстраните эти препятствія, на примѣръ: бѣдность, гнетущую человѣка, неправильное общественное устройство и пр., и человѣкъ естественно будетъ добрымъ и нравственнымъ“.

Но справедливо-ли, съ одной стороны, что человѣкъ имѣетъ естественное влеченіе къ одному только добру, которое всегда выразится въ дѣйстви, когда не будетъ къ тому препятствій, а съ другой, что препятствія къ нравственному совершенству заключаются только во внѣшнихъ, случайныхъ обстоятельствахъ, какъ предпола-

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

ють нѣкоторые новѣйшіе мыслители, которые видятъ спасеніе отъ всѣхъ нравственныхъ золь только въ одномъ преобразованіи общественныхъ и экономическихъ отношеній?

Опытъ и внутреннее сознаніе каждого опровергаютъ рѣшительно то и другое мнѣніе. Рядомъ съ естественными добрыми влеченіями каждый замѣтитъ въ нашей природѣ влеченія злыя и противонавственныя, происхожденіе которыхъ не имѣютъ никакого вліянія внѣшнія обстоятельства. Если бы недостаточенъ былъ для подтвержденія этого собственный опытъ каждого,—то не видимъ-ли мы постоянно людей, окруженныхъ всѣми благопріятными внѣшними условіями, чтобы быть добродѣтельными, и вмѣсто того оказывающимися далеко не такими? По тому понятію, какое составляютъ нѣкоторые о побужденіяхъ и условіяхъ нравственной жизни, въ наше время можно бы ожидать, что люди богатые и обезпеченные будутъ всегда добродѣтельными, а люди, тѣснимые неблагоприятными внѣшними условіями—безнравственными. Но опытъ рѣшительно не оправдываетъ такихъ ожиданій, чѣмъ и подтверждаетъ, что внѣшнія условія жизни хотя и могутъ имѣть нѣко-

торое вліяніе на нравственную жизнь, но очень слабое, въ сущности же нравственность независима отъ нихъ. Первоначальный источникъ нравственныхъ дѣйствій кроется въ глубинѣ души человѣческой, въ ея природныхъ стремленіяхъ и свойствахъ; но опытъ показываетъ, что эти стремленія направлены не къ одному только добру, но и къ злу. Пагубныя страсти и злыя влеченія возникаютъ не отъ однихъ благопріятныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ, но и могутъ существовать въ развращенной душѣ, не смотря на всѣ внѣшнія стѣсненія; онѣ или расторгаютъ узы, налагаемыя на нихъ стыдомъ, приличіемъ и законами, или остаются скрытыми въ душѣ, не прорываясь въ дѣйствіяхъ, но тѣмъ не менѣе производя порочную настроенность души. Все это показываетъ, что естественное влеченіе къ добру не можетъ служить твердымъ побужденіемъ къ нравственности, потому что не отънѣ только оно стѣсняется въ своемъ обнаруженіи, но въ самой природѣ нашей встрѣчаетъ себѣ сильное противодѣйствіе въ злыхъ влеченіяхъ, возникающихъ изъ природной, не зависящей отъ насъ, грѣховной испорченности нашей воли. Слѣдую однимъ естественнымъ влеченіямъ, человѣкъ



подвергается страшной опасности стать чувственнымъ, порочнымъ существомъ, потому что въ его поврежденной природѣ склонность къ злу, по большей части, сильнѣе, чѣмъ склонность къ добру.

Недостаточность „Правда“, говорятъ дру-
для этого „уваженія“ гие, „въ природѣ чловѣка,
къ нравственному за- существа не только духов-
кону. наго, но и чувственного,
есть природное влеченіе не къ одному только
добрѣ, но и къ злу. Рождаясь на почвѣ чув-
ственности, послѣднее легко укореняется въ
нашей душѣ, при недѣятельности разума.
Поэтому одно только влеченіе естественное
не можетъ служить достаточнымъ побужде-
ніемъ къ добру. Но чловѣкъ, какъ суще-
ство разумное, долженъ противодѣйстви-
вать этимъ злымъ влеченіямъ: побужде-
ніемъ къ такому противодѣйствию и къ по-
ложительному исполненію разумнаго зако-
на совѣсти должно служить *уваженіе* къ
важности и святости этого закона“.

Уваженіе къ нравственному закону многими
мыслителями (напр., въ школѣ Канта) поста-
вляется не только достаточнымъ, но и един-
ственно безкорыстнымъ, истиннымъ и выс-
шимъ, нежели релігіозное, побужденіемъ къ
добродѣтели. Но *уваженіе*, какъ чувство,

одушевляющее чловѣка къ исполненію нрав-
ственныхъ предписаній совѣсти, чтобы быть
разумнымъ и въ свою очередь заслуживаю-
щимъ уваженія, конечно, не можетъ быть
инстинктивнымъ, но само должно основыв-
аться на ясномъ пониманіи разумныхъ
причинъ, которыя служатъ для него осно-
ваніемъ. Чтобы истинно уважать добродѣ-
тель и уважать до такой степени, чтобы
всегда быть готовыми слѣдовать по пути ея,
мы должны знать: почему же добродѣтель
именно достойна уваженія, а не противо-
положныя ей влеченія чувственной приро-
ды? Но такого истиннаго и прочнаго осно-
ванія своему уваженію къ добродѣтели ге
можетъ найти тотъ, кто разъединяетъ до-
бродѣтель съ релігіею. Христіанинъ можетъ
уважать нравственный законъ потому, что
видитъ въ немъ святяго предписанія боже-
ственного Законодателя, которыя онъ дол-
женъ исполнять по уваженію къ Нему. Но
на чемъ можетъ основывать свое уваженіе
къ предписаніямъ нравственности тотъ, кто
высшаго освященія имъ ищетъ не въ ре-
лигии, а гдѣ-либо инуда? Скажетъ ли онъ,
что предписанія нравственности должно ува-
жать потому, что они составляютъ есте-
ственный законъ чловѣческой природы? Но





въ той же человѣческой природѣ заключаются и другія, противныя нравственности, стремленія, которыя, также, можно назвать естественными влеченіями, удовлетворенія которымъ также требуетъ природа. Скажетъ ли онъ, что нравственныя требованія суть влеченія высшей, духовной природы, а чувственныя суть принадлежность низшей, животной, и первыя должны быть предпочитаемы по уваженію превосходства разума надъ чувственностію? Но отсюда будетъ слѣдовать только то, что если первыя должны быть болѣе уважаемы, то и вторыя должны также давать мѣсто, какъ требованіямъ естественнымъ и поэтому также достойнымъ уваженія,—а это правило не безопасно для нравственности при той необыкновенной силѣ, какой достигаютъ иногда низшія, чувственныя влеченія. Притомъ же, несправедливо и то, что злыя влеченія принадлежатъ одной чувственной природѣ, а духовной свойственны одни добрыя: мы знаемъ множество страстей, принадлежащихъ, —одной духовной природѣ, напр.: гордость, скупость, месть, зависть и проч. Если слѣдовать естественнымъ только влеченіямъ, то нѣтъ никакого основанія отвергать одни и уважать другія. Скажутъ

ли наконецъ, что нравственный законъ должно уважать, а затѣмъ и исполнять потому, что исполненіе его приноситъ счастье, миръ и благополучіе человѣку? Но это внѣшнее побужденіе къ исполненію нравственного закона отвергается, какъ эвдемонистическое, тою самою тоорією, которая чистое уваженіе, свободное отъ всякихъ представленій ожидаемой пользы или блага, ставитъ главнымъ началомъ добродѣтели. Кромѣ того, это представленіе благихъ послѣдствій исполненія нравственного закона, одно само по себѣ, не можетъ служить достаточнымъ побужденіемъ къ нравственной дѣятельности и потомууже, что на самомъ дѣлѣ естественныя стремленія къ добродѣтели, при борьбѣ съ противоположными сильными склонностями, не всегда приносятъ плодъ, достойно вознаграждающій такую борьбу,—миръ и счастье души и соотвѣтственное внѣшнее счастливое положеніе. Участь добродѣтельныхъ на землѣ далеко не такова, чтобы побудить человѣка къ добродѣтельной жизни, если онъ не имѣетъ другихъ какихъ-либо высшихъ побужденій къ ней. Итакъ, одно уваженіе къ нравственному закону, не имѣя для себя твердой основы безъ религіи, не можетъ служить твердынею и надежнымъ основаніемъ нравственности.

Необходимость религиозных побуждений. Кроме того, истинное начало нравственных действий, конечно, должно быть всеобщимъ, годнымъ не для нѣкоторыхъ только людей, которымъ оно извѣстно и которые могутъ его усвоивать и понять, но такимъ, которое могло бы служить безусловнымъ нравственнымъ побужденіемъ для всѣхъ людей безъ исключенія. Но таково-ли то отвлеченное начало уваженія, которымъ думаютъ замѣнить религиозныя побужденія къ исполненію добродѣтели? Очевидно, нѣтъ. Уваженіе къ нравственному закону, проистекающее изъ яснаго пониманія его сущности и цѣли, можетъ, конечно, служить сильнымъ нравственнымъ побужденіемъ для философа, углубляющагося въ изслѣдованіе природы человѣка и цѣли его жизни. Но чѣмъ будетъ руководиться въ жизни большинство людей, для котораго нужны не отвлеченныя понятія, съ трудомъ пріобрѣтаемыя, но вѣрныя, ясныя, твердыя и всѣмъ понятныя побужденія къ добру? Гдѣ оно найдетъ такія побужденія? Довѣрится однимъ естественнымъ побужденіямъ, въ надеждѣ, что они приведутъ къ добру, какъ мы сказали, въ этомъ случаѣ очень опасно. Обществен-

ные законы, обязывающіе къ нравственной дѣятельности и карающіе отступленіе отъ нихъ, очевидно, недостаточны. Законы не всевидящи, и человѣку искусному и искусившемуся во злѣ не трудно скрыться отъ нихъ; притомъ же, они караютъ только внѣшнія, противныя общественному благу, дѣйствія, внутреннее безправное состояніе недоступно ихъ суду. Остается одна религія, которая указываетъ человѣку невидимаго, но всевидящаго Судію, знающаго не только внѣшнія порочныя дѣйствія, но и внутреннее состояніе души, награждающаго и карающаго правосудно не только въ этой жизни, но и въ будущей. Такое спасительное и всеобщее вліяніе религіи на нравственную жизнь столь ясно, что его признавали даже тѣ, которые не вѣрили въ истину ея; нравственныя предписанія, освященныя именемъ и властію религіи, они почитали самою дѣйствительною уздою пороковъ, самымъ сильнымъ побужденіемъ къ нравственности для большей части людей.

Связь нравственности съ религіей. Но источникъ нравственной силы религіи, силы единственной въ своемъ родѣ, и которой не могутъ дать человѣку никакія ни внѣшнія побужденія, ни философскія убѣжденія,





заключается вовсе не тамъ, гдѣ думаютъ искать его невѣрующіе въ ея истину,— не въ суевѣрїи и необразованности большей части людей, для руководства которыхъ будто-бы нужно было вымышленное практической мудростью законодателей сказаніе о высшемъ Законодателѣ; этотъ источникъ заключается въ глубокой и существенной связи нравственности съ религіею и зависимости первой отъ послѣдней. Не одни простые и необразованные люди имѣютъ нужду въ религіозномъ освященіи нравственныхъ предписаній для ихъ исполненія. Мы уже видѣли, что не только внѣшнія побужденія, какими руководствуются люди неразвитые, но и внутреннее *уваженіе* къ нравственному закону, какое почитаютъ достаточнымъ для людей образованныхъ, на самомъ дѣлѣ оказывается совершенно недостаточнымъ для твердаго основанія истинной нравственности. Оставалось бы, поэтому, признать одно,— что ни внѣшнія, ни даже внутреннія побужденія, сами по себѣ, недостаточны для осуществленія истинной нравственности въ человѣкѣ, если-бы здѣсь на помощь ему не являлась религія.

Дѣйствительно, нужно обратить вниманіе и на то, что нравственность состоитъ не въ

одномъ только знаніи нравственнаго закона, не въ одномъ только уваженіи къ нему, но въ дѣятельномъ исполненіи его предписаній. Но самое ясное пониманіе нравственнаго закона, самое искреннее уваженіе къ нему и сознаніе его важности можетъ-ли дать намъ силы къ его исполненію, къ противодѣйствию страстямъ и злымъ склонностямъ? Самое усиленное, основанное на уваженіи къ добродѣтели, стремленіе естественныхъ силъ человѣка къ исполненію нравственнаго закона, сопровождается-ли достаточнымъ, соответствующимъ усилямъ, успѣхомъ въ добрѣ? Утверждать это значитъ совершенно не знать человѣческой природы. Недостаточность естественныхъ силъ человѣка къ постоянному и безкорыстному исполненію нравственнаго закона долженъ признать каждый, и по собственному опыту, и по наблюденію надъ тщетностію попытокъ стать человѣкомъ нравственнымъ, при помощи однихъ естественныхъ средствъ. „*Не еже хочу доброе, сіе творю, но еже не хочу злое, сіе сотворю*“.— долженъ искренно сказать каждый человѣкъ, имѣя въ виду естественное состояніе своихъ силъ. Многіе мыслители древняго міра были проникнуты чувствомъ глубокаго ува-



женія къ нравственному закону, поставляя нравственность исключительною цѣлью и знанія, и жизни, основывали школы, имѣвшія цѣлью единственно заботу о нравственной жизни, — но ни объ одномъ изъ нихъ нельзя сказать, чтобы его усилія увѣнчались успѣхомъ, чтобы онъ открылъ вѣрное средство сдѣлать человѣка добродѣтельнымъ естественными средствами. Предлагаемая нѣкоторыми новѣйшими учеными средства сдѣлать человѣка нравственнымъ и общество счастливымъ, на примѣръ, всеобщее матеріальное довольство, или измѣненіе общественнаго устройства, — конечно, могутъ уничтожить нѣкоторые внѣшніе поводы къ порокамъ, но не могутъ влить въ душу внутренней силы къ преуспѣванію въ добрѣ, не могутъ исцѣлить прирожденной слабости грѣховной воли и ея склонности ко злу.

Если же теперь естественныя силы недостаточны для нравственной жизни человѣка, если ни усилія разума, понимающаго высокое значеніе нравственнаго закона, ни внѣшнія благоприятныя для добродѣтельной жизни условія не могутъ уничтожить въ немъ злыхъ наклонностей, то, очевидно, такого измѣненія нравственной природы человѣка, восполненія недостатковъ есте-

ственныхъ силъ мы должны ожидать не отъ самаго человѣка, а отъ высшей божественной силы, отъ высочайшаго источника всего благого и истиннаго. Только въ союзѣ съ Богомъ, въ религіи человѣкъ можетъ найти достаточно силъ для своего нравственнаго усовершенствованія и стать истинно нравственнымъ существомъ, не только познающимъ и уважающимъ законъ правды и добра, но и исполняющимъ его.

Свидѣтельства Что религія и нравственность изъ исторіи языческихъ религій находятся между собою въ существенномъ и неразрывномъ союзѣ, что одна религія способна дать человѣческой волѣ такія силы для нравственной дѣятельности, какихъ не можетъ найти человѣкъ ни въ естественныхъ влеченіяхъ своей природы, ни въ побужденіяхъ разума, это доказываетъ исторія нравственной жизни во все времена. Уже въ ложныхъ языческихъ религіяхъ, одна мысль, что такая или иная дѣятельность есть исполненіе предписанія божественнаго и приближаетъ человѣка къ Божеству, давала такую силу человѣческой волѣ для исполненія дѣйствительныхъ, или кажущихся только богоугодныхъ дѣйствій, какой не могли сообщить человѣку ника-

кія другія нравственныя побужденія. Вспомнимъ тяжелые подвиги и самоистязаніе браминовъ—пустынниковъ, принесеніе въ жертву собственныхъ дѣтей и самоистязаніе въ другихъ религіяхъ, чтобы и въ этихъ достойныхъ сожалѣнія дѣйствіяхъ увидѣть всю силу вліянія религіозныхъ убѣжденій на дѣятельность. Можно даже сказать: все, что было нравственного въ мірѣ языческомъ, поддерживалось религіею, какъ она ни была недостаточна; съ паденіемъ религіозныхъ вѣрованій, не смотря на всѣ усилія нѣкоторыхъ философскихъ школъ, исчезли и остатки нравственности, и родъ человѣческій, предъ пришествіемъ Спасителя, достигнулъ, какъ извѣстно, крайней степени нравственного разстройства.

Истинная нрав- Положныя религіи, какъ
ственность возможна ни сильно было ихъ вліяніе
только въ истинной на дѣятельность, не могли
религіи. произвести истинной нрав-
ственности, дать человѣку истинно-нрав-
ственной силы. Такую силу можетъ дать
только дѣйствительный и живой союзъ че-
ловѣка съ Богомъ и сообщеніе чрезъ этотъ
союзъ особенныхъ, сверхъ-естественныхъ
силъ къ добродѣтельной жизни,—а такой
союзъ можетъ быть только въ одной *истин-*

ной религіи. Нравственная сила ложныхъ религій заключалась только въ мечтательномъ предположеніи такого союза,—и одно это предположеніе давало человѣку особенную твердость воли. Человѣкъ *воображалъ*, что исполненіемъ извѣстныхъ религіозныхъ дѣйствій онъ угождаетъ Богу, и это предположеніе внезапно возбуждало его волю къ совершенію такихъ дѣйствій, къ которымъ онъ былъ неспособенъ, повинуюсь только естественнымъ влеченіямъ своей природы. Но такъ какъ эти дѣйствія основывались только на воображаемыхъ, созданныхъ заблуждающимся умомъ человѣка, а не отъ Бога происшедшихъ требованіяхъ, то очень естественно, что эти требованія не только сами по себѣ были ложны, но и противны нравственности; нравственная сила религіи была бесплодно расточаема на дѣйствія, только кажущіяся нравственными ослѣпленому уму, но въ сущности безнравственныя: отсюда человѣческія жертвоприношенія, безнравственные и оскорбляющіе чувство обряды, бесплодныя самоистязанія и тому подобное.

Если такова сила одного воображаемаго предположенія о религіозномъ значеніи различныхъ дѣйствій, то какую дѣй-





ствительную, а не мечтательную нравственную силу может сообщить истинная религія, въ которой человекъ получаетъ дѣйствительную помощь отъ Бога? Какъ дѣйствительна и велика нравственная сила, сообщаемая истинною религіею слабой по природѣ человѣческой волѣ.—показываетъ вся исторія христіанства. Что, какъ не истинная религія, могло подать человеку силы къ возстанію изъ этого глубокаго нравственнаго паденія, въ какомъ онъ находился въ мірѣ языческомъ? Что могло одушевить первыхъ христіанъ къ перенесенію жесточайшихъ мученій и представить цѣлый рядъ мучениковъ за свои убѣжденія, каково не представляетъ ни одна ложная религія, ни одна философская школа? Что могло дать христіанскимъ подвижникамъ силу къ совершенію сверхъестественныхъ подвиговъ въ борьбѣ противъ страстей и естественныхъ влеченій чувственности? Если отъ этихъ, всѣмъ очевидныхъ, признаковъ дѣйствія божественной силы, сообщаемой истинною религіею, перейдемъ къ явленіямъ обыкновенной силы, то и здѣсь, при внимательномъ испытаніи ея, найдемъ оправданіе, и въ собственной жизни и жизни другихъ, той открываемой Апостоломъ истины, что

все лучшее въ насъ отъ Бога, что безъ Него и помыслить не можемъ ничего истинно-добраго.

Да, только при помощи религіознаго союза съ Богомъ, человекъ можетъ быть дѣйствительно добродѣтельнымъ; только истинная религія можетъ произвести истинную нравственность. Поэтому мысль, что человекъ можетъ быть добрымъ независимо отъ религіи или при какой угодно религіи, есть одна изъ самыхъ опасныхъ для нравственной жизни мыслей. Порождая самонадѣянность, увѣренность въ достаточности однихъ естественныхъ силъ и побужденій для нравственности, индифферентизмъ, самъ того не замѣчая, подрываетъ самую нравственность, отвращая человека отъ единственнаго источника истинно-нравственной силы.





Проф. А. В. Гусевъ.

Неосновательность взводимых автономистами обвинений на религію.*)

Воздѣйствіе Бога на человѣка, утверждаемое христіанствомъ, не умаляетъ достоинства человѣческой личности. Автономисты утверждаютъ, будто-бы свойственная христіанамъ вѣра во влияніе на человѣка, съ одной стороны, Бога, а съ другой, злыхъ духовъ наноситъ ущербъ или вредъ нашему достоинству, нашей свободной волѣ, нашей нравственной отвѣтственности, нашей добродѣтели. Но правда ли, будто-бы, при такой вѣрѣ и при допущеніи ея основательности, должны страдать наше человѣческое достоинство, наша свободная воля, наша нравственная отвѣтственность, наша добродѣтель?

*) Заимствовано съ значительными сокращеніями изъ сочиненія профессора Гусева: „Религіозность какъ основа нравственности“. 2-е изд. Казань, 1904 г., стр. 43—83.

Извѣстно, что каждый человѣкъ въ теченіе своей жизни испытываетъ на себѣ тысячи самыхъ различныхъ вліяній и однако бѣ тысячи самыхъ различныхъ вліяній, большинства которыхъ мы даже вовсе не сознаемъ. Несомнѣнно и то, что эти вліянія, идущія съ разныхъ сторонъ и воздѣйствующія на насъ, оставляютъ или отпечатлѣваютъ на нашей душѣ тотъ или иной слѣдъ, болѣе или менѣе сильный; болѣе или менѣе важный. Обращаясь же къ нашему внутреннему міру, мы большею частью не можемъ указать, какъ и откуда возникли въ насъ тѣ или другія особенности мысли, чувства, воли. Само собою разумѣется, что источникомъ или причиною многихъ изъ нихъ является наше „я“, его производительная или творческая дѣятельность. Но было бы опрометчиво утверждать, что по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ этихъ особенностей не являются до извѣстной степени и плодомъ внѣшнихъ вліяній, дѣйствовавшихъ на насъ въ различные періоды нашей жизни, начиная съ самаго перваго и ранняго. Почему же защитники автономной нравственности не говорятъ, что эти разнообразныя вліянія и ихъ результаты подрываютъ или



попирають наше достоинство, нашу свободу, нашу нравственную отвѣтственность? Достоинство челоуѣка состоитъ въ томъ, чтобы по возможности сознать, что и какъ на него дѣйствовало и дѣйствуетъ, и самостоятельно относиться къ влѣющимъ на него существамъ, предметамъ и обстоятельствамъ и употреблять ихъ дѣйствія во благо себѣ. Чѣмъ наилучше пользуется челоуѣкъ ко благу свосму всѣмъ, что влѣяло и влѣяетъ на него, тѣмъ болѣе возвышается и его нравственное достоинство. А что и свобода людей не стѣсняется и не подавляется этими влѣніями, за это-то и говорить дѣйствіе на нихъ, между прочимъ, двухъ силъ: съ одной стороны, силы доброй, Божеской, а, съ другой стороны, силы злой, діавольской. Тутъ предоставляется свободной волѣ челоуѣка возможность самостоятельно склоняться на сторону или первой, или второй силы, смотря по собственному его влеченію и желанію. Психологическое самонаблюденіе вполне подтверждаетъ это.

Религіозный челоуѣкъ не менѣе сознаетъ себя свободнымъ, чѣмъ автономистъ. Религіозный челоуѣкъ знаетъ себя относительно свободнымъ въ своемъ нравственномъ дѣйствованіи. Онъ отнюдь не видитъ въ себѣ какой-

то маріонетки, которою въ дѣлѣ нравственности распоряжаются посторонніи силы. Онъ убѣжденъ, что самъ долженъ стараться выработать въ себѣ хорошее нравственное настроеніе и проявлять его въ отвѣтственныхъ поступкахъ. Отсюда и дѣйствій благодатной силы христіанинъ не смѣшиваетъ и не отождествляетъ съ собственными дѣйствіями. Вѣруя въ благодатную силу Божію, онъ никогда не воображаетъ, будто-бы *Самъ Богъ за него* думаетъ, чувствуетъ и желаетъ. Всякую мысль, всякое чувство, всякое желаніе, какъ бы они возвышенны ни были, христіанинъ *сознаетъ*, какъ свои, какъ порожденные его собственнымъ духомъ, коль скоро сознаніе его не омрачилось. Даже сектанты, имѣющіе фальшивое понятіе объ отношеніи благодати Божіей къ челоуѣческой волѣ и по своимъ возрѣніямъ приближающіеся къ пантеизму, *сознаютъ* себя самихъ мыслящими, чувствующими и желающими.

Что касается православной церкви, то она всегда учила и учитъ, что благодать Божія только вспомоществуетъ или содѣйствуетъ нашей волѣ въ дѣланіи добра. Но кто же скажетъ, будто-бы содѣйствіе намъ есть дѣйствованіе вмѣсто насъ или за насъ?



Хотимъ ли мы или не хотимъ, но окружающіе насъ хорошіе люди, иногда безсознательно для нихъ самихъ и для насъ, содѣйствуютъ нашему нравственному развитію. Сами автономисты развѣ не желали и не желаютъ вліять въ добромъ направленіи на окружающихъ ихъ лицъ? И вліяніе окружающихъ насъ добрыхъ людей, и желаніе автономистовъ вліять на другихъ съ доброй цѣлью не считается же несомнѣстнымъ съ понятіемъ о человѣческой нравственности. Не странно ли же признавать невязущимся съ нравственной жизнью лишь воздѣйствіе Бога на нее?

Воздѣйствіе доброй и злой силы на чело- вѣка не освобожда- етъ его совѣсть отъ нравственной отвѣт- ственности.

Относя къ своему соб- ственному „я“ добрыя мы- сли, чувствованія и жела- нія, христіанинъ относить къ этому же своему „я“ и дурныя мысли, чувствованія

и желанія*). Какъ бы сильными онъ ни счита- лъ искушенія со стороны злого духа, онъ

*) Если добрая мысль внушается и Богомъ, то нужно имѣть предрасположеніе къ пріятію ея и усвоить ее такъ, чтобы она была какъ-бы наша. То же нужно сказать и о дурной мысли, внушае- мой злымъ духомъ: и она не навязывается намъ механически, насильно....

никогда не теряетъ сознанія, что можетъ и противиться имъ. Если же подчинится имъ, то, павши подъ бременемъ ихъ, уступивъ соблазнамъ, христіанинъ чувствуетъ себя глубоко виновнымъ, раскаивается въ своемъ грѣхѣ и ищетъ себѣ прощенія въ безпре- дѣльномъ милосердіи Божіемъ. Гдѣ же здѣсь утрата личной отвѣтственности, предпола- гаемая и даже утверждаемая автономистами?

Но,—продолжаютъ они возражать,—коль скоро на челоуѣка дѣйствуютъ двѣ силы: благая и злая, и каждая изъ нихъ произ- водитъ на него свойственнае ей вліяніе, то вмѣненіе челоуѣку его дѣйствій не можетъ быть не сораздѣляемо и съ этими силами, т. е. совершенное челоуѣкомъ добро долж- но быть приписываемо не ему одному, но и Богу, а содѣянное челоуѣкомъ зло должно быть вмѣняемо въ вину не ему только, но и злымъ духамъ. Эта мысль безусловно справедлива, но что же изъ нея слѣдуетъ? Въдь и съ точки зрѣнія автономной мѣра- ли ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть исключаемо это сораздѣленіе заслуги и ги- ны между челоуѣкомъ, какъ нравственнымъ субъектомъ, и тѣми добрыми или дурными вліяніями, какія дѣйствовали на направле- ніе его жизни. Но, само собою разумѣется,

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>



полное разграничение безусловно-нашего и условно-нашего в наших действиях доступно лишь всеведению Божию. Необходимость же этого разграничения ради безусловно-справедливого воздаяния всегда сознавалась и признается человечеством. Недаромъ-же все, исторически известные религии учатъ, что будетъ особый судъ Божій для вполне правосуднаго воздаяния людямъ за ихъ дѣла. Этотъ всеобщій и окончательный судъ въ величественныхъ чертахъ предрекается въ Новомъ Заветѣ. Только на этомъ судѣ и можетъ быть определено, по скольку какой-нибудь человекъ лично виновенъ въ своихъ грѣхахъ и по скольку другіе должны принять участие въ его винѣ. Но когда идетъ рѣчь объ ответственности человека за совершенное имъ, то дѣло не въ томъ, чтобы ответственность никому съ нимъ не сораздѣлялась, такъ какъ это невозможно, а въ томъ, чтобы онъ отвѣчалъ только за то, въ чемъ повиненъ лишь онъ одинъ. Именно таковая ответственность и гарантируется учениемъ христіанской религии о нѣкогда имѣющемъ быть всеобщемъ судѣ Божиемъ. О такомъ справедливомъ вѣненіи не можетъ быть и рѣчи съ точки зрѣнія автономной морали.

разрывающей отношенія человека къ Богу.

Защищая отношеніе религіи къ достоинству человека, его свободѣ и нравственной отвѣтственности, мы доселѣ имѣли въ виду только отрицательную сторону дѣла, а теперь остановимся и на положительной его сторонѣ. Религія не только не подрываетъ, но положительно возвышаетъ достоинство человека, его свободу и нравственную отвѣтственность.

Христіанская религія ставитъ человека гораздо выше, чѣмъ автономисты.

Если автономисты, разсуждая о достоинствѣ человеческой природы ссылаются на то, что человекъ, въ отличіе отъ животныхъ, имѣетъ разумъ, совѣсть и свободную волю, то христіанская религія, поставляя на видъ достоинство человеческой природы, внушаетъ намъ, что разумъ, совѣсть и свободная воля человека не суть просто продуктъ и проявленіе обычныхъ силъ и элементовъ окружающей человека природы, но—отображеніе божественной природы Творца вселенной, что человекъ, призванъ быть носителемъ и выразителемъ ея, что въ лицѣ Единороднаго Сына Божія, Иисуса Христа, человеческая природа неслитно и нераздѣльно соединена съ божеской природою и



что каждый изъ людей предназначенъ къ тѣснѣйшему духовному общенію и единенію съ Владыкою всего сущаго. Развѣ можно еще болѣе возвысить достоинство человѣческой природы сравнительно съ тѣмъ, какъ ее возвышаетъ христіанство? Оно говоритъ, что человѣкъ по духовной своей природѣ безмѣрно возвышается надъ всѣмъ, что есть на землѣ, и соотносится не только съ себѣ подобными, ко и съ Богомъ, для котораго онъ составляетъ предметъ любви и особыхъ попеченій. Ничего такого не можетъ сказать о человѣкѣ ни одна антихристіанская доктрина. Какъ бы ни увѣряли защитники автономной морали, будто-бы человѣкъ имѣетъ высшее достоинство не потому, что Богъ придалъ ему таковое, а потому, что человѣкъ своею самодѣятельностью поднялся надъ окружающими его существами и предметами природы, и будто-бы такое самовозвышеніе человѣка дѣлаетъ ему гораздо больше чести, чѣмъ возвышеніе его самимъ Богомъ, всетаки автономисты оказываются неправыми. Съ ихъ точки зрѣнія хотя человѣкъ становится до извѣстной степени и выше окружающей его природы, но всетаки по существу своему не выдѣляется изъ нея: вопреки христіанскому воз-

зрѣнію онъ остается однимъ изъ продуктовъ и звеньевъ—природы-же, но не болѣе, а слѣдовательно между нимъ и ею нѣтъ существеннаго различія. Точно также возвышается ею и свобода человѣческой воли.

Она (хр. религія) Нѣкоторые изъ автономистовъ сами соглашаются съ той мыслью, что нельзя же поставятъ нравственную свободу человѣка только въ возможности выбора между добромъ и зломъ. Быть нравственно-свободнымъ значить, не смотря ни на какіе соблазны и препятствія, оставаться вѣрнымъ требованіямъ долга, добра. Слѣдовательно все, что содѣйствуетъ человѣку не измѣнять добру и вѣрнѣе служить ему, все это содѣйствуетъ развитію и утвержденію его нравственной свободы. Между тѣмъ всякая религія, достойная своего имени, непремѣнно и настойчиво внушаетъ человѣку тѣ или другія нравственныя правила и требуетъ непремѣннаго исполненія ихъ именемъ божества и вѣчной участи людей. Поэтому, мы въ правѣ сказать, что даже низшія религіи, ко не чуждыя здравыхъ нравственныхъ требованій, способны возвышать нравственную свободу человѣка го-

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>



раздо больше, чѣмъ холодные и не авторитетные уроки автономной морали. Что же касается единственно-истинной религіи, какова христіанская, то нужно сказать, что самая сущность и задача ея состоятъ въ томъ, чтобы сдѣлать людей нравственно-свободными въ полномъ смыслѣ этихъ словъ. Недаромъ же Божественный Основатель ея указывалъ что, лишь усвоивъ Его ученіе и исполняя его, люди станутъ свободными (Іоан. VIII, 32. Ср. 2 Кор. III, 17). Между тѣмъ, Спаситель не ограничился тѣмъ, что поставилъ передъ людьми самый возвышенный нравственный идеалъ, но и благодатно содѣйствуетъ имъ въ дѣлѣ возможнаго для нихъ воплощенія этого идеала въ ихъ жизни.

Затѣмъ, христіанская религія усиливаетъ въ человѣкѣ и сознание нравственной отвѣтственности. Чѣмъ болѣе высокою природою обладаетъ человѣкъ по его собственному сознанию, тѣмъ больше и боязни должно быть въ немъ, какъ бы не уронить и не запятнать ее дурнымъ дѣломъ. Чѣмъ чище и возвышеннѣе нравственные воззрѣнія человѣка, тѣмъ яснѣе видитъ онъ и тѣмъ строже осуждаетъ малѣйшіе диссонансы и погрѣшности въ своей нравственной жизни. Чѣмъ больше способовъ и средствъ дается

человѣку къ нравственно-чистой жизни, тѣмъ больше и требуется отъ него. Судіею же и Мздовоздателемъ его, по религіозному міровоззрѣнію, является всевѣдущее и абсолютно-справедливое Существо, отъ котораго ничто не сокрыто и которое воздастъ должное за все, что ни думалъ, что ни чувствовалъ, что ни желалъ человѣкъ. На такой ли почвѣ и при такихъ-ли условіяхъ слабѣтъ чувству отвѣтственности за грѣхъ?

Возраженія Фейербаха противъ христіанскаго ученія объ оправданіи и прощеніи грѣховъ; ихъ несостоятельность. Но, говоритъ Фейербахъ, христіанство подрываетъ и парализуетъ чувство нравственной отвѣтственности своимъ ученіемъ объ оправданіи грѣшнаго человѣка заслугами Іисуса Христа и о таинствѣ исповѣди. Эти слова Фейербаха служатъ доказательствомъ лишь его превратнаго понятія о дѣлѣ.

Вѣдь не каждый человѣкъ, по христіанскому ученію, получаетъ прощеніе всѣхъ грѣховъ своихъ и становится нравственно-чистымъ, выходя изъ купели крещенія, но только тотъ, кто всѣмъ существомъ своимъ увѣровалъ въ Іисуса Христа, какъ въ своего Спасителя, и во все Его ученіе и всецѣло



предался Ему. Но эта живая вѣра въ Богочеловѣка и эта преданность Ему отнюдь не производятся въ челоуѣкѣ насильственно дѣйствиємъ благодати Божіей и не возникаетъ въ немъ безъ его участія. Самъ челоуѣкѣ долженъ и восчувствовать скверну грѣха, и плѣниться добромъ, воплощеннымъ въ лицѣ Богочеловѣка, и увѣровать въ Него, и предаться Ему всей душою. Только при этомъ условіи и можетъ совершиться оправданіе его заслугами Богочеловѣка.

Что касается таинства покаянія, то и въ немъ челоуѣкѣ по истинно-христіанскому ученію, получаетъ прощеніе грѣховъ *не иначе* какъ подъ условіемъ *искренняго* раскаянія во *всѣхъ* грѣхахъ, будутъ-ли это грѣховные помыслы, чувства и желанія, или грѣховные поступки, и при *неподдѣльной* рѣшимости жить согласно съ требованіями воли Божіей. Легко только произносить и писать эти слова: искреннее раскаяніе, неподдѣльная рѣшимость! Но какая жгучая нравственная борьба и какой великій нравственный подъемъ духа требуются для переживания ихъ самимъ дѣломъ? Чтобы искренно каяться во грѣхахъ, а не лицедей-

ствовать*), и имѣть полную готовность жить лишь для добра, нужно возненавидѣть во всемъ нашимъ существомъ и почувствовать всю прелесть и всю обязательность для насъ добра во всемъ же нашимъ существомъ. Но это развѣ не есть своего рода нравственное перерожденіе или обновленіе?

Такимъ образомъ, ни изъ чего не видно, чтобы христіанская религія ослабляла чувство нравственной отвѣтственности. Напротивъ, только эта-то религія и поднимаетъ его до надлежащей высоты и полноты. Въ какой степени неосновательны упреки, дѣлаемые христіанской религіи многими автономистами, будто бы она подрываетъ челоуѣческое достоинство, нравственную свободу и отвѣтственность, въ такой-же степени близоруки и несправедливы и другіе ихъ упреки, которые подлежатъ дальнѣйшему нашему разсмотрѣнію.

*) Нужно признаться, что мы большею частью *лицедѣйствуемъ*, „говѣя“ и исповѣдуясь передъ папствомъ церкви. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ одинъ изъ тысячи „говѣющихъ“ и исповѣдающихся выполняетъ на дѣлѣ то, что требуется отъ кающагося.



Христианство требует не холодной разсудочной вѣры, а живого религиозно-нравственного настроения.

Такъ напрасно увѣряютъ автономисты, будто-бы христианская религія цѣнитъ въ человѣкѣ отнюдь не добродѣтель саму по себѣ, а вѣру, притомъ, будто-бы, понимаемую въ смыслѣ простого признанія бытія Бога, Промысла и т. под. Какъ во многихъ другихъ, такъ и въ настоящемъ случаѣ, съ особенной настойчивостью и рѣзкостью высказывается Фейербахъ: „Отъ вѣры“, говоритъ онъ, „зависитъ вѣчное блаженство, а отнюдь не отъ исполненія обыкновенныхъ человѣческихъ обязанностей. Потому первая и самая высшая заповѣдь гласитъ: *вѣруй!* Не вѣра, а мораль говоритъ человѣку: твоя вѣра—нуль, если ты не дѣлаешь ничего хорошаго“. Во всей этой тирадѣ не окажется даже и тѣни правды, если обсудимъ дѣло безпристрастно и основательно.

Христианская вѣра отнюдь не есть лишь теоретическое признаніе нашимъ умомъ тѣхъ или иныхъ истинъ. Такая вѣра, по слову и ап. Іакова, есть собственно бѣсовская вѣра (2, 19), и обладающій ею одною непремѣнно еще не отличается чѣмъ-нибудь отъ бѣсовъ въ религиозно-нравственномъ

отношеніи. Вѣра же, которой требуетъ отъ насъ христианство, не есть только твердое убѣжденіе въ истинности того, чему учитъ Иисусъ Христосъ или чему учитъ основанная Имъ церковь, но и преданность всего нашего существа Богу, выражающаяся въ живой сердечной любви къ Нему, а съ другой стороны, горячая, готовая на всяческое самопожертвованіе, любовь ко всѣмъ нашимъ ближнимъ. Такимъ образомъ, христианская вѣра неразлучна съ самыми высокими нравственными предрасположеніями и дѣйствіями*).

Вопреки увѣренію Фейербаха, первыми словами, которыми началась проповѣдь Спасителя, были слова: *покайтесь, ибо приблизилось царство небесное* (Матѳ. IV, 17). Та-

*) Въ доказательство противоположнаго представленія о христианской вѣрѣ напрасно ссылаются автономисты въ особенности на ап. Павла, который, будто-бы, безусловно противопоставляетъ дѣламъ вѣру и поставяетъ въ зависимость отъ нея все дѣло нашего спасенія. (См. напр. Римл. III, 28; Ефес. II, 8—9 и др. мѣста).

Во первыхъ, Апостолъ подъ дѣлами разумѣетъ вовсе не дѣла, проистекающія изъ чисто христианскаго религиозно-нравственнаго настроенія, а тѣ дѣла, какими хвалились и на которыя полагались современные ему евреи. Они выше всего ставили ис-



кимъ образомъ, Иисусъ Христосъ прежде всего обращался къ нравственному сознанию и чувству слушателей и прежде всего требовалъ отъ нихъ измѣненія нравственнаго ихъ настроенія къ лучшему. Въ рѣчахъ Иисуса Христа мы находимъ и слѣдующія слова, совершенно ниспровергающія мысль автономистовъ, будто-бы и христіанская религія предпочитаетъ добрымъ дѣламъ вѣру, какъ признаніе извѣстныхъ

полненіе требованій обрядоваго закона и почитали вполне достаточнымъ внѣшнее, бездушное, чисто-механическое совершеніе предписывающагося въ „законѣ“ вообще. Подъ христіанской вѣрою онъ разумѣетъ полную увѣренность въ истинности христіанскаго ученія, всецѣлую преданность челоуѣка Иисусу Христу и неразлучное съ нею расположеніе творить во *всѣмъ* Его волю. (Евр. XI, 1; Римл. X, 9—10; Галат. V, 6; 2 Коринто. VII, 19 и др. мѣста). Что ап. Павелъ не придавалъ значенія одной теоретической вѣрѣ и гоставлялъ дѣла христіанской любви безмѣрно высоко, въ пользу этого говоритъ уже его чудная рѣчь о любви, какъ одномъ изъ самыхъ необходимыхъ и самыхъ важныхъ признаковъ истинно вѣрующихъ. (1 Коринто. XIII, 1—3). Въ этой рѣчи самоотверженная любовь къ ближнимъ поставляется выше даже такой вѣры, которая отличается необычайною силой и способна проявляться въ изумительныхъ дѣйствіяхъ, но холодна.

истинъ. „*Не всякій, говоряцій Мнѣ: Господи! Господи! войдетъ въ царство небесное*“, учить Спаситель, „*но исполняющій волю Отца Моего небеснаго. Многие 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 многа чудеса творили? И тогда объявлю имъ: Я никогда не зналъ васъ; отойдите отъ Меня, дѣлающіе беззаконіе*“ (Матѣ. VII, 21 — 23). Замѣчательно, что эти слова будутъ сказаны на всеобщемъ страшномъ судѣ. Но о чемъ-же они свидѣтельствуя? Оказывается, что ни частое обращеніе къ Богочеловѣку съ молитвами, ни проповѣдь о Немъ и Его ученія, ни даже обладаніе чудодѣйственными дарами не дѣлаютъ людей близкими ко Христу и не освобождаютъ ихъ отъ ужасной вѣчной участи, если эти люди не исполняли того, чего требуетъ отъ нихъ Богъ въ религиозно-нравственномъ отношеніи. Требования же эти, по словамъ Иисуса Христа, обнимаются заповѣдями о любви къ Богу и къ ближнимъ (Матѣ. XXII, 37—40). Въ другомъ мѣстѣ Спаситель прямо указываетъ, за что главнымъ образомъ одни изъ людей будутъ удостоены вѣчнаго блаженства, а другіе бу-



дуть обречены на вѣчно-мучительную жизнь? По вѣрѣ въ Иисуса Христа, изъ любви къ Нему и въ силу повиновенія Ему кормившіе голодающихъ, поившіе жаждущихъ, дававшие одежду неимѣющимъ ея, доставлявшие кровъ непріютнымъ, оказывавшіе утѣшеніе больнымъ и являвшие дѣла братской любви даже къ заключеннымъ въ тюрьмахъ преступникамъ удостоятся вѣчнаго блаженства, а люди противоположнаго настроенія и образа дѣйствій имѣютъ быть обречены на вѣчное мучительное состояніе (Матѣ. XXV, 31—46).

Какъ видимъ, не вѣра въ смыслѣ признанія извѣстныхъ религіозныхъ истинъ, но доброе религіозно-нравственное настроеніе выдвигается христіанствомъ на первое мѣсто, и прорисующіяся изъ этого настроенія добрыя дѣла являются рѣшителями вѣчной участи человѣка. Развѣ есть возможность еще выше поставить значеніе доброй нравственности, чѣмъ какъ это дѣлаетъ христіанская религія?

Личное спасеніе въ христіанствѣ неразрывно связано съ созиданіемъ на землѣ царства истины, добра и счастья. Напрасно ратуютъ автономисты противъ связи нравственности съ религією, указывая и на то, будто послѣдняя внушаетъ

человѣку заботиться лишь объ его личномъ спасеніи и будто-бы не располагаетъ его къ созиданію на землѣ царства истины, добра и счастья. Но что означаетъ и должна означать собою забота со стороны каждой личности пріобрѣсти *надлежащее* религіозно-нравственное настроеніе? Не странно-ли называть эту заботу эгоистической, — и видѣть въ ученіи о спасеніи нашей души ученіе о какомъ-то крайнемъ и зловредномъ индивидуализмѣ? Нравственность человѣка можетъ быть не иною какой-нибудь, а только личной, индивидуальной нравственностью. Постольку можетъ быть рѣчь и о коллективной или социальной нравственности, поскольку существуетъ нравственность личная, индивидуальная. Если нравственно испорчены отдѣльныя человѣческія личности, отдѣльныя человѣческія индивидуумы, то не можетъ быть рѣчи и о доброй коллективной или социальной нравственности, т. е. о доброй нравственности цѣлаго общества, народа, челоѣчества. Отсюда заботиться о своемъ нравственномъ возрожденіи и совершенствованіи значитъ содѣйствовать появленію или увеличенію въ мірѣ людей добра и счастья, поскольку послѣднее обуславливается первымъ. Но, не-

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>



зависимо отъ этого, развѣ мыслимо служить водворенію въ міръ добра и благоденствія, надлежаще не подготовившись или не созрѣвши для этого служенія и постоянно не работая надъ усовершенствованіемъ самого себя? Затѣмъ, заботиться о своемъ личномъ спасеніи, о приобрѣтеніи святости, развѣ возможно при равнодушномъ отношеніи къ созиданію на землѣ царства истины, добра и счастья? Кто всѣмъ существомъ своимъ хочетъ любить и любить Бога и людей,—а такой только и есть заботящійся о своемъ спасеніи,—тотъ не можетъ не творить и дѣлѣ, вызываемыхъ и требуемыхъ этой любовью. Творить-же ихъ и значить принимать участіе въ созиданіи царства истины, добра и счастья на землѣ.

Значеніе христіанскихъ подвижниковъ для міра. „Но“, возражаютъ автономисты, „заботящіеся о своемъ спасеніи нерѣдко совсѣмъ уходятъ изъ міра и предаются вдали отъ людей подвигамъ молитвы, поста и т. под., черезъ то дѣлаясь совсѣмъ бесполезными для ближнихъ и нисколько не содѣйствуя ихъ благу“. Неоснователенъ и этотъ аргументъ, какъ онъ ни кажется сильнымъ. Даже и находясь вдали отъ людей, истинный христіанинъ можетъ служить

ихъ дѣйствительному благу гораздо больше, чѣмъ автономистъ, изъ силъ выбивающійся въ своемъ служеніи людямъ и кричащій объ этомъ. Уже одинъ тотъ фактъ, что нѣкоторые лица, ради приобрѣтенія религиозно-нравственной зрѣлости, удаляются въ пустыню или куда-либо и обрекаютъ себя на тяжкія лишенія и жертвы, развѣ не располагаетъ другихъ людей призадуматься и сдерживаться въ своей погонѣ за матеріальными благами жизни и въ своей борьбѣ изъ за нихъ съ ближними? Уединившійся отъ людей не лишается-же возможности оказывать имъ духовное милосердіе—горячо и непрестанно молиться объ ихъ нравственномъ исправленіи и объ улучшеніи ихъ судьбы. А кто же въ состояніи доказать, что эти пламенные и постоянныя молитвы оставались и остаются бездѣйственными? Съ другой стороны, ни физиологія, ни психологія не могутъ отвергнуть возможности дѣйствія одной души на другія и на разстояніи... Наконецъ, великіе подвижники, жившіе и въ пустыняхъ или вообще вдали отъ людей, привлекали къ себѣ массы народа изъ городовъ, селъ и деревень, искавшаго наставленій, вразумленія и вообще духовной помощи, и оказывали



на многихъ безмѣрно-благотворное дѣйствіе.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно при-
 помнить, сколько Сергій Радонежскій сдѣ-
 лалъ добра людямъ, живя и вдали отъ
 нихъ, но привлекая ихъ къ себѣ своимъ
 религиозно-нравственнымъ величіемъ.

Безнравственная Автономисты, въ дока-
 зательство необходимости
 разрыва между нравствен-
 ностью и религіею, указы-
 ваютъ на безнравственную

жизнь многихъ хри-
 стіанъ. Но развѣ по-
 внѣшности казаться христіаниномъ или сто-
 ять въ спискѣ православныхъ христіанъ
 значитъ дѣйствительно быть христіаниномъ?
 Ханжа или человѣкъ вообще внесенный въ
 списокъ христіанъ еще не есть дѣйстви-
 тельный христіанинъ. Другое дѣло было-бы,
 если-бы автономисты могли когда-нибудь
 основательно доказать, что быть дѣйстви-
 тельно религіознымъ въ христіанскомъ смыс-
 лѣ слова не значитъ въ то же время быть
 высоконравственнымъ. Такое доказательство
 немислимо. Напротивъ, за несомнѣнность
 органической связи между истинной рели-
 гіозностью и высокой нравственностью го-
 ворить вся исторія со дней земной жизни
 Іисуса Христа. Самъ Онъ былъ не только

образомъ высочайшей нравственности, но
 и образомъ безмѣрно-высокаго и непре-
 станнаго религіознаго настроенія. Всѣ по-
 слѣдователи Его, начиная самыми ранними
 и оканчивая современными намъ, поскольку
 выдаются постоянствомъ, живостью и глу-
 биною религіознаго настроенія, постольку-
 же отличаются и нравственными доблестями.

Любовь къ Богу Но Фейербахъ усиливает-
 ся вывести изъ самой вѣры
 не исключаетъ люб-
 ви къ невѣрующимъ. христіанъ, изъ ихъ истинно-
 религіознаго настроенія, нѣкоторые важные
 моральные недостатки. „Любить человѣка,
 невѣрующаго во Христа, значитъ, по увѣре-
 нію Фейербаха, любить врага Его; кого не
 любить Богъ, того не смѣетъ любить и че-
 ловѣкъ; его любовь была-бы противорѣчіемъ
 волѣ Божіей, а слѣдовательно грѣхомъ“.
 • Если, по слову Спасителя, Богъ есть Отецъ
 всѣхъ людей и печется о благѣ всѣхъ ихъ,
 вѣрующіе они или невѣрующіе, благіе или
 злые, то такая-же любовь и такое-же по-
 печеніе, простирающіяся на всѣхъ людей,
 требуются и отъ всѣхъ христіанъ. Имъ за-
 повѣдано стремиться быть совершенными въ
 мѣру совершенствъ Отца ихъ небснаго
 (Матѣ. V, 44—45 и 48). Затѣмъ, не Спаси-
 тель-ли говорить Своимъ послѣдователямъ



Подготовлено для онлайн-библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
http://Lib.kdais.kiev.ua

вдующее: если вы любите и привѣтствуете только вашихъ братьевъ; т. е. только родственниковъ по плоти и по вѣрѣ, то что же особеннаго дѣлаете? Поступая такъ, вы еще не различаетесь отъ язычниковъ. (Матѣ. V, 46—47). Далѣе, на самомъ страшномъ судѣ Богъ, по Евангелію, представляется награждающимъ или наказывающимъ людей за хорошее или дурное отношеніе ихъ вообще къ ближнимъ, кто-бы они ни были по своему происхожденію и по своимъ вѣрованіямъ. Съ другой стороны, христіанинъ обязывается цѣнить въ невѣрующихъ все, что истинно-добраго есть въ нихъ, не менѣе, чѣмъ въ самихъ вѣрующихъ. Св. Апостоль Павелъ говоритъ: слава и честь всякому, дѣлающему добро, будетъ-ли имъ язычникъ или кто-нибудь иной (Римл. II, 10).

Истинная религіозность развиваетъ въ человѣкѣ не чувства честолюбія и эгоизма, а духъ смиренія и самопожертвованія. „Вѣра“, разглагольствуетъ Фейербахъ, „развиваетъ въ человѣкѣ чувство честолюбія и эгоизма; вѣрующій считаетъ себя отличнымъ отъ другихъ людей, предвознесеннымъ надъ обыкновенными смертными, владѣющимъ особыми правами; вѣрующіе—вообще аристократы, а невѣрующіе—плебей“.

Вопреки увѣренію Фейербаха, повторяемому и Л. Толстымъ, истинно христіанская религіозность предполагаетъ и развиваетъ въ человѣкѣ духъ смиренія и самопожертвованія. Нѣтъ въ человѣкѣ смиренія и готовности къ самопожертвованію, то онъ, говоря строго,—не христіанинъ, хотя бы и числился таковымъ, или по меньшей мѣрѣ—весьма плохой христіанинъ. Не даромъ-же рѣчи Основателя христіанской религіи исполнены выраженій такого рода: кто почитаетъ себя первымъ, будетъ послѣднимъ; отвергнувъ себя и т. под. Въ томъ-же, что христіанинъ признаетъ себя носителемъ особой благодати Божіей и особыхъ обѣтованій Божіихъ, было-бы крайне ошибочно усматривать какое либо доказательство прісущности христіанину хотя-бы и тѣни честолюбія или эгоизма. Если бы онъ считалъ себя таковымъ по причинѣ приписыванія себѣ особой природы или особыхъ какихъ-нибудь заслугъ, тогда онъ вполне заслуживалъ бы тѣхъ упрековъ, съ коими обращается Фейербахъ къ христіанамъ. Между тѣмъ, истинному-то христіанину и свойственно твердое убѣжденіе, что онъ сталъ носителемъ благодати и обѣтованій Божіихъ лишь въ силу заслугъ Спасителя и вообще



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
http://Lib.kdais.kiev.ua

по безмѣрной милости Божіей, и что всѣ люди безъ исключенія не только призываются, но и могутъ пользоваться всѣмъ этимъ и даже большимъ. Обладаніе особыми благодатными дарами и правами*) должно располагать христіанина лишь къ наибольшей строгости относительно себя самого и къ наибольшей снисходительности къ другимъ людямъ. Но Фейербахъ усиливается найти и тутъ нѣчто для униженія религіозности. „Смиреніе, самоуничженіе вѣрующаго“, говоритъ онъ, „есть въ сущности гордость-же, но кажущаяся смиреніемъ“. Христіане видятъ въ каждомъ истинно-добромъ своемъ дѣйствіи результатъ не своей только воли, но и благодати Божіей, и такимъ образомъ менѣе всего располагаются къ горделивой мысли о своемъ совершенствѣ. Вотъ почему величайшіе святые, какихъ только знаетъ христіанская церковь, всегда считали себя недостойными предъ Богомъ, грѣшниками своего рода. Вотъ почему православная церковь не признавала и не признаетъ безгрѣшными никого изъ святыхъ. Между тѣмъ,

*) Слово: „права“ употребляемъ въ условномъ смыслѣ, такъ какъ оно въ его обычномъ значеніи не можетъ имѣть мѣста въ дѣлѣ нашихъ отношеній къ Богу.

браманисты, буддисты и исповѣдники многихъ другихъ языческихъ религій находили возможнымъ для человѣка достиженіе равнаго божеству моральнаго совершенства*). Не мѣшаетъ имѣть въ виду, что только языческіе императоры, какъ напр. римскіе, осмѣливались выдавать себя за боговъ и требовать божескаго поклоненія себѣ.

Христіанская религія и церковь не освящаетъ преслѣдованій иномыслящихъ. Автономисты возводятъ тягчайшее обвиненіе на христіанскую религію и церковь, будто-бы христіанская религія и церковь не только допускала, но освящала и кровавыя преслѣдованія иновѣрующихъ и вообще иномыслящихъ. Опираясь на мнимую присутствіе самой христіанской религіи и церкви духа преслѣдованій и гоненій, автономисты тѣмъ рѣшительнѣе настаиваютъ на необходимости совершеннаго и безповоротнаго разрыва между нравственностью и религіею. Но основательно ли то, что говорятъ эти люди въ защиту своей мысли?

Ученіе Иисуса Христа. Божественный основатель ея, Иисусъ Христосъ,

*) При склонномъ къ пантеизму возрѣніи такіа мечтанія естественны и неизбежны.



дѣйствовали лишь путемъ убѣжденія на своихъ современниковъ, имѣвшихъ возможность внимать. Его проповѣди, и только этотъ способъ привлеченія къ Нему и къ христіанству вмѣнили въ непремѣнную обязанность Своимъ послѣдователямъ. Относительно этого Спаситель имѣлъ поводъ прямо и категорически высказаться. Когда жители Самаріи не хотѣли принять Его, то апостолы сказали: „*Господи! хочешь-ли мы скажемъ, чтобы огонь сошелъ съ неба и истребилъ ихъ?*“ (Лук. IX, 51—54.) Въ отвѣтъ на это Иисусъ Христосъ сказалъ: „*не знаете, какого вы духа*“, и не допустилъ ихъ до насилія надъ нежелавшими увѣрять въ Него (Лук. IX, 55). Внушенное Иисусомъ Христомъ Его непосредственнымъ ученикамъ составляетъ общеобязательное правило и для всѣхъ ихъ преемниковъ всѣхъ мѣстъ и временъ. Запрещая мѣры преслѣдованія и насилія въ дѣлахъ вѣры, Спаситель тѣмъ самымъ указывалъ одну изъ самыхъ характеристическихъ принадлежностей христіанской религіи. Она должна быть принимаема человѣкомъ *свободно*, а не въ силу какого-либо принужденія или своекорыстнаго разчета. Вѣра по самому ея существу есть *свободнѣйшій* актъ духа. Вѣрять

по принужденію нельзя. Нельзя вѣрять и по какому-либо разчету, изъ-за ожиданія какихъ-нибудь выгодъ и привилегій въ случаѣ принятія христіанской религіи. Кто сталъ видимымъ ея исповѣдникомъ въ силу репрессивныхъ мѣръ или по разчету, тотъ собственно лицемеритъ, обманываетъ другихъ, оставаясь на дѣлѣ невѣрующимъ. Но все это если чему безконечно противно, такъ именно христіанской религіи, какъ *дѣйствительному* свободному общенію людей съ Владыкою всего сущаго.

Ученіе и практика. Поэтому-то, православ-восточной церкви. но-христіанская церковь, въ лицѣ всѣхъ лучшихъ пастырей и предстоятелей ея, всегда была противъ употребленія насильственныхъ мѣръ въ дѣлѣ привлеченія иновѣрующаго къ христіанству или удержанія въ нѣдрахъ церкви отпавшихъ отъ нея почему-либо. „Истинной религіи свойственно“, говоритъ св. Афанасій Александрійскій, „не принуждать, а убѣждать, потому что Господь не принуждалъ, но оставлялъ всякому свободу и обыкновенно говорилъ, обращаясь ко всѣмъ: *если кто хочетъ идти за Мною, послѣдуйте*, а, обращаясь къ непосредственнымъ ученикамъ, когда нѣкоторые изъ слушателей удалились



отъ Него, спрашивалъ: *не хотите-ли и вы уйти?* . . . Не оковами, не мечемъ и не вооруженной рукой проповѣдуется и защищается истина, но убѣжденіемъ и совѣтомъ“. Въ IX вѣкѣ, съ котораго православные пастыри, будто-бы, особенно стали отстаивать и практиковать преслѣдованіе иновѣрующихъ, вотъ что писалъ св. Теодоръ Студитъ Ефесскому епископу Теофилу: „Намъ непозволительно не только убивать еретиковъ, но и желать имъ зла. . . . Нужно молиться о нихъ, какъ показалъ Самъ Господь во время страданія, сказавъ къ Отцу Своему: *Отче отпусти имъ грѣхъ, ибо не знаютъ, что дѣлають*. Начальствующіе надъ тѣлами, т. е. свѣтскія власти, имѣють право наказывать виновныхъ въ преступленіяхъ, касающихся тѣла, а не тѣхъ, которые виновны въ дѣлахъ душевныхъ, ибо это принадлежитъ управляющимъ душами, т. е. пастырямъ церкви, которымъ свойственно наказывать отлученіями и другими эпитиміями“. Обращаясь къ отечественной церкви, мы видимъ, что даже въ то самое время, когда въ католическомъ мірѣ свирѣпствовала инквизиція, обязанная своимъ происхожденіемъ папѣ Иннокентію III, наши архипастыри, какъ напимѣръ митрополитъ

Фотій, настаиваютъ на томъ, чтобы строгольниковъ и другихъ еретиковъ отнюдь не подвергали не только смертной казни, но и какимъ-бы то ни было тѣлеснымъ истязаніямъ.

Такъ же высказывался Ниль Сорскій и др. Когда высшее управленіе дѣлами нашей церкви перешло въ вѣдѣніе св. Синода, то и послѣдній не разъ строжайше воспрещалъ привлекать въ православную вѣру магометанъ, язычниковъ и другихъ и удерживать въ ней угрозами, насиліемъ и иными принудительными мѣрами и настоятельно требовалъ призывать ихъ къ познанію и воспріятію христіанскаго исповѣданія евангельской проповѣдью „со смиреніемъ, тихостию и кротостию“.

Насиліе въ дѣлахъ Если изъ среды пастырей противно духу рей и пасомыхъ въ православной церкви, вославно-христіанской церкви иногда раздавались единичные голоса въ пользу употребленія насилія въ дѣлахъ вѣры, то и это обстоятельство говоритъ лишь объ ихъ измѣнѣ истинно-христіанскому возрѣнію. Все это—злоупотребленія христіанской религіею. Злоупотреблять же человѣкъ можетъ всѣмъ, чѣмъ угодно. Вѣдь во время французской революціи проливалась же



ромадными потоками: человеческая кровь во имя идей всеобщаго братства, равенства и свободы. А совершали кровавыя ужасныя расправы съ ближними именно тѣ люди, коимъ была ненавистна мысль о зависимости нравственности отъ религіи и которые всячески гнали послѣднюю, не останавливаясь ни предъ какимъ кощунствомъ и ни предъ какими гнусными мѣрами. Но неужели-же изъ этого слѣдуетъ, что автономная мораль неизбежно и существенно связана съ допущеніемъ религиозныхъ гоненій и преслѣдованій или что идеи братства, равенства и свободы неразлучны съ насильственнымъ проведеніемъ ихъ въ жизнь?

Существованіе автономисты возража- нравственныхъ, но ютъ, что бываютъ люди, безрелигиозныхъ лю- порвавшіе всякую связь съ дей не говоритъ про- религію и однако настоль- тивъ христіанской ре- ко нравственные, что мо- лигіи. гутъ служить для другихъ примѣромъ нравственной чистоты и благо- родства.

Мы прежде всего замѣтимъ, что такихъ людей очень, даже очень мало, гораздо меньше, чѣмъ обыкновенно указываютъ или могутъ указать, потому что не всякій невѣрующій, котораго считаютъ нравственнымъ, бываетъ такимъ на самомъ дѣлѣ.

Нужно всегда имѣть въ виду наши понятія о нравственномъ. „То, что обыкновенно называютъ нравственной порядочностью, далеко еще не есть нравственная чистота и нравственная зрѣлость. Не красть, не лгать завѣдомо, не обнаруживать черной неблагодарности, не попирать правъ ближняго и т. под., особенно когда и обстоятельства жизни даннаго лица не даютъ къ этому никакого повода, не значить сколько-нибудь достаточно стоять на высотѣ человеческого призванія. Между тѣмъ, въ этихъ-то „добродѣтеляхъ“ обыкновенно и усматриваютъ нравственную порядочность нѣкоторыхъ невѣрующихъ лицъ. Но если-бы мы взяли жизнь ихъ во всей цѣлостности, во всѣхъ самыхъ сокровенныхъ процессахъ и движеніяхъ ея, и обсудили эту жизнь съ возвышенной христіански-моральной точки зрѣнія, тогда оказалось-бы, что въ поведеніи невѣрующихъ не достаетъ самыхъ коренныхъ элементовъ и качествъ надлежащей нравственной настроенности“.*)

Затѣмъ,—обратимъ на это особенное вниманіе,—хотя о такихъ (безрелигиозныхъ и нравственныхъ) личностяхъ говорятъ: „они живутъ совсѣмъ безъ религіи“, порвали съ

*) Заимствовано изъ соч. Гусева „Религія какъ основа нравственности“, стр. 140.



нею, но это справедливо только отчасти. Дѣйствительно, сами они, повидимому, совершенно оставили религію, —одни изъ нихъ съ полнымъ равнодушіемъ относятся ко всему священному, религіозному, другіе даже вооружаются *противъ нея*, иногда съ большимъ ожесточеніемъ, но—религія не оставила ихъ. Какъ солнце распространяетъ свои лучи не въ одномъ какомъ-либо мѣстѣ и не въ ясную только, безоблачную погоду, но, повсюду разливая свѣтъ и теплоту, прорывается иногда и сквозь темныя облака, такъ и христіанство, этотъ истинный животельный свѣтъ, производитъ сильное, неотразимое вліяніе на всѣхъ, благотворно дѣйствуетъ и на пребывающихъ въ отчужденіи отъ него и даже враждебно настроенныхъ къ нему. Живя среди христіанскаго общества и такъ или иначе соприкасаясь съ христіанствомъ, эти люди не могутъ, если бы даже и желали, всецѣло отрѣшиться отъ облагороживающаго, нравственнаго вліянія христіанства, тѣмъ болѣе, что нѣкоторые изъ нихъ получаютъ христіанское воспитаніе. Поэтому мы не ошибемся, сказавъ, что чистою нравственностью они обязаны именно христіанской религіи, хотя впоследствии отвергли ея материнское по-

печеніе, оказавшись неблагодарными дѣтьми. Прекрасно сказалъ о такихъ личностяхъ Э. Навиль, слова котораго мы приведемъ въ нѣкоторомъ сокращеніи. „Бываютъ люди“, говоритъ онъ, „религіозныя убѣжденія которыхъ всѣ поломаны, между тѣмъ какъ ихъ совѣсть стоитъ еще прямо, подобно одинокому столбу посреди развалинъ. Такія явленія суть собственно чудеса той Божественной благодати, имени которой уже не носятъ они на устахъ. Если кто-либо на землѣ, то именно такой человекъ долженъ на колѣняхъ проливать слезы благодарности за то, что его, который замышлялъ отвергнуть Бога, Провидѣніе надѣлило столь живымъ чувствомъ благородства и чистоты, столь сильнымъ отвращеніемъ отъ зла, что его сознаніе обязанностей прямо и точно устояло безъ всякой другой опоры*).

*). Дополненіе редакціи.



Мнѣнія нѣкоторыхъ ученыхъ о религіи, какъ единственномъ источникѣ нравственности.

Многіе высокообразованные авторитетные представители науки и государственные дѣятели поразительно единогласно высказались за религію, какъ непоколебимую основу морали и единственный „источникъ воды живой“ для нравственности и единственное надежное средство воспитать изъ человѣка человѣка. Приведемъ мнѣнія нѣкоторыхъ изъ нихъ.

Цицеронъ находилъ, что если „нѣтъ благочестія въ отношеніи къ Богу, то немислимо простое довѣріе другъ къ другу и существованіе справедливости“.

Бэконъ утверждалъ, что высшаго нравственнаго завершенія человѣческой природы никогда не достигаетъ тотъ, кто не имѣетъ у себя религіозныхъ пружинъ.

Вашингтонъ говорилъ, что „какъ разумъ, такъ и опытъ одинаково доказываютъ, что, коль скоро въ народѣ нѣтъ религіозности,

то не можетъ быть въ немъ и нравственности“.

Ж. Ж. Руссо писалъ: „я не знаю, почему прекрасную мораль нашихъ книгъ хотятъ приписать прогрессу философіи. Эта мораль позаимствована изъ евангелія и была христіанскою прежде, нежели стала философскою“.

Вольтеръ заявилъ, что „атеизмъ никакой пользы морали не принесъ, но вредъ несомнѣнный“.

Даже свирѣпый Робеспьеръ въ одной изъ своихъ рѣчей произнесъ: „если философія и можетъ строить свою мораль на иныхъ основаніяхъ, помимо религіи, однако же остережемся оскорблять этотъ священный инстинктъ народовъ! Ибо гдѣ тотъ гений, который своими открытіями могъ бы замѣнить эту великую идею, эту хранилищницу гражданскаго порядка и всѣхъ добродѣтелей!“

„Въ христіанствѣ дана абсолютная истина, удовлетворяющая всѣмъ благороднѣйшимъ потребностямъ духа и одинаково приемлимая на всѣхъ ступеняхъ прогресса и цивилизаціи“, написалъ Гегель.

К. А. Шмидтъ, редакторъ большой протестантской педагогической энциклопедіи, былъ убѣжденъ, что нравственность коре-



дится въ религіи и что воспитаніе безъ религіи—лишено лучшей силы.

Ар. Шопенгауеръ не находилъ лучшаго и болѣе дѣйствительнаго основанія для морали, какъ основаніе теологическое. Волѣ Всевышняго безумно противиться. Кто, кромѣ Предвѣчнаго Судьи, можетъ проникнуть въ сокровенный тайникъ души, разобратъся въ нашихъ помыслахъ? Отсюда только религія властна надъ народною совѣстью.

Вундтъ, очень много работавшій въ послѣднее время надъ этическими вопросами, написалъ: „не можетъ быть и рѣчи о такомъ развитіи нравственности, которое произошло бы независимо отъ религіозныхъ мотивовъ. Только въ религіи можно найти санкцію идеѣ нравственнаго долга и ея условной обязательности“.

Б. Н. Чичеринъ, авторъ труда „Наука и религія“ (1879 года), убѣждаетъ, что „полнота опредѣленій нравственнаго міра немыслима безъ владычествующаго въ немъ Божества. Мы можемъ сознавать въ себѣ нравственный законъ и слѣдовать его внушеніямъ, но мы не можемъ окинуть умственнымъ взоромъ все необъятное пространство нравственнаго міра, управляемаго этимъ закономъ, не возвышаясь вмѣстѣ съ нимъ къ

Божеству, которое составляетъ верховный источникъ закона и средоточіе этого міра. Иначе мы будемъ имѣть только разорванную цѣпь частныхъ отношеній, а не единое связующее начало, безъ котораго немалая самая эта цѣпь“.

„Задача этики и религіи тождественны: обѣ желаютъ усовершенствованія внутренней душевной жизни человѣка, укрѣпленія его нравственныхъ идеаловъ. Этика есть только прикладная часть религіи; она учитъ тому, что заключаетъ въ себѣ послѣдняя“, читаемъ въ сочиненіи К. Д. Кавелина. Въ другомъ сочиненіи того же автора находимъ слѣдующія, заслуживающія вниманія, слова: къ религіи „приводитъ насъ снова и все развитіе современнаго знанія, которое оказывается одностороннимъ и неспособнымъ отвѣчать на всѣ запросы и требованія человѣческой души и дѣйствительной жизни“.

Фридрихъ Гербартъ, представитель новѣйшаго реализма въ философіи, рассуждаетъ такъ: „спѣша на помощь морали, религія говоритъ человѣку: ты можешь избѣгнуть человѣческихъ глазъ и человѣческаго суда, но никогда и нигдѣ не укроешься отъ взоровъ и суда Владыки вселенной. Вообще религія внушаетъ мужество и возбуж-



дасть енергію для дѣлъ добрыхъ. Служа могучимъ двигателемъ нравственной жизни, религія не даетъ человѣку предаться самоубаюкиванію и самообольщенію въ дѣлѣ нравственной жизни. Если бы человѣкъ и сталъ впадать въ опасное самоубаюкиваніе и самообольщеніе, то христіанская религія, поставляя предъ взоромъ его чудный образъ Божественнаго Страдалца, въ сравненіи съ которымъ всякая человѣческая добродѣтель и всякій человѣческій подвигъ кажутся ничтожными, заставляеть гордеца смирится и добиваться истинной добродѣтели“.

Даже Спенсеръ въ своемъ сочиненіи „Изученіе социологіи“ вынужденъ былъ сказать о религіи, что она даетъ людямъ наиболѣе сильныя побужденія къ добру, чѣмъ какая бы то ни было научная теорія или философская система: „вполнѣ призрачныя надежды“, говоритъ онъ, „вводятъ въ заблужденіе всякаго, кто полагаетъ, что въ вѣкъ, который долженъ будетъ замѣнить вѣкъ вѣрованій, достаточно будетъ для правильности въ поступкахъ людей кодекса, основаннаго на непосредственныхъ соображеніяхъ полезности. Идеи, возбуждаемыя и освящаемыя религіею, вліяютъ на наши поступки гораздо сильнѣе, нежели сознаніе,

что образъ дѣйствія, согласный съ утилитарными принципами, непременно будетъ для насъ полезенъ“.

Адамъ Смитъ въ своей „Теорія нравственныхъ чувствъ“ замѣтилъ: „религія укрѣпляетъ естественное чувство долга . . . Религіозный человѣкъ, подобно всякому свѣтскому человѣку, поступая извѣстнымъ образомъ, руководится и нравственнымъ чувствомъ, и одобреніемъ совѣсти, и людскимъ мнѣніемъ, и заботою о доброй славѣ. Но кромѣ того его направляетъ еще одно весьма важное соображеніе: при каждомъ шагѣ своемъ онъ призываетъ въ свидѣтели Высшаго Судію“.*)

*) Заимствовано изъ статьи М. Б-на „Разумъ и нравственность“, въ Православномъ Обзорѣніи за 1891 годъ, октябрь, стр. 220—223.



ОГЛАВЛЕНИЕ.

	стр.
1) Л. Н. Толстой. <i>Религия и нравственность</i>	3
2) Проф. Н. Д. Нудряцевъ-Платоновъ. <i>О религиозномъ индиферентизмѣ.</i>	29
3) Проф. А. Ѳ. Гусевъ. <i>Неосновательность взводимыхъ автономистами обвиненій на религію</i>	48
4) <i>Мнѣнія некоторыхъ ученыхъ о религіи какъ единственномъ источникѣ нравственности</i>	84



Делигиозно-гуманитарна

БИБЛІОТЕКА

Выпускъ XXX.

Д о г м а т ъ,
э т и к а и м и с т и к а

въ составѣ
х р и с т і а х с к а г о в ѣ р о у ч е н і я .

М. Новоселовъ.

Приложение:
П с и х о л о г і я м и с т и ч е с к а г о в о с п р і я т і я .



ПРЕДИСЛОВІЕ.

Настоящій выпускъ посвященъ той же темѣ, что и выпуски 1-й, 2-й, 28-й, 29-й и, отчасти, 26-й.

Настаивая, какъ и тѣ, на существенности *мистическаго* момента въ христіанствѣ, на „*опытно*мъ Богопознаніи“, онъ въ то же время устанавливаетъ и подчеркиваетъ неразрывную связь между мистикой, догматомъ и этикой, связь, указанія на которую въ вышеназванныхъ выпускахъ если и дѣлались, то большею частью—*попутно* и *дробно*.



Внимательный читатель без особеннаго труда усмотритъ, что теперешній, 30-й, выпускъ дополняетъ и возглавляетъ собою предшествующіе.

Догматъ, этика и мистика въ составѣ христіанскаго вѣроученія.

Связь догмата, этики и мистики. Идетъ споръ о христіанствѣ. *Одни* утверждаютъ, что христіанство а-догматично; *другіе*, что оно мистично; *третьи*, что въ немъ существенно нравоученіе; *четвертые*, что оно догматично и мистично, но вовсе не этично (безразлично къ добру и злу, — а-морально); *пятые*, что оно прежде всего догматично, а затѣмъ—этично.

Это выдѣленіе лишь *нѣкоторыхъ* чертъ изъ цѣлостнаго образа истины порождаетъ странныя недоразумѣнія.

Такъ, напримѣръ, усиленное подчеркиваніе въ христіанствѣ этического элемента одними—со стороны другихъ вызываетъ протестъ, какъ ригоризмъ, какъ „толстовщина“,



плоды которой достаточно, дескать, извѣстны. Но, вѣдь, только *однoboкoe* выдвиганіе этики можетъ подать поводъ къ смѣшенію этики христіанской съ моралью гр. Толстого.

Отстаиваніе догмата вызываетъ упреки въ сухости и мертвенности; упоминаніе о мистикѣ часто не удостоивается даже серьезнаго возраженія, какъ рѣчь о чемъ-то фантастическомъ, не-реальномъ.

Въ чемъ же та *цплостная* истина, о которой только что было упомянуто? Отвѣтъ на этотъ вопросъ таковъ: „Христіанство и догматично, и этично, и мистично“. Эти три элемента такъ крѣпко, такъ, можно сказать, органически связаны между собой, что нельзя тронуть одного, чтобы не задѣть двухъ другихъ. Пренебречь или исказить, сознательно или безосознательно, *одинъ* изъ этихъ элементовъ христіанскаго ученія—это значитъ неизбежно исказить *два другихъ*.

Такъ училъ Господь Іисусъ, такъ учить и хранительница Господня ученія святая Церковь.

Эту ограниченскую связь между догматомъ, этикой и мистической жизнью христіанина не трудно указать и въ Евангеліи, и въ Дѣяніяхъ и Посланіяхъ Апостольскихъ, и въ твореніяхъ отцовъ и учителей Церкви, изъ ко-

торыхъ нѣкоторые, какъ, на примѣръ, св. Маркарій Египетскій, св. Исаакъ Сирскій, св. Симеонъ Новый Богословъ, съ особеннымъ вниманіемъ останавливались на соотношеніи указанныхъ сторонъ христіанскаго ученія.

Евангеліе. Въ прощальной бесѣдѣ съ учениками, напутствуя ихъ передъ Своимъ уходомъ въ Геосиманію, Спаситель заповѣдуетъ имъ:

„Вѣруйте въ Бога и въ Меня вѣруйте (Іоан. XIV, 1). Я есмь путь, истина и жизнь; никто не приходитъ къ Отцу, какъ только чрезъ Меня (6). Если о чемъ попросите Отца во имя Мое, то сдѣлаю“ (13).— Вотъ *догматы*.

„Если любите Меня,“—продолжаетъ Учитель, —„соблюдайте Мои заповѣди (15). Кто имѣетъ заповѣди Мои и соблюдаетъ ихъ, тотъ любитъ Меня (21). Кто любитъ Меня тотъ соблюдетъ слово Мое“ (23).— Вотъ *этика*.

„И Я“, — заключаетъ Господь, — „умолю Отца, и дамъ вамъ другаго Утѣшителя, да пребудетъ съ вами во вѣкъ, Духа истины, Котораго міръ (какъ не творящій заповѣдей) не можетъ принять (16, 17).—Еще немного, и міръ уже не увидитъ Меня, а вы увидите



Меня, ибо Я живу, и вы жить будете. В тотъ день узнаете вы, что Я въ Отцѣ Моемъ, и вы во Мнѣ, и Я въ васъ. — Кто любитъ Меня, тотъ возлюбленъ будетъ Отцомъ Моимъ; и Я возлюблю его, и явлюсь ему Самъ“ (19—21). — Иуда (не Искаріотъ) не понимаетъ, почему Господь хочетъ явиться имъ, а не міру, и говоритъ Ему: „Господи! что это, что Ты хочешь явить Себя намъ, а не міру?“ — Иисусъ сказалъ ему въ отвѣтъ: „Кто любитъ Меня, тотъ соблюдетъ слово Мое; и Отецъ Мой возлюбитъ его, и Мы придемъ къ Нему и обитель у него сотворимъ“ (22—23). — Вотъ элементъ *мистическій*.

Переходимъ къ Дѣяніямъ Апостольскимъ.

Дѣянія. „Итакъ, твердо знай, весь домъ Израилевъ, что Богъ содѣлалъ Господомъ и Христомъ сего Иисуса, Котораго вы распяли“ (Дѣян. II, 36), — заканчиваетъ свою рѣчь къ пришельцамъ изъ разныхъ странъ въ день Пятидесятницы Ап. Петръ, полагая этимъ заключительнымъ выводомъ краеугольный *догматическій* камень, на которомъ немедленно воздвигнется нерукотворный храмъ изъ 3000 живыхъ камней. Какъ произойдетъ это? Послушаемъ, что скажетъ намъ та же глава „Дѣяній“.

„Слыша это (т. е. рѣчь Ап. Петра), они умилились сердцемъ и сказали Петру и прочимъ Апостоламъ: „Что намъ дѣлать, мужи братія?“ Петръ же сказалъ имъ: „Покайтесь (моментъ *этический*), и да крестится каждый изъ васъ во имя Иисуса Христа (моментъ *догматическій*) для прошенія грѣховъ; и получите даръ Святаго Духа“ (37—38) (область *мистическая*).

То же видимъ мы и въ трогательномъ обращеніи къ вѣрѣ Христовой темничнаго стража въ Филиппахъ:

„Государи мои! что мнѣ дѣлать, чтобы спастись?“ — восклицаетъ онъ, въ трепетѣ припавъ къ Павлу и Силѣ.

„Вѣруй въ Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и весь домъ твой“, — былъ отвѣтъ.

„И проповѣдали“, говорится дальше, „слово Господне ему и всѣмъ бывшимъ въ домъ его“.

„И, взявъ ихъ въ тотъ часъ ночи, онъ омылъ раны ихъ, и немедленно крестился самъ и всѣ домашніе его“ (Дѣян. XVI, 30—33). — И, крестившись, конечно, пріялъ, подобно Иерусалимскимъ пришельцамъ, увѣровавшимъ по слову Петра, даръ Св. Духа: объ этомъ дарѣ въ то время говорили какъ о живѣйшей реальности, а не какъ объ от-

влеченности, какъ, къ сожалѣнiю, говорится (и, — что хуже, — чувствуется) теперь.

Не лишнимъ считаемъ по этому поводу напомнить многознаменательную бесѣду св. Ап. Павла съ нѣкоторыми (числомъ около 12) учениками въ Ефесѣ. „Приняли ли вы Святаго Духа, увѣровавъ?“ — спросилъ ихъ Ап. Павелъ. Они же сказали ему: „Мы даже и не слышали, есть ли Духъ Святой“.

Онъ сказалъ имъ: „Во что же вы крестились?“ Они отвѣчали: „Во Иоанново крещение“.

Павелъ сказалъ: „Иоаннъ крестилъ крещенiемъ покаянiя, говоря людямъ, чтобы вѣровали въ Грядущаго по немъ, т. е. во Христа Исуса“.

Услышавъ это, они крестились во имя Господа Исуса.

И, когда Павелъ возложилъ на нихъ руки, нисшелъ на нихъ Духъ Святой, и они стали говорить иными языками и пророчествовать“ (Дѣян. XIX, 2—6). — Sapienti sat! Или: имѣй уши слышати да слышать!

Посланiе св. Иоанна Богослова. — Съ необычайной простотой, силой и ясностью выражаетъ проводимую нами мысль о трехъ моментахъ христіанскаго ученiя возлюбленный ученикъ Господа, св. Иоаннъ Богословъ.

„Заповѣдь Его та“, — поучаетъ насъ сынъ Громовъ, — „чтобы мы вѣровали во имя Сына Его Исуса Христа, и любили другъ друга, какъ Онъ заповѣдалъ намъ. И кто сохраняетъ заповѣди Его, тотъ пребываетъ въ Немъ, и Онъ въ томъ. А что Онъ пребываетъ въ насъ, узнаемъ по Духу, Котораго Онъ далъ намъ“ (I Иоан. III, 23—24).

Догматическій, этический и мистическій элементы тутъ на лицо.

Эта же мысль о необходимомъ совмѣщенiи въ христіанскомъ вѣроученiи и жизни догматическаго, этическаго и мистическаго элементовъ со всей рѣшительностью и определенностью раскрывается въ писанiяхъ святоотеческихъ.

Св. Макарій Египетскій. „Кто хочетъ прійти ко Господу, сподобится вѣчной жизни, стать жилищемъ Божиимъ и удостоиться Святаго Духа“, — читаемъ въ 1-мъ Словѣ св. *Макарія Египетскаго* „О храненiи сердца“, — тому „должно, во-первыхъ, твердо увѣровать въ Господа (*догматъ*)... Потомъ, надобно ему всегда принуждать себя ко всему доброму, къ соблюденiю всѣхъ заповѣдей



Господнихъ, хотя бы и не желало того сердце по причинѣ пребывающаго въ немъ грѣха (*этика*)... И Господь, видя такое его прозволѣніе и доброе раченіе..., сотворитъ съ нимъ милость Свою, избавитъ его отъ враговъ его (духовъ тьмы) и отъ живущаго въ немъ грѣха, исполняя его Духомъ Святымъ. И, такимъ образомъ, безъ принужденія уже и безъ всякаго труда, всегда будетъ онъ въ самой истинѣ исполнять заповѣди Господни, лучше же сказать, Самъ Господь совершитъ въ немъ заповѣди Свой и плоды Духа“ (*мистика*).

Св. Исаакъ Сиринъ. А вотъ сужденія о томъ же предметѣ славнаго философа-подвижника св. *Исаака Сирина*.

„Естественное вѣдѣніе, т. е. различеніе добра и зла, вложенное въ природу нашу Богомъ, само убѣждаетъ насъ въ томъ, что должно вѣровать Богу, приведшему все въ бытіе (*догматъ*); а вѣра производитъ въ насъ страхъ; страхъ же понуждаетъ насъ къ покаянію и дѣланію (*этика*). Такъ дается человѣку духовное вѣдѣніе, т. е. ощущение тайнъ, которое рождаетъ вѣру истиннаго созерцанія (*мистика*). Такимъ образомъ, не просто отъ одной только вѣры (*догматъ*)

рождается духовное вѣдѣніе, но вѣра рождаетъ страхъ Божій, и при Божіемъ страхѣ, когда въ немъ начнемъ дѣйствовать (*этика*), отъ дѣйствія сего страха рождается духовное вѣдѣніе (*мистика*), какъ сказала святый **Св. Іоаннъ Златоустъ.** *Іоаннъ Златоустъ:* «Когда приобрѣтетъ кто волю (*этика*), соответствующую страху Божію и правому образу мыслей (*догматъ*), тогда скоро приѣмлетъ онъ откровеніе сокровеннаго (*мистика*)». Откровеніемъ же сокровеннаго называетъ онъ духовное вѣдѣніе“.

Развивая далѣе эту мысль, св. **Исаакъ** говоритъ:

„Духовное вѣдѣніе есть ощущение сокровеннаго..., и въ ощущеніи его рождается иная вѣра, не противная вѣрѣ первой (*догматической*, „правому исповѣданію“), но утверждающая ту вѣру. Называютъ же ее вѣрою созерцательною. Дотогѣ былъ слухъ¹⁾, а теперь—созерцаніе, созерцаніе же (*мистика*) несомнѣннѣ слуха“.

„Твердость вѣры въ Бога“,—учитъ насъ тотъ же великій подвижникъ, — „не то, что здоровое исповѣданіе (*догматъ*), хотя оно и матеръ вѣры; напротивъ того, душа видитъ (*мистика*) истину Божію по силѣ житія (*этика*)“.

¹⁾ Т. е. вѣра отъ слуха (Римл. X, 17).





Въ полномъ согласіи съ своими предше-
ственниками, преп. Макаріемъ (IV в.), св.
Іоанномъ Златоустомъ (V в.) и св. Исаакомъ
(VII в.), ту же совмѣстность трехъ элемен-
товъ утверждаетъ св. *Симеонъ Новый Бо-
гословъ* (XI в.).

Св. Симеонъ Новый Богословъ. „Только тотъ умъ“, — го-
ворить св. Симеонъ, — „ко-
торый соединяется съ Богомъ посредствомъ
вѣры (*догматъ*) и познаетъ Его чрезъ дѣла-
ніе заповѣдей (*этика*), только такой наи-
вѣрнѣйше сподобляется видѣть Его и созер-
цательно (*мистика*)“.

„Великое благо есть вѣровать во Христа,
потому что безъ вѣры во Христа (*догматъ*)
никому невозможно спастись, но надобно и
научиться слову истины и познать его (*этика*).
Благо есть научиться слову истины, и знать
его необходимо; но надобно и крещеніе
пріять во имя Святыя и Живоначальныя
Троицы для оживленія души. Благо есть
крещеніе пріять и чрезъ него новую жизнь
духовную, но надобно, чтобъ и чувствомъ
ощущена была сія таинственная жизнь, или
умное въ духѣ просвѣщеніе (*мистика*)“.

„Я говорю о тѣхъ еретикахъ“, — пишетъ
преп. Симеонъ въ другомъ мѣстѣ, — „которые
говорять, что въ нынѣшнія наши времена и

среди насъ нѣтъ никого, кто бы могъ со-
блюсти заповѣди Евангелія и быть, какъ
были святые отцы: *во-первыхъ*, вѣрнымъ (*дог-
матъ*) и дѣятельнымъ (*этика*), ибо вѣра
въ дѣлахъ обнаруживается, какъ въ зер-
калѣ является подобіе лица, а *потомъ* могъ
бы быть созерцательнымъ или Богозрителемъ,
т. е. зрѣть Бога чрезъ просвѣщеніе отъ
Духа Святаго, или, пріавъ Духа, благодатію
Его зрѣть Сына со Отцемъ (*мистика*)“.

„Похвалу и убаженіе святыхъ“, — читаемъ
у того же св. Отца, — „составляютъ двѣ вещи:
православная вѣра (*догматъ*) и добродѣтель-
ное житіе (*этика*) и третье—дары Всесвя-
таго Духа (*мистика*). Первымъ двумъ, вѣрѣ
и дѣламъ, спослѣдуетъ и третье, дары. Когда
кто поживетъ богоугодно (*этика*) при пра-
вославномъ мудрованіи (*догматъ*) и облаго-
датствуется и прославится Богомъ благода-
тію Св. Духа (*мистика*), тогда ему бываетъ
похвала и убаженіе отъ всей Церкви вѣр-
ныхъ и отъ всѣхъ учителей ея. Но, если кто
не имѣетъ непогрѣшительной вѣры (*догматъ*)
и добрыхъ дѣлъ (*этика*), на того никакъ
невозможно низойти благодати святаго и
поклоняемаго Духа (*мистика*)“.

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
http://Lib.kdais.kiev.ua

Нравственный по-
двигъ и мистина. Особенно часто остаются вливаются богоносные отцы наши на выясненіи значенія *этики* для мистики: по ихъ глубокому, на обильномъ опытѣ основанному убѣжденію, истинное мистическое „вѣдѣніе“ дается *только* по мѣрѣ возрастанія въ „доброумъ житіи“. Ихъ уроки въ этомъ отношеніи являются необходимымъ руководствомъ и полезнымъ предостереженіемъ для тѣхъ, кто, справедливо настаивая на мистичности христіанства, искажаетъ — отрицаніемъ нравственнаго элемента — путь мистическаго познанія и ведетъ, — говоря языкомъ Церкви, — въ дебри „прелести“. Есть замѣчательное въ психологическомъ отношеніи посланіе св. Исаака Сирина къ преподобному Симеону Чудотворцу, который подпалъ соблазну искать созерцанія, т. е. мистическаго момента, внѣ должныхъ нравственныхъ условій его достиженія. Изъ наставленій Преподобнаго Преподобному мы извлечемъ небезполезный для себя урокъ.

„Сказавъ, что «дѣланіе заповѣдей служитъ мнѣ препятствіемъ къ созерцанію», — пишетъ св. Исаакъ св. Симеону, — „явно похулилъ ты любовь къ ближнему, и предпочелъ ей созерцаніе, и вожделѣваешь видѣть его тамъ, гдѣ оно не усматривается. Пока — не можемъ

мы еще видѣть созерцанія, мудрѣйшій; но само созерцаніе показываетъ намъ себя на своемъ мѣстѣ. Какъ, по мѣрѣ естественнаго возраста, душа приѣмлетъ въ себя улучшение вѣдѣнія и ощущаетъ существующее въ мірѣ, и день ото дня болѣе и болѣе обучается этому, такъ и въ духовномъ чело-вѣкѣ приѣмлетъ въ себя духовное созерцаніе и Божественное ощущеніе, и обучается этому въ той мѣрѣ, въ какой умъ возрастаетъ въ житіи разума и простирается впередъ. Когда же придетъ въ область любви, тогда созерцаетъ духовное на своемъ мѣстѣ. Но сколько бы челоуѣкѣ ни употреблялъ усилія ¹⁾, чтобы духовное снизошло къ нему, оно не покоряется. И если дерзновенно возмечтаетъ онъ, и возведетъ взоръ къ духовному, и будетъ доходить до него разумѣніемъ не во-время, то скоро притупляется зрѣніе его, и, вмѣсто дѣйствительнаго, усматриваются имъ призраки и образы. Какъ скоро вполнѣ постигнешь это разсудительнымъ умомъ своимъ, не будешь домогаться созерцанія не во-время. Если же кажется тебѣ, что и теперь видишь созерцаніе, то созерцаніе сіе есть тѣнь при-

1) Путь къ „прелести“, какъ видно изъ слѣдующихъ за этимъ строкъ.





зрака, а не созерцаніе; потому что у всего мысленнаго бываетъ подобіе и мечтательный образъ, и бываетъ также и истинное созерцаніе. Если же созерцаніе истинно, то обрѣтается свѣтъ, и созерцаемое усматривается близкимъ къ дѣйствительности. А когда бываетъ противное сему, тогда глазъ вмѣсто дѣйствительности видитъ тѣнь: видитъ воду, гдѣ нѣтъ воды, видитъ зданія, приподнятыя вверхъ и висящія на воздухѣ, между тѣмъ какъ они стоятъ на землѣ. По такому явленію тѣлеснаго то же думай и о мысленномъ.

Если зрѣніе ума не будетъ очищено дѣланіемъ заповѣдей..., не приобрѣтетъ въ совершенствѣ свѣта любви..., то не возможетъ содѣлаться истиннымъ зрителемъ Божественнаго созерцанія. Всѣ же тѣ подобія духовнаго, какія думаетъ составить себѣ умъ, называются призракомъ, а не дѣйствительностью. И это, — что умъ видитъ одно вмѣсто другого, — происходитъ оттого, что онъ не очистился...“

„За сохраненіе заповѣдей (*приводящихъ къ чистотѣ*) умъ сподобляется благодати таинственнаго созерцанія и откровеній духовнаго вѣдѣнія“.

„Пока не очиститъ себя человекъ (*дланіемъ заповѣдей*), не имѣетъ онъ достаточ-

ныхъ силъ и слышать о духовномъ вѣдѣніи, потому что никто не можетъ приобрѣсти онаго изученіемъ“.

Почему?—А потому, что „душа, пока бо-лѣзнуетъ страстями, не ощущаетъ чувствомъ своимъ духовнаго и не умѣетъ вожделѣвать онаго, вожделѣваетъ же только по слуху ушей и по писаніямъ“ (*а не по опыту*). И потому-то „обученіе и вѣдѣніе при страстяхъ не приносятъ пользы и недостаточны для того, чтобы отверзать дверь (*т. е. страсти*), заключенную предъ лицомъ чистоты“.

Тотъ же путь духовнаго вѣдѣнія; сочета-ющая нравственное съ мистическимъ, указываетъ намъ и преп. Симеонъ Новый Бого-словъ, предостерегая насъ отъ обольщенія *мнимымъ* Богопознаніемъ, открывающимся на иныхъ путяхъ...

„Никто да не прельщаетъ васъ суетными и обманчивыми словами, говоря, что можно познать Божественныя тайны вѣры нашей, безъ наученія и просвѣщенія Святаго Духа. Пріятилицемъ же даровъ Духа никто не можетъ быть безъ кротости и смиренія. Посему надлежитъ всѣмъ намъ всенепремѣнно прежде всего положить твердое и непоколебимое основаніе вѣры во глубинахъ души нашей; потомъ, на семъ основаніи создать домъ вну-



тряннаго благочестія души, устроивъ стѣны его высоко и крѣпко изъ разныхъ видовъ добродѣтелей. Когда, такимъ образомъ, ограждена будетъ душа со всѣхъ сторонъ, какъ стѣнами, и когда въ ней водрузится и укоренится всякая добродѣтель, тогда возложимъ на сіе зданіе и кровлю, которая есть вѣдѣніе Бога,—и домъ Духа будетъ у насъ всецѣло и совершенно готовъ. Ибо, когда душа очистится слезами, соотвѣтственно являемому ею покаянiю и исполненiю заповѣдей,—тогда человекъ, во-первыхъ, удостоивается благодатию Духа познать свое состояніе и всего себя; потомъ, послѣ тщательнаго и долговременнаго очищенiя сердца и укорененiя глубокаго смиренiя, начинаетъ онъ мало-помалу, и нѣкоторымъ образомъ примрачно, постигать яже о Богѣ и Божественныхъ вещахъ; и чѣмъ больше постигаетъ, тѣмъ паче дивится и стяжеваетъ вящее смиренiе, думая о себѣ, что совсѣмъ недостойнъ познаниа и откровенiя такихъ тайнъ“.

Эти мысли преп. Симеона и раньше приведенныя нами сужденiя св. Исаака мы найдемъ у всѣхъ святыхъ подвижниковъ православной Церкви, которые удѣляли разема-триваемому предмету свое дѣйствительно *просвѣщенное* вниманіе.

Всѣ они ставятъ въ неразрывную связь спасительное мистическое Богопознаніе съ нравственнымъ подвигомъ, съ „соблюденіемъ заповѣдей“.

Догматъ и мистина. Сравнительно рѣже и меньше въ ихъ писанiяхъ говорится о догмѣ; догматическія „формулы“ остаются какъ будто въ тѣни, но онѣ не игнорируются. Догматъ является у нихъ, какъ и естественно, первоосновой въ дѣлѣ Богопознанiя, но такой, которая, *сама по себѣ, существеннаго* познанiя не даетъ, хотя и ведетъ къ нему. (Припомнимъ однажды уже приведенныя нами слова св. Исаака Сирина, что „здоровое исповѣданіе—матерь вѣры“, и ублаженіе преп. Симеономъ „непогрѣшительной вѣры“). Причина этого явленiя—въ томъ, что догматъ есть словесная формула предмета, діалектически и умозрительно не познаваемаго. Между тѣмъ вѣрные служители Христовой Истины познавали ее нѣкоторымъ глубочайшимъ знаніемъ, проникающимъ за предѣлы міра феноменальнаго и рациональнаго, единственно доступнаго для знанiя естественнаго. Они таинственно сочетавались съ Истиной...

По ученiю Слова Божiя понятіе *Богопо-*



знанія совпадаєть съ понятіємъ спасенія: „Сія же есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя, единого истиннаго Бога и посланнаго Тобою Исуса Христа“ (Іоан. XVII, 3).

По ученію святыхъ подвижниковъ Христовыхъ, практически осуществившихъ и теоретически разившихъ это ученіе Слова Божія, „подъ вѣдѣніемъ Истины разумѣется благодатное ощущеніе ея“ ¹⁾ (преп. Григорій Синаитъ), „ощущеніе безсмертной (вѣчной) жизни“, а „вѣчная жизнь есть ощущеніе Бога“, „утѣшеніе въ Немъ“ (преп. Исаакъ Сиринъ). Условіе обрѣтенія этого *спасительнаго* вѣдѣнія (какъ это показывалось нами и раньше)—„новое рожденіе отъ Духа Святаго“, чрезъ которое, содѣлываясь „сынами Божіими и богами по благодати, наслѣдниками Божіими и сонаслѣдниками Христовыми“, вѣрующіе стяжеваютъ „умъ Христовъ и благодать Святаго Духа, и умомъ познають Бога и Самого Христа, обитающаго въ нихъ“. „Такимъ образомъ, когда вселится въ насъ Богъ и откроеть намъ Себя завѣдомо (осязательно), тогда и мы прозримъ къ вѣдѣнію... Другимъ же какимъ-либо спосо-

¹⁾ „Прочія же мысли надлежитъ называть проявленіями разумнѣй ея и показаніями предметовъ ея“ (преп. Григорій Синаитъ).

бомъ достигнуть сего невозможно“ (преп. Симеонъ Новый Богословъ). Почему же?— А потому, что „душа никогда не можетъ подвигнуться къ познанію Бога, если Самъ Богъ, по благоснисхожденію къ ней не коснется ея и не возведетъ ея къ Себѣ. И умъ человѣческій никогда не могъ бы настолько востечь горѣ, чтобы пріять нѣкое Божественное озареніе, если бы Самъ Богъ не восторгаль его, сколько возможно уму человѣческому восторжену быть, и не просвѣщаль Божественными осіяніями“ (св. Максимъ Исповѣдникъ).

Итакъ, подъ познаніемъ Истины христіанскіе мудрецы разумѣли не теоретическое познаваніе, добываемое и усвояемое силами формальнаго мышленія, а нѣкоторое особое проникновеніе, вхожденіе въ потустороннюю область вѣчной Истины, выражающееся въ подаваемомъ свыше „благодатномъ ощущеніи“ ея, въ осіяніи и озареніи души чрезъ „прикосновеніе“ къ ней Само-Истины. Здѣсь—не чувственный опытъ науки, не интеллектуальное умозрѣніе философіи, а мистическое воспріятіе и конкретное созерцаніе міра потусторонняго.

Слѣдующее мѣсто изъ преп. Симеона Новаго Богослова лучше всего покажетъ намъ,



какое значеніе имѣли *догматы* для духоносныхъ отцовъ нашихъ, и какой смыслъ получали они на почвѣ благодатнаго вѣдѣнія.

„Надлежитъ намъ“, — говоритъ Преподобный, — „со всеѣмъ усердіемъ, тщаніемъ и вниманіемъ, со всею бдительностью и многими молитвами, блюстись, чтобы не напасть на какого-либо прелестника, или обманщика, или лжеапостола, или лжехриста, но обрѣсти руководителя истиннаго и боголюбиваго, который имѣлъ бы внутри себя Христа и точно зналъ ученіе, правила и постановленія св. Апостоловъ и догматы св. отцовъ, или, лучше сказать, который бы зналъ волю и тайны Самого Владыки и Учителя Апостоловъ — Христа. Такого учителя надлежитъ намъ възискать и обрѣсти, который сначала слышалъ бы все это въ словѣ и научился тому со словъ, а потомъ наученъ былъ бы всему *тайнственно воистиннѣ* Самимъ Утѣшителемъ-Духомъ чрезъ дѣяніе и опытъ; такъ, чтобы и онъ сподобился услышать отъ Самого Христа Господа, научившаго Апостоловъ: «Вамъ дано есть разумѣти тайны царствія небеснаго» (Мѡ. XIII. 11)“.

Определеніе Это мѣсто изъ твореній св. догмата. Симеона и параллельныя мѣста

изъ свв. Григорія Синаита, Исаака Сирина и др. даютъ намъ возможность дать такое опредѣленіе догмату:

„Догматы суть санкціонированныя Церковью и указующія върующимъ путь спасенія формулы (знаки, словесныя выраженія) тайнъ Царствія Божія, чрезъ дѣяніе и опытъ открывающіяся христіанину въ благодатномъ ощущеніи и въ конкретно-духовномъ созерцаніи“.

Неразрывность трехъ элементовъ въ христіанствѣ. Мы закончили извлеченія изъ твореній святыхъ таинниковъ Божіихъ. Ихъ сдѣлано достаточно, чтобы видѣть, какой полнотой, жизненностью, глубиной и высотой отличаются воззрѣнія благодатныхъ рабовъ Христовыхъ, сравнительно съ художочными богословскими дисциплинами нашихъ дней.

Многовѣтвистый, твердый стволъ догматики зеленѣлъ у нихъ пышной листвою добродѣлянія и отягчался благодатными плодами Святаго Духа.

Нѣмые музыкальные знаки (догматическія формулы) твердой и искусной рукой переводились въ райскую пѣснь.



Какой же выводъ для *нашего* собственно времени можно и должно сдѣлать изъ мудрыхъ наставленій великихъ учителей Богопознанія?—Необходимо, понявъ въ указанномъ святоотеческомъ смыслѣ сущность религіознаго познанія, связать богословіе (Богопознаніе) съ религіозно-нравственнымъ подвигомъ, поставивъ его, такимъ образомъ, на почву внутренняго опыта. Къ сожалѣнію, современные наши школьные богословы, въ огромномъ большинствѣ своемъ, не могутъ взять на себя этой обязанности; ибо, будучи зачастую переводчиками и изслѣдователями Святыхъ Отцовъ, они въ то же время чужды ихъ духа и разумѣнія, нерѣдко прямо враждебны имъ по внутреннему настроенію, по характеру и направленію своего мышленія. Возможность возстановленія истиннаго пути богословія (Богопознанія) стоитъ, понятно, въ зависимости отъ существованія въ нашемъ церковномъ обществѣ того или иного количества лицъ дѣйствительно *духовныхъ*, не по ученымъ степенямъ и не по внѣшнимъ ризамъ, а по лѣтвицѣ духовнаго подвига и по внутреннему одѣянію души, — лицъ, которыя воспріяли Христову истину внутрь себя, какъ нѣкое таинственное (но реальнѣйшее) ощущеніе того міра, познать

который жаждетъ живая душа человѣческая.

Вотъ что нужно для водворенія у насъ подлиннаго духовнаго просвѣщенія, такъ не совпадающаго съ „богословскимъ образованіемъ“. И, прежде всего, намъ необходимо въ своемъ сознаніи передвинуть центръ тяжести изъ сферы интеллектуализма, или, по прекрасному выраженію Исаака Сирина, изъ сферы „голага вѣдѣнія“, въ подлинную область религіознаго познанія, или еще, по слову того же Отца, „вѣдѣнія духовнаго“. Мы должны утвердить положеніе, что только на почвѣ возрожденной во Христѣ Иисусѣ души можетъ произрасти вѣдѣніе „тайнъ царствія“, которыя проповѣдывалъ Господь Иисусъ. Мы должны посмотрѣть прямо въ глаза той безднѣ ученаго суемудрія, которая, втягивая въ себя души, добрѣ не обученныя и не управленныя, скрываетъ отъ нихъ сіяющее вверху духовное небо, живыми причастниками коего онѣ, можетъ быть, стали бы, если бы не были убѣждены, что владѣютъ уже истиной, прошедши многообразные курсы богословія.

Итакъ, три элемента существенны въ христіанствѣ—*догматическій, этический и мисти-*



ческий: гдѣ выпадаетъ одинъ изъ нихъ, тамъ неизбежно замѣчается не только неполнота, но и искаженіе Христовой Истины, тамъ невозможно и правильное духовное развитіе. Особенно ярко сказывается это въ тѣхъ случаяхъ, когда явно и рѣшительно отрицается одинъ (а тѣмъ болѣе два) изъ указанныхъ выше трехъ элементовъ. За доказательствами обратимся къ современной и близкой намъ дѣйствительности.

Примѣры искаженія христианства отрицаніемъ или преобращеніемъ каго-либо изъ этихъ элементовъ. Разъ Толстой говорить, что онъ отрицаетъ догматы Церкви, мы смѣло можемъ заключить, что и мораль его ложна: она такова и есть — механическая смѣсь буддизма, стоицизма и другихъ „измовъ“ съ урѣзанной и искаженной нравственностью Евангелія, благодатный духъ котораго замѣненъ іудейскимъ законничествомъ; естественно, поэтому, что Толстой не понимаетъ и потому отрицаетъ столь существенную сторону христіанской этики, какъ, напримеръ, любовь къ личнымъ врагамъ 1). Это естественно при автономной, самодовлѣющей нравственности, не ведущей человѣка чрезъ Христа Сына Божія къ живому Богообщенію.

1) „Въ чемъ моя вѣра“.

нію, къ Источнику сверхъ-естественныхъ благодатныхъ силъ.

Разъ хлысть, въ своемъ мистическомъ созерцаніи, видитъ въ своей сестрѣ—„Богородицу“, а въ братѣ—„Христа“, мы рѣшительно заключаемъ отъ этой неправды догматической къ неправдѣ самыхъ мистическихъ переживаній хлыста (какъ не совпадающихъ съ объективной истиной догмата), равно какъ и о моральныхъ его заблужденіяхъ.

Стоить намъ услышать отъ представителей русскаго декадентства, что мораль не имѣетъ значенія въ христіанствѣ, что послѣднее аморально, чтобы заключить: 1) о лжи ихъ догматическихъ утверждений и 2) объ искаженіи ими мистическаго момента.—Подтверженіемъ перваго пункта служатъ, напримеръ, разсужденія Мережковскаго объ Иисусѣ Христѣ Сынѣ Божіемъ, „своевольно утвердившемъ свое Божество“; подтверженіемъ втораго—разсказъ „Месса“ г-жи Гиппіусъ, гдѣ отождествлены религиозное и грубо-половое чувства.

Стоить услышать отъ православнаго богослова, что правымъ исповѣданіемъ и моральною жизнью исчерпывается существо Христава пути,—и мы въ правѣ будемъ усомниться въ жизненности его догматическихъ

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>



вѣрованій и цѣлесообразности его нравственной дѣятельности.

**Пренебреженіе мисти-
кою въ школьномъ
богословіи.**

Остановимся нѣсколько по-
дробнѣе на этомъ послѣд-
немъ примѣрѣ. Онъ касает-
ся очень большого вопроса нашей духовной
жизни.

Конечно, Православная Церковь и всякій
живой ея членъ всегда признавали необхо-
димость мистическаго элемента, точнѣе—они
жили и живутъ общеніемъ съ Богомъ. Для
всѣхъ истинныхъ христіанъ, во всѣ времена,
вплоть до настоящаго, была жива и ощути-
тельна истина: „Святымъ Духомъ всяка душа
живится“... Но, къ сожалѣнію, эти духов-
ныя переживанія не получали выраженія въ
научномъ богословіи—въ системахъ и трак-
татахъ догматическихъ и этическихъ. Пра-
вда, мистическій элементъ здѣсь не отрицает-
ся, но онъ или отступаетъ на задній планъ,
разсматривается какъ второ- или третье-сте-
пенный, или даже совсѣмъ опускается, за-
малчивается, на первый же планъ выдвигают-
ся элементы догматическій или нравствен-
ный.

Этотъ недочетъ ясенъ не только живымъ
членамъ Церкви, но и всякому стороннему,

но внимательному, наблюдателю; ясенъ онъ
и для современныхъ противниковъ Право-
славной Церкви, которые упрекаютъ ее въ
„интеллектуализмъ“, сухомъ, безжизненномъ,
бездушномъ догматизмѣ и рационализмѣ.

**Обличеніе школьнаго
интеллектуализма
Гарнакомъ.**

Извѣстный нѣмецкій уче-
ный Гарнакъ указываетъ от-
личительную черту перво-
начальной христіанской общины въ „пережи-
ваніи религіи“. По его словамъ, каждый
отдѣльный членъ общины („даже рабы и
служанки“) переживалъ Бога, т. е. чувство-
валъ себя въ непосредственной личной бли-
зости и единеніи съ Богомъ. Гарнакъ усма-
триваетъ опасность для истиннаго христіан-
ства (—котораго онъ, правда, не понимаетъ
во всей его глубинѣ, но это не мѣшаетъ
ему въ данномъ случаѣ быть тонкимъ и
правдивымъ наблюдателемъ—) въ возникно-
веніи догматической христологіи, независимо
отъ внутренней христіанской жизни содер-
жимой вѣрующими и обязательной къ содер-
жанію. „Противъ этой опасности уже дол-
женъ былъ бороться“, по мнѣнію Гарнака,
„самъ Ап. Павелъ; и на послѣдующія вре-
мена одною изъ постоянныхъ темъ для всѣхъ
серьезныхъ проповѣдниковъ явилось предо-



стереженіе о томъ, чтобы вѣрующіе не полагались на «искупленіе», какъ на прощеніе грѣховъ и оправданіе, если отсутствуетъ отвращеніе къ грѣху и послѣдованіе Христу... Конечно,—продолжаетъ Гарнакъ,—христианство есть религія искупленія; но это—нѣжное понятіе; и оно никогда не должно быть удаляемо отъ сферы личнаго переживанія и внутренняго преобразованія“. — Между тѣмъ, вѣра въ то, что искупленіе уже есть совершившійся фактъ, приводила къ тому, что внутреннее переживаніе смѣнялось лишь содержаніемъ праваго ученія о Иисусѣ Христѣ и Его дѣлѣ... Живая вѣра превратилась видимо въ подлежащее вѣрованію исповѣданіе, преданность Христу—въ христологию, горячая надежда на „царствіе“—въ ученіе о безсмертіи, пророчество—въ ученый экзегезисъ и богословскую науку“...

„...Въ Церкви получился навѣкъ къ «интеллектуализму», т. е. къ такому взгляду, что истинная религія состоитъ прежде всего въ «ученіи»... Вслѣдствіе ослабленія личнаго живого переживанія религіи, этика дѣлалась все болѣе несвободной, законодательной и ригористичной“.

Гарнакъ считаетъ «интеллектуализмъ» особенностью православной церкви. Мы не

думаемъ, чтобы это мнѣніе нѣмецкаго богослова было справедливо. Существованію православія эта черта совершенно чужда, но она безусловно характерна для богословской *школьно-ученой* мысли.

Мысли о томъ же у „Научность всякая есть еп. Теофана. холодило“,—читаемъ мы у еп. Теофана Затворника. — Не исключается изъ сего даже и богословская наука, хотя она, холода образомъ трактованія предмета, самымъ предметомъ можетъ иной разъ и невзначай падать на сердце“. „Научность—душевнаго свойства, а молитва—духовнаго. Потому онѣ и не въ ладахъ“,—заключаетъ Преосвященный въ полномъ согласіи съ положеніемъ всѣхъ Отцовъ и, между прочимъ, Исаака Сирина, который утверждаетъ, что душевное вѣдѣніе никогда не приводитъ къ духовному, а, напротивъ, служитъ препятствіемъ къ стяжанію послѣдняго.

Указаннымъ недостаткомъ богословія свѣтскими школьнаго богословія, отрусскими писателями. части, объясняются упреки и нападки на него, между прочимъ, и нѣкоторыхъ нашихъ декадентствующихъ писателей. По крайней мѣрѣ, многое изъ того,



что говорилось ими по адресу нашей богословско-академической науки, оправдывается отмѣченнымъ нами, ей присущимъ, изьяномъ.

Теперь, когда устами Спасителя, Апостола и Отцовъ утвердили мы истинное соотношение трехъ элементовъ христіанства: *догматическаго, этическаго и мистическаго*, — и указали пробѣлъ въ школьномъ богословіи, затѣнившемъ мистическій элементъ (чѣмъ нарушается должное соотношение и двухъ остальныхъ), небезынтересно и бесполезно (и ужъ во всякомъ случаѣ безопасно) обозрѣть набѣги волонтеровъ декадентствующаго богословія на кажущійся неприступнымъ станъ регулярныхъ академическихъ силъ.

Цитируя ихъ, я не буду оговаривать невѣрностей и неточностей, которыя встрѣчаются у нихъ. Я хочу только обратить вниманіе на то, какъ и у этихъ писателей красной нитью проходятъ указанія на тотъ же недостатокъ богословія, который отмѣченъ Гарнакомъ, а еще раньше — Симеономъ Новымъ Богословомъ, Исаакомъ Сиринимъ и другими Отцами Церкви; и совершенно напрасно вмѣняется послѣднимъ въ вину то, въ чемъ отвѣтственны богословы совсѣмъ иной школы. Въ интеллектуализмъ, догматизмъ и рациона-

лизмъ ихъ упрекать нельзя. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоить припомнить приведенныя нами ихъ сужденія объ истинномъ познаніи: оно по существу мистично. Удары критиковъ попадаютъ въ ахиллесову пятую богословія *школьнаго*, а не святоотеческаго.

„Есть догматизмъ, — читаемъ мы у одного изъ нихъ, — какъ такое устроеніе ума, связанное съ надеждами сердца, изъ котораго произрастаютъ догматы, какъ изъ вдохновенія произрастаетъ поэзія. Вотъ объ этомъ-то вдохновеніи церкви отъ IV-го и приблизительно до VII в., когда было построено догматическое христіанство, я и хочу здѣсь говорить.

„Въ 33 года жизни Спасителя воздушныя облачныя сферы какъ бы свились надъ землею, и небо, и земля коснулись другъ друга осязательно, непосредственно. Но не удовольствовался человекъ этимъ. Ему захотѣлось «одеждъ». Онъ вознамѣрился стать несравненно красивѣе евангельскихъ лилій, рыбаковъ Петра и Андрея, Наѳанаила и Иоанна; и вотъ, какъ Адамъ, не послушавшій Господа, началъ шить себѣ одежды — такъ, не послушавшись предостереженія о лиліяхъ и птицахъ, христіане между IV и VII вѣками начали шить полотнища догма-



товъ... *Растительное* христіанство начало превращаться въ *каменное*; повидимому— *больше твердое*, но не *живое*... Возьмите «ученіе о Троицѣ». Въ Евангелии это—чудныя рѣчи Спасителя объ Отцѣ Небесномъ и рѣчи Самого Отца Небеснаго. И въ видѣ голубя Духъ Святой сходилъ на крестящагося Спасителя. Все—картина. Все—умиленіе. И вотъ, умиленные земныя травки склоняются передъ Небесной Лиліей, въ простотѣ грядущей на ослицѣ: «Осанна Сыну Давидову: благословенъ Грядый во имя Господне». Я говорю—небо и земля касались осязательно...

„Изъ всего этого человѣческаго умиленія, и слезъ, и картинъ, изъ неяснаго и безконечнаго богатства евангельскихъ словъ выстрогали логическимъ рубанкомъ доску: «Богъ есть Духъ, поклоняемый во Св. Троицѣ».

„Да, позвольте, для чего мнѣ это знать «какъ догмать», когда я это читаю въ Евангелии: но тамъ я это читаю въ богатствѣ такихъ подробностей, въ такихъ тѣняхъ и полутѣняхъ, въ звукахъ такой нѣжности Сына къ Отцу, такой живой органической между ними связи, отъ которой въ доскообразномъ «догматѣ» ничего не сохранилось. Вѣдь это все равно, что вмѣсто Пушкина

читать какое-то разсужденіе Скабичевскаго о Пушкинѣ: одно и то же, но только хуже, въ нищенскомъ безобразіи...

„Въ догматизированіи, въ примѣненіи логическаго начала къ нѣжному и неизъяснимому евангельскому изложенію привзошло смертное начало, «неодушевленная глина» къ юному тѣлу первозданнаго христіанства. Христіанство перестало быть умилительно «съ догматомъ», и на него перестали умиляться. Просто—его перестали любить. Вотъ великій фактъ, противъ котораго «догматисты» зажгли на западѣ костры, у насъ—срубы, не понимая, что дѣло не въ ереси и не въ еретикахъ, а въ томъ, что самими догматистами введенъ былъ въ христіанство главный и первоначальный ядъ: срывъ момента *умиленія* и замѣна его моментомъ мнимой *убѣдительности, доказательности*... Вмѣсто умиленія къ Писанію стали его изслѣдывать, расчленять, анатомировать, разстригать на строчки («тексты»), и изъяли весь его аромать.

„Хула на Духа Св. не простится ни въ жизни сей, ни въ будущей. Вотъ, проступкомъ противъ Него и является *догматизмъ*, какъ методъ... Отсутствіе надежды на Бога, да и не ея одной: «вѣры, надежды и любви» —



вотъ что сказалося въ догматизмѣ христіанскомъ. Теперь эти три добродѣтели—только присловіе въ разговорахъ. Какъ и «догматъ о Троицѣ»—это какой-то ариѳметическій треугольникъ, изъ котораго не мерцаетъ ни которое въ сущности лицо“...

Ту же мысль находимъ мы у другого критика нашего школьнаго богословія.

„Какъ у хранителя музея египетскихъ древностей къ религіи древнихъ фараоновъ,— читаемъ мы у него,—такъ и у современныхъ богослововъ, самыхъ добросовѣстныхъ, можетъ не быть *никакою* религіознаго отношенія къ самой сущности ученія Христова, но можетъ быть поразительный душевный позитивизмъ.

„Вообще, намъ, профанамъ, всего поразительнѣе отсутствіе удивленія, умиленія въ богословахъ, отсутствіе всякаго художественнаго волненія. Мы, невѣжды, даже тексты перевираемъ, и въ этомъ дѣвственномъ *незнаніи*, въ этой богословской нетронутости— вся наша сила. Мы еще простодушны, мы еще удивляемся, умиляемся, у насъ еще духъ захватываетъ отъ нѣкоторыхъ текстовъ, съ которыми гг. богословы обращаются какъ безграмотный сторожъ бібліотеки съ драгоценными палимпсестами Гомера... Богословы

слишкомъ привыкли къ христіанству. Оно для нихъ сѣро, какъ будни. И самое яркое въ христіанствѣ, что насъ жжетъ, какъ огонь, въ рукахъ богослововъ гаснетъ, становится холоднымъ или, хуже того, чуть-чуть тепленькимъ пепломъ“.

„Положеніе христіанства“, — по мнѣнію раньше цитированнаго писателя,— „не только не умиротворено, но оно полно рѣшительнаго отчаянія, уже не отъ нападковъ на него, но отъ равнодушія къ нему: потому что внутри его собственныхъ стѣнъ сидятъ нѣсколько Акакіевъ Акакіевичей, нѣсколько Собакевичей, которые спорятъ о какихъ-то мертвыхъ душахъ и что-то между собою дѣляютъ“.

Не трудно видѣть, что, какъ у Гарнака, такъ и у нашихъ, русскихъ, писателей основаніемъ для ихъ критики школьнаго богословія является пренебреженіе со стороны послѣдняго мистическимъ моментомъ. Правда, писатели эти разумѣютъ подъ послѣднимъ вовсе не то, что разумѣли святые Симеоны, Исааки, Григоріи и другіе таинники Христовы. Глубина этико-религіозныхъ, таинственныхъ переживаній, которыми характеризуется истинно-христіанскій путь, подмѣнена у нихъ сравнительно поверхностными;



художественными волнениями съ религіозной окраской. Ихъ мистицизмъ несоизмѣримъ качественно съ тѣмъ *существеннымъ* проникновеніемъ въ потусторонній міръ, о которомъ мы знаемъ изъ Новаго Завѣта и отъ Отцовъ Церкви. „Въ первохристіанскихъ общинахъ просвѣщеніе и восторгъ новой жизни, чудо полного обновленія, переживалось съ какою-то даже страшною силой, — *объективностью* своею оно поражало самихъ христіанъ не меньше, чѣмъ окружающихъ язычниковъ“. Ничего подобнаго мы не найдемъ, конечно, у современныхъ декадентствующихъ мистиковъ вслѣдствіе аморальности ихъ воззрѣній.

Чѣмъ же объяснить этотъ **Причина подмѣна живой вѣры разумными богословствованіемъ.** подмѣнъ живой вѣры и духовнаго вѣдѣнія безжизненнымъ догматизмомъ? Почему внутреннее, опытное познаніе смѣняется отвлеченными, разсудочными построениями?

„Три суть на земли: вѣра, надежда любви“, — говоритъ Ап. Павелъ, понимая вѣру въ данномъ случаѣ не какъ „здоровое исповѣданіе“, но какъ оную мысленную силу, „возсіяющую въ душѣ отъ свѣта благодати“, „священнодѣйствующую между Богомъ

и святыми неизреченныя таинства“, свидѣтельствомъ совѣсти возбуждающую великое упованіе на Бога (св. Исаакъ Сиринъ).

Въ своемъ существѣ она такова и есть — исключительно внутренне-духовное, опытное познаніе, — познаніе, передаваемое другимъ *не* въ логическихъ формулахъ, а въ *образахъ* аналогичныхъ *естественнымъ* внутреннимъ опытамъ и состояніямъ человѣка (см., напримѣръ, св. Макарія Египетскаго). Но человѣку (а не вѣрѣ) свойственно формулировать свои опыты, укрѣпляя въ сознаніи и чувствѣ логическимъ процессомъ то, что измѣнчиво въ немъ (т. е. въ человѣкѣ) по силѣ и ясности въ актѣ непосредственнаго религіознаго созерцанія; отсюда — логическая сторона религіи

Это-то соотношеніе составныхъ частей религіознаго міроотношенія и служить первымъ источникомъ уклоненія отъ правильнаго пути къ Истинѣ.

Основныя свойства религіознаго міроотношенія, указанныя Ап. Павломъ, трудны и съ трудомъ достаются (ибо „*житіемъ* познаются тайны“); логическая же сторона — легче, и вотъ, *вѣра* замѣняется *правоспріемъ*, т. е. *правильнымъ мнѣніемъ*, — и то, что въ религіозномъ синтезѣ должно занимать послѣднее



мѣсто, естественно (т. е. въ согласіи съ поврежденнымъ естествомъ человѣка, которое ищетъ того, что легче) становится на первое мѣсто.

Представленіе о *правильномъ движеніи* къ Истинѣ („не ощутятъ ли Бога?“ Дѣян. XVII, 27) подмѣняется представленіемъ о *правильномъ мнѣніи* объ истинѣ (православія—правовѣріемъ).

Такъ какъ процессъ исканія Истины, цѣль коего—*ощущеніе*, не логическій, а опытно-критическій, то переоцѣнка логическаго (раціональнаго) элемента убиваетъ процессъ исканія; на этой переоцѣнкѣ и основанъ фактъ вырожденія живыхъ религіозныхъ вѣрованій: *опытъ* учителя подмѣняется изученіемъ его *воззрѣній*.

Припомнимъ опредѣленіе догмата, данное нами на основаніи ученія святыхъ подвижниковъ:

„Догматы суть санкціонированныя Церковью и указующія вѣрующимъ путь спасенія словесныя формулы (выраженія) тайнъ Царства Божія, чрезъ дѣяніе и опытъ открывающихся христіанину въ благодатномъ ощущеніи и въ конкретно-духовномъ созерцаніи“.

Поэтому, *живой* процессъ духовнаго развитія характеризуется соотвѣтствіемъ опыта съ формулой. Такъ, напримѣръ, человѣкъ,

исповѣдующій догматъ Искупленія, долженъ, если не созерцать великихъ глубинъ сей Тайны, то, по крайней мѣрѣ, ощущать на себѣ, въ глубинѣ души своей, спасительное дѣйствіе ея. Если же человѣкъ начинаетъ настаивать на признаніи для себя формулы ему еще чуждой и переносить центръ тяжести съ сущности на знакъ, ее выражающій, онъ впадаетъ въ двойной грѣхъ: 1) въ *самообольщеніе* и 2) въ *застой*.

Первый грѣхъ вытекаетъ неизбежно изъ того, что раціонально (мечтательно) принятая догма даютъ *иллюзію* дѣйствительнаго обладанія обозначаемыхъ ими предметовъ, и, тѣмъ самымъ, не можетъ не породиться самопереоцѣнка: ибо органической ростъ усвоенія той или другой религіозной формулы рождаетъ въ человѣкѣ новый порядокъ ощущеній съ новыми требованіями къ себѣ и къ міру, чего не бываетъ при воображаемо-усвояемой формулѣ, т. е. при интеллектуальномъ воспріятіи.

Во *второй* грѣхъ человѣкъ впадаетъ опять потому, что иллюзія обладанія истиной не даетъ тѣхъ импульсовъ къ ея исканію, какіе являются при сознаніи ея отдаленности. Въ этомъ случаѣ, человѣкъ, формулирующій своими словами дѣйствительно (т. е. въ опытѣ) имъ постигнутое, — ближе къ Богу (Истинѣ—

въ смыслѣ ея достиженія), чѣмъ тотъ, кто по ошибкѣ принимаетъ чуждую формулировку за свою (хотя бы объективно она была и правильнѣе). Никео - Цареградскій Символъ исповѣдуютъ премногіе-многіе, но для многихъ ли онъ является выраженіемъ ихъ подлинной вѣры? Вѣдь вѣра есть ощущеніе („обличеніе“) невидимаго и *потому—увѣренность* въ немъ, какъ бы въ видимомъ. Увѣренность же (не по ощущенію) въ невидимомъ не даетъ еще его „обличенія“, ибо эта увѣренность можетъ истекать изъ другихъ основъ, напимѣръ—традиціи, привычки и т. п. Въ лучшемъ случаѣ, можно быть увѣреннымъ *по слову* другого („вѣра отъ слышанія“), но, чтобы вѣрить *дѣйствительно* по слову другого, надо усвоить въ той или другой мѣрѣ и порядокъ *ощущеній* другого (переходъ „вѣры отъ слышанія“ въ „вѣру опыта“, обличающую невидимое). Этотъ переходъ совершается чрезъ „боголюбивое дѣяніе“. А такъ какъ послѣднее несравненно труднѣе, чѣмъ умственная игра отвлеченными началами, то вселенская формула христіанской вѣры большею-частью остается грандіознымъ древомъ, но лишеннымъ листы, въ которой укрывались бы птицы, и плодовъ, которыми бы онъ питались.

Психологія мистическаго воспріятія ¹⁾.

(По преп. Симеону Новому Богослову ²⁾).

Мистическое воспріятіе характеризуется сложностью своего психическаго состава: въ него входятъ элементы—познавательный, волевой и эмоціональный, которые сливаются въ органическое цѣлое, хотя первый, т. е. познавательный, и является среди нихъ главенствующимъ („владычественнымъ“). Человѣкъ всей душой единяется со Христомъ Богомъ, и Христосъ, нисходя въ душу, производитъ во всѣхъ трехъ ея частяхъ, или силахъ, существенныя измѣненія, „одухотворяя“ ихъ... Твореніе заповѣдей (воля) есть путь къ „зрѣнію свѣта“ (умъ), которое, вводя мистика въ созерцаніе божественныхъ тайнъ, наполняетъ душу его весьма разнообразными чувствами (сердце) и, въ свою очередь,

¹⁾ Заимствовано съ сокращеніями изъ книги Павла Аникіева: „Мистика преп. Симеона Новаго Богослова“, 1906 г., стр. 35—53.

²⁾ См. „Слова преп. Симеона Новаго Богослова“, въ переводѣ на рус. яз. съ ново-греч., — еп. Теофана, изд. 2-ое, вып. I, 1892 г. и вып. II, 1890 г.





побуждает еще ревностнѣе итти по пути добродѣтели. Но мы свой обзоръ начнемъ съ центрального момента—момента познавательнаго.

1) Съ *познавательной* стороны мистическое воспріятіе есть стяжаніе „ума Христова“, т. е. „духовнаго божественнаго вѣдѣнія и сокровенной премудрости“ въ противоположность человѣческому вѣдѣнію и внѣшней мудрости (I, 227). Этого „обоженный“, т. е. имѣющій внутри себя Бога, умъ предполагаетъ вообще объединенную, приведенную въ свой „чинъ“, оживотворенную душу (I, 45, 46; 139), является испѣленнымъ отъ обычной болѣзни „кружения“ (I, 83), стяжавшимъ „своего рода неизмѣняемость“, или безстрастность, и „видящимъ все, какъ оно есть“ (I, 203); слѣд., это есть умъ „измѣненный“, дающій знаніе, отличное отъ обычнаго и по свойствамъ своимъ, и по объему. Въ самомъ дѣлѣ, мистическое познаніе (=м. в. съ познавательной стороны) есть непосредственное, т. е. приобретаемое безъ посредства разсудка, внутреннее, т. е. возникающее безъ помощи внѣшнихъ чувствъ (ср. I, 473), цѣлостное, т. е. вспомошествоваемое всѣми силами духа (I, 472—474), и живое, т. е. опытное и активное (соединенное съ объективностью, подобной, напр., объективности внѣшняго міра) знаніе міра сущностей. Свойство „душевной объединенности“ есть черта образа Божія въ человѣкѣ (I,

472); и вотъ „кто или отъ начала сохранилъ въ себѣ черты образа и подобія Божія, или, потерявъ ихъ, потомъ опять возвратилъ себѣ, таковой вмѣстѣ съ тѣмъ получаетъ способность *смотреть на вещи, какъ онъ есть по природѣ своей...*; не смотреть на цвѣтъ, красоту и блистательность ихъ, но, помышляя о существѣ и свойствахъ ихъ, пребываетъ невозмутимъ никакою по поводу ихъ страстностью, внимая лишь тому, *что въ нихъ есть существеннаго* и чѣмъ онѣ *всегда* пребываютъ“ (II, 388).—Въ мистическихъ откровеніяхъ можно различить собственно *три формы*: одну—лишь предварительную, имѣющую мѣсто на идеальной (отвлеченной здѣсь) стадіи мистическаго воспріятія, и двѣ другія—въ качествѣ низшей и высшей формъ уже мистическаго „опыта“, понимаемого здѣсь въ широкомъ смыслѣ. Пока человекъ, внимая неяснымъ вѣщаніямъ своего собственнаго духа, слушая другихъ и читая св. Писаніе или творенія отеческія, только лишь „вѣруетъ“ въ Бога и горній міръ, не испытываетъ въ сердцѣ живыхъ прикосновеній благодати,—онѣ имѣетъ объ этой сверхчувственной области лишь „помышленіе“, если разсматривать содержаніе его религіознаго сознанія со стороны субъективной, и „сказаніе“, если встать на точку зрѣнія безотносительную къ познающему субъекту, ибо „*помышленіемъ (võnna)*, по преп. Симеону, должно назы-



вать думаніе, рождаемое въ умѣ, по поводу какого-либо желанія или дѣла, *еще не сдѣланнаго*“ (по-нашему=образъ воображенія или чисто-отвлеченная мысль), „сказаніе же (*διήγησις*) есть, когда рассказываемъ о томъ, что было, или что мы видѣли... и знаемъ“ (=собственно представленіе, какъ воспроизведенное дѣйствительное воспріятіе). Когда же человекъ уже самъ вступаетъ въ область мистическаго опыта, то сперва онъ переживаетъ *видѣніе*, а затѣмъ достигаетъ до *созерцаній*, соответственно низшей и высшей стадіямъ мистическаго воспріятія ¹⁾; „видѣніе“ и „созерцаніе“ отличаются другъ отъ друга болѣе внутреннейностью, реальностью и опредѣленностью: первое даетъ лишь самый фактъ соединенія со Христомъ и видѣніе, зрѣніе этого факта, а второе присоединяетъ сюда, собственно познаніе сего и чувствованіе, живое и сознательное ощущеніе (I, 345—346); первое—форма чисто зрительная, а второе—и слуховая: въ первой дѣйствуютъ лишь духовныя очи, а во второй ихъ подкрѣпляетъ и духовный слухъ (ср. II, 495—500 и др.); „видѣніе“—лишь „зрѣніе свѣта“, а „созерцаніе“—уже „стяжаніе“ его, обладаніе имъ (II, 48, 74—75 и др.).—Что касается *сбѣржанія мистическаго познанія*, то объектами его являются—соб-

¹⁾ Ср. *Поповъ*. Мистич. оправданіе аскетизма въ твор. пр. Макарія, стр. 29—31.

ственная душа мистика и ея истинное положеніе, Богъ и Его воля, горній міръ и его тайны; въ актѣ мистическаго воспріятія человекъ получаетъ несомнѣнныя удостовѣренія въ дѣйствительной реальности свободы воли, будущей жизни и Бога ¹⁾, т. е. кантовскихъ постулатовъ практическаго разума: „Свѣтъ есть Богъ,—писать преп. Симеонъ,—и созерцаніе Его есть какъ свѣтъ; почему чрезъ узрѣніе свѣта бываетъ первое вѣдѣніе, которымъ познается, что Богъ существуетъ“ (II, 117; такъ оправдывается бытіе Божіе); испытывая въ мистическомъ воспріятіи сознательно „неизреченную радость, любовь и пламенѣніе сердца великое“, человекъ мистикъ удостовѣряется, что открывающійся ему Богъ есть Высшее Благо, или Всеблаго (II, 118, ср. I, 472; такъ оправдывается свободная воля человекъ, ибо Высшее Благо есть цѣль нравственныхъ стремленій человекъ, т. е. стремленій его, какъ свободной личности), и „познаетъ также, просвѣщаемъ будучи отъ Самого Бога, что это за вѣнцы и что за воздаяніе, какіе имѣютъ получить святые въ другой жизни,—познаетъ еще и то, какими имѣютъ стать послѣ общаго воскресенія, какъ онъ, такъ и всѣ святые“ (II, 118; такъ оправдывается безсмертіе).—Эти три основныя идеи (въ

¹⁾ Ср. *проф. Поповъ*. Мистическое оправданіе аскетизма, стр. 39—41.



соотвѣтствіе тремъ сферамъ мистическаго познанія: о душѣ, о Богѣ, о горнемъ мірѣ), особенно же идею Бога, какъ центральную, мистикъ постигаетъ тогда именно, когда онъ переживаетъ чрезвычайно яркое и интенсивное воспріятіе свѣта, наполняющаго душу его неизъяснимымъ блаженствомъ (II, 116). Этотъ „несказанный свѣтъ“ составляетъ, собственно, единственное, такъ сказать, матеріальное содержаніе мистическихъ откровеній; формами же, образами, въ которые это содержаніе вливается, служатъ религиозныя представленія и идеи, усвоенныя мистикомъ изъ Откровенія—св. Писанія и Преданія и, конечно, обоснованныя на его личномъ внутреннемъ опытѣ; эти представленія какъ бы осіяваются, освѣщаются симъ неизреченнымъ свѣтомъ, получаютъ необычайную яркость, силу, живость, какъ бы „оплототворяются“¹⁾.

2) Въ области воли мистическое воспріятіе, въ силу идеальности своей природы, можетъ сказаться только какъ сообщеніе волѣ мистика религиозно-нравственнаго направленія, какъ приведеніе ея въ „должное“ состояніе, въ „благобытіе“ (I, 328).

1) Какъ бываетъ сіе, въ подробности сказать не беремся: это—тайна; можемъ лишь высказать предположеніе, что сперва какъ будто мистикъ зрѣтъ лишь нѣкую свѣтовую стихію, а затѣмъ уже, послѣ долгаго воспитанія, таинственно „воображаетъ“ ее, различаетъ на ея фонѣ нѣкіе образы—святыхъ (II, 485) и Самого Бога (II, 488); вообще см. II, стр. 484—489.

Воля есть собственно основа человѣческой личности, какъ таковой: мистикъ, соединяясь съ Богомъ, „освояется“ съ Его волей, „вмѣсто своей воли вводитъ въ себя волю Божию, насаждаетъ и внѣдряетъ ее въ сердце свое“ (II, 542, гл. 109), и такъ постепенно созидаетъ въ себѣ вмѣсто „своей“ прежней естественной личности—новую, духовную (ср. II, 567, гл. 179), „облекается во образъ человѣка небеснаго, т. е. Христа“: „ибо какъ человѣкомъ содѣлался Сынъ Божій и Богъ Слово, и есть Онъ Богочеловѣкъ, то, какъ человѣкъ, передаетъ Онъ человѣческую добродѣтель и человѣческое возстановленное естество однороднымъ Себѣ человѣкамъ..., такъ что причастники Иисусовы бываютъ небесными человѣками“ (I, 148); твореніе истинныхъ добродѣтелей служить признакомъ этой „новой, полученной чрезъ общеніе съ Иисусомъ, жизни души“ (I, 47—48)... Мистикъ, или „тотъ, кто сподобился благъ Божескаго вочеловѣченія“, не можетъ допустить въ себѣ никакого грѣха, „помышляя, говоря и дѣлая одно доброе“ (I, 88; 329); онъ дѣлается „святымъ“, „чрезъ дѣланіе добрыхъ дѣлъ приусвоаясь и приуподобляясь святому Богу“ (II, 17), и приобретаетъ несокрушимую нравственную энергію, ибо „по мѣрѣ его преуспѣянія въ добродѣтеляхъ, измѣняются и душевныя силы его и дѣйствія, и онъ дѣлается мужественнѣйшимъ и сильнѣйшимъ въ исполне-



ни заповѣдей Христовыхъ“ (II, 133). Если мистикъ есть безмолвникъ (или „гизихастъ“), то надо помнить, что безмолвіе вовсе не есть бездѣйствіе, которое, вѣдь, совершенно не соотвѣтствуетъ самому духу закона Христова (II, 432—433; ср. II, 19). Хотя совершенный ¹⁾ въ идеалѣ уже не нуждается въ покаяніи, какъ исполненный покоя и радости, но на дѣлѣ и для него возможны паденія, откуда—глубокое смиреніе (ср. II, 344) является единственно-прочной основой для нравственного подвига мистика, который все болѣе и болѣе убѣждается, что творимое имъ добро—творится не имъ, а благодатью или силой Божіей: „какъ невозможно дому прочно стоять безъ основанія,—писать преп. Симеонъ,—такъ душѣ, вѣрующей во Христа, невозможно явить богоугодное житіе, если въ нее не вложена будетъ, какъ основаніе, благодать Св. Духа“ (I, 310); „благодатью возвращаются въ душѣ духовные плоды добродѣтелей“ (I, 363), и „когда только Духъ Святой войдетъ и вселится въ насъ,—то сочетаваетъ и связуетъ нервами духовной силы добродѣтельныя дѣянія, которыя сами по себѣ остаются мертвыми .., какъ бездушные члены“ (II, 305). Достигая выс-

¹⁾ Характеризуя волевую сторону мистическаго воспріятія, мы имѣемъ въ виду, главнымъ образомъ, *высшую ступень послѣдняго*, соотвѣтствующую въ познавательной области моменту созерцанія.

шей ступени мистическаго воспріятія—созерцанія, мистикъ и въ моральной области достигаетъ высшаго совершенства, именно: „безстрастія“, истинной свободы и полной освоенности съ добромъ. „Кого Христосъ освободить,—пишетъ преп. Симеонъ,—тотъ воистину свободенъ бываетъ, потому что бываетъ чистъ, цѣломудръ, благъ, праведенъ, благочестивъ, челоувѣколюбивъ, благоутробенъ, милостивъ, кротокъ, сострадательнъ, воздерженъ,—словомъ сказать, бываетъ *челоувѣкомъ, какимы ему подобаетъ быть*“ (I, 218); „доброе обращается ему въ *привычку* и дѣлается какъ бы естественнымъ чѣмъ“ (I, 353), мало того: „высоко поднявшійся посредствомъ евангельскаго житія, становится онъ выше закона, и живетъ съ Законоположителемъ Богомъ, будучи и самъ законоположитель паче, нежели соблюдалъ закона“ (II, 318); уже здѣсь на землѣ онъ постепенно, но дѣйствительно переходитъ въ настроеніе будущей жизни (II, 36—37).

3) *Эмоціональная*—самая яркая и жизненная, въ извѣстномъ смыслѣ,—основная сторона мистическаго воспріятія, разъ мы примемъ во вниманіе, что сердце—центръ духовной жизни челоувѣка (ср. Мрк. VII, 21—23). Въ душѣ мистика въ моментъ переживанія религіознаго ощущенія быстро смѣняются весьма разнообразныя чувствованія, отличающіяся необычайнымъ, среднимъ экстатическому, напряженіемъ и



ощимъ повышеннымъ, пріятнымъ тономъ, возникающія одно изъ другого чаще всего по закону контраста. Въ этомъ сложномъ, самомъ интимнѣйшемъ процессѣ можно, собственно, различить два центральные момента—во 1) отраднѣйшій моментъ единенія съ Богомъ и во 2) скорбнѣйшій моментъ утраты этого сладостнаго единенія; около этихъ основныхъ мотивовъ группируется цѣлая масса самыхъ разнообразныхъ и сложныхъ чувствъ и настроеній, которыя, однако, составляютъ нѣкое органически-цѣлое, живое и стройное единство, лишь на поверхности поддающееся холодному логическому анализу научной мысли, въ глубинѣ же своей, въ своихъ неуловимыхъ переходахъ, тонахъ и отбѣнкахъ, ему совершенно недоступное. Попробуемъ въ этомъ живомъ сцѣпленіи чувствъ намѣтить самыя основныя и наиболѣе уловимыя, рассмотрѣвъ сначала моментъ единенія съ Богомъ, а потомъ моментъ утраты его.

А) *Моментъ единенія.* Находясь въ мистическомъ единеніи съ Богомъ, человѣкъ переживаетъ слѣдующія чувства:—1) *чувство „обожанія“*, или чувство всесовершенства (пріятное волненіе въ связи съ идеей всесовершенства), порождающее смежныя чувства довѣрчивости и приближенія, освобожденія отъ золь и обновленія; вытекающее отсюда чувство покоя и тишины и порождаемое ощущение

ніемъ духовной наполненности, совершенства и обладанія всѣми благами чувство высокаго блаженства и необычайной душевной пріятности, несмотря даже на опытное познаніе своей человѣческой ограниченности; 2) *чувство „таинственнаго“*, непостижимаго, специфически связанное съ чувствомъ „божественнаго“ и повергающее мистика въ состояніе „изступленія“, заставляющее его какъ бы выходить изъ предѣловъ тѣла, переживать чувство „внѣмірности“ и „восхищенности на небо“; 3) естественно рождающееся изъ чувства таинственнаго, *чувство страха и трепета*, особенно интенсивное въ первыя переживанія мистическихъ откровеній, при чемъ это—плодотворный страхъ, ибо соразмѣрно съ нимъ возрастаетъ и парца добродѣтелей—смирненіе; 4) однокоренное съ чувствомъ таинственнаго—*чувство высокаго*, рождающееся изъ сознанія безконечности силы (главнымъ образомъ, духовно-нравственной силы) всемогущей Личности, т. е. Бога, изъ созерцанія Его неизреченной благодати, величія Его красоты и Его несказанной славы; рядомъ съ чувствомъ „высокаго“, въ силу интимнѣйшей связи человѣческой души съ Богомъ въ актѣ мистическаго воспріятія, вслѣдствіе которой человѣкъ какъ бы „освояетъ“ себя Богу, возникаетъ въ душѣ мистика *чувство собственной мощи и силы*, какъ отраженіе всемогущества Бога, носимаго имъ въ своемъ



сердцѣ; 5) чувство „высокаго“, по ассоціаціи контраста, вызываетъ въ мистикѣ *чувство презрѣнія къ конечному* и неудовлетворенности имъ, равнодушіе къ міру съ его благами и ощущение себя странникомъ на землѣ; 6) изъ чувства „таинственнаго“ и „высокаго“ естественно проистекаетъ *чувство благоговѣнія* къ божественному и стремленіе почитать Божество, а изъ живого презрѣнія къ конечному—по закону сродства—7) *чувство личной слабости, глубокою смиренія*, покорности, виновности и сокрушенія, при чемъ съ крайнимъ смиреніемъ соединяется, однако, „дерзновенное упованіе на Божественную благодать и силу“, такъ что основной тонъ религіознаго волненія—приятность—не нарушается и здѣсь; 8) мистикъ въ актѣ мистическаго воспріятія соприкасается съ Богомъ, Источникомъ жизни и радости,—отсюда преобладающее въ его настроеніи *чувство радости и счастья*, ощущение полноты бытія, откуда, какъ естественное слѣдствіе—живое 9) *чувство*, ощущение (а не вѣра лишь) *бессмертія*; 10) исполненный сей неизреченной радости, мистикъ питаетъ ко всѣмъ людямъ безъ исключенія—къ вѣрнымъ и невѣрнымъ, даже къ врагамъ своимъ—*чувство глубокой любви*, искренней жалости и долгаго уваженія, „смотря на людей, безъ различія—на мужей и женъ—какъ на члены Христовы и храмы Божіи“ (II, 396) и будучи готовъ,

ради спасенія ближнихъ своихъ, отказаться отъ самаго для него дорогаго—отъ „неразлучнаго пребыванія въ требующемъ полнѣйшаго умертвія міру живомъ единенія съ Богомъ“ (ср. II, 440—441); 11) но всѣ эти разнообразныя чувства и настроенія мистика вытекаютъ изъ одного общаго источника, вырастаютъ изъ одного корня—*изъ чувства живой, опытной любви къ Богу*, захватывающаго все существо человѣка; эту любовь можно сравнить съ чистой и идеальной половой любовью, которую она напоминаетъ своей интенсивностью, ненасытностью, исключительностью и готовностью на всевозможныя жертвы за любимаго ¹⁾. Въ твореніяхъ преп. Симеона находимъ такую, замѣчательную своей полнотой, картину тѣхъ чувствъ и настроеній, которыя наполняютъ душу мистика на высшихъ ступеняхъ мистическихъ созерцаній: „слышанное мною,—пишетъ св. Отець,—слышалъ я таинственно, и отвѣчалъ нѣкакю необычно. Сверхъестественность созерцанія привела меня въ удивленіе, но пристрашность его будто душу разлучила съ тѣломъ. Неизреченная красота Явившагося поразила сердце мое и подвигла къ безпредѣльной любви; любовь же не дала уже мнѣ обратиться опять долу, но я радовался, какъ совсѣмъ исторг-

¹⁾ Ср. проф. Поповъ, тамъ же стр. 50—51; см. у преп. Симеона, II, 5—6 гимнь этой любви.



шійся изъ узъ плоти и, однако жъ, все же пребывающій цѣлымъ человѣкомъ. Мнѣ даваемо было удостовѣреніе, что прощены всѣ грѣхи мои, и опять я видѣлъ себя самого грѣшнѣйшимъ паче всякаго чело-вѣка. Не могъ я не вѣрить Тому, Кто говорилъ мнѣ, и опять боялся Ему вѣрить, чтобы не впасть въ превозношеніе. Нерѣдко восхожу я на высоту созерцанія безъ воли моей, и опять схожу съ нея волею моею, чтобы не забыть мѣры чело-вѣчества и безопаснѣе соблюсти смиреніе. Я знаю много такого, чего не знаютъ другіе, и опять паче всѣхъ невѣжественъ есмь. Радуюсь, что Христось, въ Котораго я увѣровалъ, даровалъ мнѣ царство вѣч-ное и непоколебимое, и опять, какъ недо-стойный благъ оныхъ, плачу и никогда не перестану плакать. Не смѣю отверзать устъ своихъ, чтобы просить отпущенія грѣ-ховъ моихъ, и опять, движимый любовью, воодушевляюсь и приѣмлю дерзновеніе мо-литъ Бога за другихъ братій и (да реку съ безуміи) услышанъ бываю. Предстою съ дерзновеніемъ предъ Богомъ и молюсь, какъ сынъ, а въ чувствахъ сердца моего имѣю себя чуждымъ и бездерзновеннымъ. Слышу: „добрѣ, рабе вѣрный“, и проч., и нахожу себя поистинѣ такимъ, что не только не употребилъ какъ должно, но даже и не сохранилъ ни одного таланта изъ всѣхъ тѣхъ даровъ, какіе мнѣ даны. Мнѣ кажется, что я достигъ самага крайняго предѣла

добродѣтели, и въ то же время чувствую себя погруженнымъ въ бездну грѣховъ моихъ и клонюсь къ отчаянію. Когда бываю въ чувствѣ ниже всѣхъ, тогда возно-шусь превыше небесъ и любовью опять соединяюсь съ Иисусомъ Христомъ, Богомъ нашимъ, на Коего уповаю, что, когда освобождусь отъ этой земной и тяжелой плоти, или когда умру, тогда ближе представленъ буду предъ Него и просвѣщенъ Имъ, да познаю яснѣе вѣчную радость и ликованіе тамошней любви“ (II, 504—505). Здѣсь мы видимъ почти всѣ чувства, одушевляющія мистика въ моментъ его единенія съ Бо-гомъ, которыя были отмѣчены нами въ предшествующемъ анализѣ.

В) *Моментъ утраты.*—Переходомъ отъ момента единенія съ Богомъ къ моменту утраты Его (обычно—лишь временной, ибо эти два момента между собою чередуются), служатъ нападающія на мистика, подъ влія-ніемъ діавола и въ силу чело-вѣческой немощности, сомнѣнія и вообще „бореніе помысловъ“: теперь, когда онъ зреть Бога, ему хорошо, онъ наполненъ всѣми бла-гами, а вотъ что ожидаетъ его въ буду-щемъ: можетъ быть, страданія, лишенія, которыя будутъ еще чувствительнѣе послѣ обладанія такими благами. Опасенія утра-тить Христа—въ силу внушенія князя міра сего, который вселяетъ въ мистика сомнѣ-ніе въ силъ добра, въ дѣйственность по-двига и даже клевететь на любовь Хри-



стому,—переходятъ въ дѣйствительность: душу мистика охватываетъ „чувство міра“, суетныя заботы, тлѣнныя желанія мірской славы, богатства, почестей, праздности, его оставляетъ свѣтъ, и онъ остается одинъ, какъ въ пустынѣ, въ мракѣ мірской суеты, „добрѣ чувствуетъ лишеніе сего свѣта“ (II, 514—515, гл. 25), испытывая „томленіе какъ бы предсмертное и болѣзнь сердца невыносимую“ (II, 425); его „душу объемлетъ волненіе и печаль“, онъ „печалится и скорбитъ“ (II, 538—539, гл. 99), „считаетъ себя забытымъ и покинутымъ“, плачетъ и стонетъ, совершенно не предвидя выхода, сильно чувствуя свою нищету и немощь крайнюю; однако, въ этой скорби нѣтъ отчаянія и досады, и при утратѣ мистическихъ созерцаній мистикъ сохраняетъ твердую стойкость, стараясь всѣми силами опять обрѣсти Утраченного и въ томъ, что свѣтъ оставилъ его, усматривая справедливое наказаніе за грѣхи свои.—И вотъ „мракъ исчезаетъ, и опять приходитъ Вездѣсущій, и всего, какъ прежде, человѣка окружаетъ и какъ бы въ объятія Свои заключаетъ, и освобождаетъ отъ зла, искушеній и страстей“.

Посильный анализъ нашъ психической природы мистическаго воспріятія заключимъ слѣдующими словами преп. Симеона: „да приносимъ, — пишетъ онъ, — всегда Христу Господу плоды отъ того, что сѣется и воздѣлывается въ насъ благодатію Св. Духа,

да приносимъ то въ тридцать, то въ шестьдесятъ, то въ сто, каковы: *любовь, радость, миръ*, долготерпѣніе, благость, милосердіе, вѣра, кротость, воздержаніе. И при этомъ да питаемъ себя *хлѣбомъ вѣдѣнія* и да *возвращаемъ добродѣтелями*, стремясь прити въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова“ (см. II, 21): здѣсь отмѣчены всѣ стороны мистическаго воспріятія—эмоціональная, познавательная и волевая.





Підготовлено для онлайн бібліотеки Київської Духовної Академії і Семинарії
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

„Религіозно-філософская бібліотека“.

1. Выпуски „Религіозно-філософской бібліотеки“

Выпускъ I-й: „Забутый путь опытнаго Богопознанія“. М. Новоселовъ. Изд. 3-е, переработанное и дополненное. Цѣна 25 коп.

Выпускъ II-й: „Исканіе Бога“. Сборникъ. Ог. Николія, Гр. М. М. Сперанскій, еп. Игнатій Брянчаниновъ и др. Изд. 2-е. Цѣна 25 коп.

Выпускъ III-й: „Вѣчная жизнь, какъ высше благо“. Архіеп. Сергій. Изд. 2-е. Цѣна 30 коп.

Выпускъ IV-й: „Соціальное значеніе религіозной личности“. Сборникъ. Влад. Соловьевъ, Гербертъ Спенсеръ, Достоевскій, Герценъ, Тихомировъ. Цѣна 50 коп.

Выпускъ V-й: „Личность, общество и церковь“. Л. Тихомировъ. Цѣна 30 коп.

Выпускъ VI-й: „Молитва Господня“ въ изъясненіи Влад. Соловьева и М. Московскаго Филарета. Цѣна 20 коп.

Выпускъ VII-й: „Значеніе свободнаго слова для личности, общества и церкви“. Сборникъ. А. С. Хомяковъ, К. и И. Аксаковъ, Влад. Соловьевъ. Цѣна 20 коп.

Выпускъ VIII-й: „О цѣли образованія“. Сборникъ. Н. И. Пироговъ, Л. Толстой, проф. В. Несмѣловъ, К. Ушинскій, А. Мамонтовъ, Коменскій. Цѣна 30 коп.

Выпускъ IX-й: „Альтруизмъ и христіанская любовь“. Л. Тихомировъ. Цѣна 15 коп.

Выпускъ X-й: „Религія и нравственность“. Сборникъ. Л. Толстой, проф. Кудрявцевъ-Платоновъ, проф. Гусевъ и др. Цѣна 30 коп.

Выпускъ XI-й: „Нравственный смыслъ основныхъ христіанскихъ догматовъ“. Архіеп. Антоній (Храповицкій). Цѣна 25 коп.

Выпускъ XII-й: „Что такое Библія“. Цѣна 25 коп.

Выпускъ XIII-й: „Какъ читать Библію“. Цѣна 35 коп.

Выпускъ XIV-й: „Смыслъ міровой исторіи“. Влад. Соловьевъ. Цѣна 15 коп.

Религіозно-філософская БИБЛИОТЕКА Выпускъ IX.

АЛЪТРУИЗМЪ

И

ХРИСТІАНСКАЯ ЛЮБОВЬ.

Л. А. Тихомировъ.



Вышній-Волочекъ.

Типографія В. С. Соколовой.

1906 г.



Отъ С.-Петербургскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета печатать дозволяется.

Цензоръ Гермоноахъ Александръ.

С.-Петербургъ 21 Декабря 1904 г.

АЛЬТРУИЗМЪ

и
ХРИСТИАНСКАЯ ЛЮБОВЬ*)

I.

Въ нравственной жизни челоуѣка про-
являются два основныя чувства, на кото-
рыхъ воздвигаются и системы морали: это
такъ называемый „альтруизмъ“ и христіан-
ское чувство „любви“. Вопросъ объ отно-
шеніи между ними чрезвычайно интересенъ
теоретически и важенъ практически. Ра-
зумѣются ли подъ этими двумя названіями
два *различныя* чувства? Или альтруизмъ и

*) Это разсужденіе объ „Альтруизмѣ и христіан-
ской любви“, выходящее теперь *впервые особымъ* из-
даніемъ, еще въ 1892 году обратило на себя вни-
маніе извѣстнаго канониста, профессора Павлова,
съ своей *положительной* стороны, но оно носило
тогда отчасти полемическій характеръ. Настоящее
изданіе освобождено отъ этого устарѣлаго полемиче-
скаго элемента, который для современныхъ чи-
тателей способенъ скорѣе затруднить сравненіе
„Альтруизма“ и „Христіанской любви“, какъ основъ
морали. Ред.



христианская любовь—одно и то же чувство, дающее в своем развитии одни и те же этические послѣдствія?

Очень многие, едва ли не большинство наших современниковъ, не различаютъ этихъ чувствъ и понятій. Многие даже не считаютъ полезнымъ различать, полагая, что такими разграниченіями создается только бесплодное расхожденіе между христианствомъ и вѣрелигіозной моралью. Выраженія „альтруизмъ“ и „христианская любовь“ употребляются безразлично—даже у многихъ духовныхъ писателей.

Въ дѣйствительности это объединеніе альтруизма и любви въ христианскомъ смыслѣ—я полагаю—совершенно ошибочно теоретически, а практически способно угрожать не только чистотѣ христианской морали, но даже въ корнѣ исказить ея смыслъ.

Оговорюсь, что я вовсе не хочу подчинять разысканія истины какимъ бы то ни было чисто практическимъ соображеніямъ о пользѣ. Вопросъ о томъ, что полезнѣе для людей—альтруизмъ или христианская любовь—я совершенно предоставляю свободному рѣшенію ума и совѣсти каждаго. Но именно въ интересахъ истины—настаиваю на полномъ различіи и противоположности

между альтруизмомъ и христианской любовью. Смѣшивая эти два чувства, христианинъ впадаетъ въ „грѣхъ мысли“. А по каноническому посланію св. Григорія Нисскаго, „грѣхи, касающіеся мысленной способности души, признаны отъ отцовъ *тяжчайшими*“. Въ этомъ отношеніи христианство и наука совершенно, какъ видимъ, сходятся. „Грѣхъ мысли“, т. е. ошибка въ пониманіи факта, создаетъ ложь въ научномъ смыслѣ, создаетъ ложь и въ христианскомъ смыслѣ. Разбирая вопросъ объ отношеніяхъ между альтруизмомъ и христианскимъ чувствомъ любви, мы должны руководствоваться исключительно соображеніемъ о томъ—что есть *правда*? Одно ли и то же это чувство, или два различныя чувства? А полезно или не полезно создавать перегородки между христианами и нехристианами—это уже вопросъ прикладной пользы, не относящійся къ вопросу о правдѣ. Я только твердо вѣрю въ то, что *истина* не можетъ быть вредна *истинѣ*. Значитъ, всякая правда полезна для христианства, а всякая ошибка мысли можетъ быть лишь вредна ему.

„Грѣхи мысли“ признаны отъ отцовъ „тяжчайшими“ изъ всѣхъ...

Подготовлено для онлайн-библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>



II.

Альтруизм—есть высшее нравственное понятие, до котораго доработалась человеческая мысль, оставившая почву христианства. Любовь—есть высшее нравственное понятие, открытое людям христианством. Одно ли это понятие? Конечно, люди естественнымъ путемъ могутъ доходить до пониманія нѣкоторыхъ истинъ, которыя показываютъ и Откровеніе.

Есть однако кое-какія соображенія, дѣлающія очень сомнительнымъ, чтобы въ данномъ случаѣ истина естественная совпала съ истиной откровенной.

Если-бы допустить тождественность альтруизма и христианской любви, то должно было бы признать, что христиане и нехристиане живутъ однимъ и тѣмъ же нравственнымъ началомъ. Если-бы это было такъ, то пришлось бы далѣе признать, что религиозный элементъ не имѣетъ для этики никакого *реального* значенія.

Въ самомъ дѣлѣ: человекъ не имѣющій о Богѣ никакого понятія, не прибѣгающій къ помощи Божіей и даже отвергающій ее—живетъ, говорятъ намъ, совершенно *тою же* нравственною жизнью, какъ христиа-

нинъ, который и милостію Божіей, и личными усиліями, и благодатною помощію Церкви, представляетъ живой храмъ, мѣсто, гдѣ почиваетъ Господь. Если бы факты были таковы, то, стало быть, наше отношеніе къ Богу и обратно не имѣетъ никакого значенія для нравственной жизни. Но эта точка зрѣнія совершенно несомнѣстима съ христианствомъ: Христианство есть религія духовной жизни, жизни въ Богѣ; вся ея сущность въ нравственномъ мірѣ. Доказать, что нравственная жизнь съ Богомъ или безъ Бога совершенно одинакова, это значило бы доказать, что бытіе Божіе не имѣетъ никакого *реального* значенія.

Эти выводы заставляютъ усомниться въ правильности посылокъ, ихъ дающихъ, т. е. въ точности отождествленія альтруизма и христианской любви. Нельзя также не обратить вниманія на то, что при установкѣ „научной“, внѣхристианской морали понадобился именно *новый* терминъ. Христианское понятіе и терминъ *любви* существовали уже почти двѣ тысячи лѣтъ, и однако Адамъ Смитъ счелъ нужнымъ въ основу своей морали положить *сочувствіе, симпатію*, хотя онъ вообще противъ христианства ничего особеннаго не имѣетъ.

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>



Огюсть Контъ, устанавливая основы нравственности, опять предпочелъ сочинить новый терминъ—*альтруизмъ*.

Это исканіе новыхъ терминовъ никакъ не было дѣломъ прихоти. Тонкіе аналитическіе умы Смита и Конта не могли не увидѣть, что чувство, ими разбираемое, совсѣмъ не то, которое христіанство опредѣляетъ какъ *любовь*. Это чувство не было незнакомо христіанскимъ отцамъ, великимъ и тонкимъ психологамъ. Но чувство это порядка низшаго (съ ихъ точки зрѣнія). Оно для христіанскихъ отцовъ ничуть не основа морали, а *лишь психологическая почва, на которой можно возраститъ дѣйствительную любовь*. Они и пользовались ею такъ же, какъ пользовались и почвой эгоизма, но въ основу ставили иное чувство. Для моралистовъ „научныхъ“, которые хотѣли анализировать нравственность виѣ какихъ бы то ни было „предположеній“ о Богѣ, являлась напротивъ необходимость опереться именно на чувствѣ чловѣка, какъ животнаго кроткаго и общительнаго. Приходилось дать ему особое названіе, симпатіи или альтруизма, такъ какъ съ христіанскою любовью оно не совпадало. Поэтому и явился *новый терминъ*.

III.

Не трудно убѣдиться, что О. Контъ былъ въ этомъ правъ. У чловѣка въ дѣйствительности есть и то, что христіанство культивируетъ, какъ *любовь*, и то, что позитивная мораль культивируетъ, какъ *альтруизмъ*. Это послѣднее, какъ сказано, было извѣстно христіанству.

Св. Василій Великій объясняетъ, что Богъ, ставя предъ чловѣкомъ обязанность развивать въ себѣ чувство *любви*, даетъ ему для этого возможность и облегченіе въ видѣ извѣстныхъ природныхъ свойствъ, которыя св. отецъ не боится свести почти въ зоологическую область. „Кто не знаетъ, говоритъ онъ, что чловѣкъ есть животное кроткое и общительное, а не уединенное и дикое“. (*Творенія*, т. V, стр. 96, изд. 1892 г.) Хотя такимъ образомъ этотъ „альтруизмъ“ крестя даже въ животной природѣ чловѣка, однако, какъ тутъ же напоминаетъ св. Василій Великій, Христось въ „любви“ принесъ намъ „заповѣдь *нову*“. Ясно, что новая заповѣдь не тождественна съ первобытнымъ зоологическимъ инстинктомъ, иначе она не была бы „новою“. Ясно, что предъ христіаниномъ поставлена не совсѣмъ та



нравственная жизнь, которая свойственна человеку, какъ „животному кроткому и общительному“.

И это вполне вѣрно. Собственно альтруизмъ есть простая противоположность эгоизму и даже считается простымъ его метаморфозомъ, почему и содержаніе его постоянно измѣряется тѣмъ или инымъ отношеніемъ къ эгоизму. Христіанская же любовь не есть противоположность эгоизму; она имѣетъ совершенно иной источникъ, иное содержаніе, столь же мало противорѣчащее эгоизму, какъ и не совпадающее съ нимъ. Это чувство совсѣмъ иной категоріи, не душевное, а *духовное*. Оно истекаетъ отъ Бога.

При данной природѣ человека альтруизмъ существовалъ бы и въ томъ случаѣ, если бы Бога совсѣмъ не было. Любовь же обязана своимъ существованіемъ исключительно тому, что „Богъ любви есть“ (1 Иоан. 4, 8) и живетъ въ насъ. Потому св. Іоаннъ Лѣствицникъ опредѣляетъ, что „любовь по качеству своему есть уподобленіе Богу“ (*Лѣствица*, слово 30, 7). „Любовь къ Богу, говоритъ митрополитъ Филаретъ, есть душа истинной любви къ ближнему“ (*Слова и Речи* т. IV, стр. 169). Весьма также выразительны относящіяся къ этому предмету разсужденія св. Василия Великаго.

Великій учитель поясняетъ, что „вмѣстѣ съ устроеніемъ человека вложенъ въ насъ въ видѣ сѣмени какой-то законъ, въ самомъ себѣ заключающій побужденіе къ общенію любви“ (Твор. V, 89); но правильный ростъ этого сѣмени долженъ направлять любовь прежде всего именно къ Богу. Извращеніе же этого нормальнаго направленія крайне губительно.

„Трепещу“, говоритъ св. Василій Великій, „чтобы по невнимательности ума или по занятію суетнымъ не отпасть отъ любви къ Богу. Ибо тотъ, кто нынѣ обольщаетъ насъ и мірскими приманками старается произвести въ насъ забвеніе о Благодѣтелѣ, къ гибели душъ нашихъ ругается“ и т. д. (ib. 95). Это замѣчательное мѣсто прямо попадаетъ по адресу альтруистовъ. Они, какъ и св. Василій Великій, знаютъ, что человекъ есть животное кроткое и общительное. Но какъ „по невнимательности ума“, такъ и „по занятію суетнымъ“ они поддались влиянію, которое „мірскими приманками старается произвести въ насъ забвеніе о Благодѣтелѣ“. Они Его забыли, не стали принимать во вниманіе, и свою мораль рѣшили построить на томъ первобытномъ чувствѣ, которое ведетъ всякое животное къ обществу.



На этой основѣ, съ уничтоженіемъ *духов-
наго* воздѣйствія, единственнаго источни-
ка христіанской морали, разработанъ аль-
труизмъ.

Человѣкъ невѣрующій скажетъ, что это
одно словесное различіе. Скинуто со сче-
товъ нѣчто невѣсомое, неосязаемое, нѣчто
такое, что при положительномъ разсужде-
ніи не можетъ быть схвачено. Есть ли оно,
нѣтъ ли его,—какъ это доказать?

Это—обычная исторія въ разсужденіяхъ
съ невѣрующими. Но для христіанина раз-
личіе съ первыхъ же словъ очень реально.
А засимъ—даже для невѣрующаго, при
дальнѣйшемъ анализѣ, становится ясно, что
присутствіе или отсутствіе этого „невѣсо-
маго“, недоказуемаго, сказывается уже впол-
нѣ осозательными послѣдствіями и разли-
чійми.

IV.

Посмотримъ, дѣйствительно, что культи-
вируется въ христіанской любви; и что
культивируется въ альтруизмѣ.

Любовь отъ Бога, живетъ Богомъ, при-
ходитъ къ Богу. Но чѣмъ живетъ аль-
труизмъ? Какъ любовь имѣетъ своимъ источ-
никомъ существо Божіе и сотвореніе Имъ

людей, такъ альтруизмъ имѣетъ источни-
комъ существо общественной жизни и ея
воздѣйствіе на эгоистическую личность че-
ловѣка. Желая возрастить въ себѣ „сѣмя
любви“, христіанинъ восходитъ къ Богу и
къ Божественному отраженію въ личности
ближняго. Если сѣмя любви (какъ это
обычно) задавлено толстымъ слоемъ эгои-
стической страсти, мѣшающей его росту, то
христіанина спасаетъ опять Богъ, страхъ
Божій, котораго тяжкое давленіе ломаетъ
страсть.

У альтруиста во всей этой культурѣ „сѣ-
мени любви“ Богъ повсюду замѣняется *об-
ществомъ*. Восходя къ источнику своего
чувства, альтруистъ находитъ „благодѣтель-
ное общество“; въ случаяхъ искушенія
страсти онъ находитъ поддержку въ стра-
хѣ предъ общественнымъ мнѣніемъ или да-
же предъ карой закона.

Эта замѣна Бога обществомъ составляетъ
страшный обманъ, понятный для христіани-
на. Это искуснѣйшая борьба противъ Хри-
ста, предъ которою дѣтски наивны грубые
обманы язычества. Но какое дѣло до всего
этого невѣрующему? Что, кромѣ словесныхъ
различій, можетъ онъ найти въ этой замѣнѣ?

— Различіе однако очень существенное.



Мы видимъ, что альтруизмъ упраздняетъ личное начало и на его мѣсто ставитъ коллективное. Хорошо это или дурно,—оставимъ пока на оцѣнку желающихъ. Но различіе ясно.

Въ основѣ христіанской морали, какъ высочайшій законъ, лежитъ свойство Божественной Личности. Даже всеобщее единеніе вѣрующихъ совершается не иначе, какъ въ Божественной Личности, причемъ общій идеаль святости не уничтожаетъ тончайшихъ отгѣнковъ личнаго различія людей, въ Богѣ живущихъ. Соціальный интересъ не чуждъ христіанину, какъ существу земному; но является вполнѣ подчиненнымъ, несамостоятельнымъ. Въ альтруизмѣ развивается совершенно обратное отношеніе: личность подчиняется обществу.

При этомъ нравственныя свойства личности, опредѣляясь условіями общественной жизни, перестаютъ быть устойчивыми. Является неизбежно эволюція морали. И это не ошибка. Чувствъ чловѣка, какъ животнаго кроткаго и общительнаго, измѣняемо. У христіанина, напротивъ, основа морали неизмѣнна, потому что она находится не внизу, а вверху. Незимѣнный Богъ привлекаетъ къ Себѣ измѣняемаго чловѣка; жи-

вотная почва—измѣняется, а идеаль, являющийся одновременно и источникомъ силы—вѣченъ. Отсюда и христіанская идея о раскрытіи истины въ противоположность развитію. Раскрытіе есть лишь осуществленіе вѣчнаго, бывшаго всегда, но только обнаружившагося въ данный моментъ. Наступленіе христіанскаго совершенства—изображается Пророкомъ въ такихъ словахъ: „Вотъ, наступаютъ дни, говоритъ Господь, когда Я заключу съ домою Израиля и съ домою Іуды новый завѣтъ... Вложу законы Мои въ мысли ихъ и напишу ихъ на сердцахъ ихъ“, такъ что уже не будутъ учить одинъ другаго, и каждый самъ будетъ знать Господа. (Іеремія XXXI, 33—34, а также Евр. VIII, 8, 10—11).

Новый завѣтъ есть лишь раскрытіе Божественнаго содержанія, которое у Бога было и раньше. Чловѣкъ еще не обладалъ этимъ содержаніемъ, но оно было у Того, Кто есть Источникъ нравственности.

Такимъ образомъ источникъ нравственной силы, къ которому зоветъ и ведетъ христіанство, вѣченъ и абсолютенъ, и этотъ Источникъ есть въ то же время—Личность. Высота личности составляетъ поэтому самую основу христіанской морали, измѣряясь не чѣмъ-либо находящимся внѣ.



ей, а Божественными свойствами, составляющими ее собственную природу.

При отстранении этого источника Божественной Личности и при постройкѣ морали на животныхъ свойствахъ—этика перестаетъ быть абсолютною. Ее начинаютъ опредѣлять измѣняемая и измѣняющіяся условія общественной жизни.

Поэтому, при замѣнѣ Бога обществомъ, личность, въ самомъ существенномъ, основномъ свойствѣ своемъ—въ жизни нравственной—перестаетъ быть силой самостоятельною и подчиняется началу безличному, нѣкоторому процессу природы, составляющему общественный организмъ или общественный процессъ.

Этимъ совершенно измѣняется наше отношение къ личности. Люди видятъ передъ собою нѣчто высшее, нежели личность,—общественную коллективность—и ихъ симпатии переходятъ на это высшее, какъ болѣе прекрасное, болѣе великое, а главное—самодовлѣющее. Какъ ни обманывай умъ человѣка „по стихіямъ міра сего“, а душа у него все та же—какъ создалъ ее Богъ—и тянется къ тому, что ей кажется самодовлѣющимъ.

... V. ... X

Поэтому, разъ „невнимательность ума“ и „занятие суетнымъ“ привели людей къ забвенію истинной основы нравственной жизни, направление ихъ сочувствія все болѣе искажается. Альтруизмъ приводитъ человѣка къ привязанности не личной, а *соціальной*. *Вполнѣ* извратить природу невозможно. Но всею силой культуры альтруизмъ ведетъ насъ къ тому, чтобы сочувствовать болѣе всего не конкретной, дѣйствительно существующей личности, а отвлеченной *средней* личности. Она, ея судьбы, ея предполагаемая и опредѣляемая теоретически (по „общественнымъ“ законамъ) нужды—вотъ что начинаетъ насъ интересовать.

Христианинъ любитъ ближняго самого по себѣ, безо всякаго отношенія къ судьбамъ человечества. Альтруистъ любитъ въ личности собственно орудія развитія человечества.

Отсюда идутъ дальнѣйшія важныя послѣдствія. Между альтруистомъ и ближнимъ становится человечество, которое и опредѣляетъ, какъ и кого должно любить или даже ненавидѣть. Ближніе поэтому *распадаются* на два разряда: одни, способствующие развитію человечества, другіе, ему мѣщающіе.

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
http://lib.kdais.kiev.ua



Христіанинъ не можетъ исключить изъ своего сожалѣнія даже самаго великаго грѣшника, который въ концѣ-концовъ вредитъ все таки больше всего самому себѣ. Альтруистъ, относящійся къ конкретной личности не прямо, а черезъ общечеловѣческія соображенія, поступилъ бы нелѣпо-если-бы сохранилъ то же сожалѣніе.

Конечно, повторяю, природу *вполнѣ* исказить нельзя. Сверхъ того, альтруисты обыкновенно получаютъ первоначальное воспитаніе не на своей, а на *христіанской* морали. Поэтому послѣдствія альтруистической морали въ нихъ болѣе или менѣе долго парализуются остатками христіанскихъ вліяній.

Но стоить понаблюдать любого дѣятеля, горячо отдавашагося альтруистическому теченію, чтобы видѣть, какъ онъ (съ христіанской точки зрѣнія) уродуется въ какія-нибудь 10—15 лѣтъ. *Его отношенія къ каждому конкретному человѣку начинаютъ опредѣляться не свойствами этого человѣка, а его ролью въ социальномъ процессѣ.*

Человѣчество—вотъ божество „альтруиста“, онъ любитъ только тѣхъ, кто служить, по его понятіямъ, человѣчеству, а предполагаемыхъ „враговъ“ этого воображаемаго человѣчества готовъ уничтожать

со всею страстію фанатика; во всякомъ случаѣ онъ отъ души ихъ ненавидитъ.

VI.

Въ результатѣ культуры общаго у людей „сѣмени любви“ получается два совершенно различныхъ растенія, смотря по тому, на какой почвѣ мы его возвращаемъ. У христіанина является любовь къ *человѣку*, къ данному конкретному существу; получается мораль общая, ко всѣмъ одинаковая. У альтруиста развивается любовь къ отвлеченному, *среднему* человѣку; въ конкретѣ же—правила морали двойныя: одни для своихъ, другія для чужихъ.

Конечно, у плохихъ христіанъ и плохихъ альтруистовъ эта разница менѣе рѣзка. У великихъ христіанскихъ подвижниковъ и великихъ дѣятелей альтруизма— „общественнаго блага“—она напротивъ бьетъ въ глаза. Это какъ будто два существа различныхъ породъ.

Итакъ, что бы мы ни думали о „невѣсомомъ“ и „недоказуемомъ“ началѣ, служащемъ основой христіанской морали т. е. Богѣ, ясно во всякомъ случаѣ, что моральная жизнь христіанина и альтруиста практически совершенно не одинаковы не только



въ чемъ-нибудь неосязаемомъ, духовномъ, а въ проявленіяхъ вполне наглядныхъ. Альтруисты типичные, горячіе и проникательные всегда это сами чувствуютъ или даже понимаютъ. Поэтому съ поконъ вѣковъ они считаютъ христіанъ „плохими гражданами“ и христіанство вообще недолюбиваютъ. А между тѣмъ можно безъ ошибки сказать, что альтруисты и тутъ ошибаются, и что величайшіе успѣхи человечества достигнуты духомъ именно этихъ „плохихъ гражданъ“. Радѣтели же „общественнаго блага“, подрывающіе корни христіанства, уничтожаютъ источникъ всего добраго, что еще сохранилось въ нихъ самихъ.

VII.

Это послѣднее обстоятельство очень важно съ точки зрѣнія отношенія христіанства къ альтруизму. Какъ въ самомъ дѣлѣ относиться къ нему? Теоретически—моральное несовершенство альтруизма—и его противоположность христіанскому чувству любви несомнѣнны. Но возможно ли практически какое либо соглашеніе между христіанствомъ и альтруизмомъ? Мнѣ кажется, что возможно лишь соглашеніе съ людьми, а никакъ не съ этой системой морали.

Христіанская мораль считаетъ возможнымъ пользоваться для развитія любви тѣмъ же первобытнымъ животнымъ чувствомъ, на которомъ воздвигается альтруизмъ. Но тутъ важно помнить два обстоятельства.

Во-первыхъ, это чувство только духовнымъ воздѣйствіемъ, а не самостоятельно развивается въ любовь. „Забвенія о Благодѣтелѣ“ никоимъ образомъ нельзя допускать, коль скоро мы хотимъ изъ *сочувствія* развить *любовь*. Пока нѣтъ нѣкотораго, хотя минимальнаго, исканія Бога, *любви* изъ *сочувствія* не выйдетъ.

Во-вторыхъ, нельзя не замѣтить, что простое первоначальное *сочувствіе* (симпатія) тѣмъ пригоднѣе для развитія любви, чѣмъ менѣе оно развилось въ законченный „альтруизмъ“.

Сочувствіе, симпатія—чувство не особенно высокое. Въ сущности это есть проявленіе эгоизма, вслѣдствіе котораго мы испытываемъ радость или страданіе не только прямо, но и посредствомъ *отраженія* въ насъ чужого горя или радости. Пока это чувство симпатіи таково, какъ оно дано Богомъ, оно полезно для развитія любви, потому что помогаетъ замѣтить въ ближнемъ Божественное начало, и тѣмъ даже помогаетъ легче



ощутить его въ насъ самихъ. Но это лишь до тѣхъ поръ, пока мы живо сочувствуемъ именно *конкретной* личности.

Когда же, при помощи культуры альтруизма, прямое *сочувствіе* съ конкретнымъ существомъ ослабѣваетъ, а вмѣсто этого является обманчивое и собственно фиктивное сочувствіе къ несуществующему *среднему* человѣку, дѣло измѣняется.

Природное, здоровое сочувствіе тутъ въ сущности исчезаетъ, и эгоизмъ не ослабляется, а возрастаетъ.

Чему мы сочувствуемъ въ *среднемъ*, отвлеченномъ человѣкѣ?

Вѣдь такого человѣка нѣтъ, и быть не можетъ. Мы тутъ просто создаемъ себѣ нѣкоторое теоретическое представленіе, комбинацію разныхъ свойствъ, отражающихъ наши *собственные* вкусы, понятія, желанія. Мы въ этомъ своемъ созданіи, какъ въ зеркалѣ, смотримъ *на самихъ себя* и лишь воображаемъ, будто-бы *сочувствуемъ* кому то другому. Но въ зеркалѣ нѣтъ никого другого, а только нашъ собственный образъ.

Такимъ образомъ, въ *развитомъ альтруизмѣ мы возвращаемся къ чистому эгоизму*, но уже не къ тому грубому, здоровому эгоизму, какой Богъ вложилъ въ животнае


для его самосохраненія, а къ эгоизму, соединенному съ обманомъ самого себя, эгоизму болѣзненному, воображающему себя чѣмъ то возвышеннымъ. Если даже естественный, животный эгоизмъ, чтобы не мѣшать росту любви, требуетъ обузданія страхомъ Божиимъ, то этотъ утонченный, такъ-сказать, извращенный эгоизмъ, представляетъ еще болѣе плохую почву для возрожденія „сѣмени любви“, нормально развивающагося только при любви къ *личности*, а не къ отвлеченнымъ формуламъ и представленіямъ.

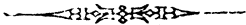
Поэтому христіанская идея ни въ какіе компромиссы чувства любви и чувства альтруизма входить не можетъ. Только во имя Божіе человѣкъ можетъ любить искренно и правдиво другого человѣка. Только по побужденіямъ этой христіанской любви можемъ мы благодѣтельно воздѣйствовать и на общественный процессъ. Не человѣческое, а Божье дѣло должны мы созидать въ міровомъ процессѣ Исторіи, если хотимъ дать благо и отдѣльнымъ личностямъ и ихъ коллективнымъ союзамъ—обществу и государству. Въ этомъ отношеніи та или иная *система морали* имѣетъ всеопредѣляющее значеніе для результатовъ нашей дѣятельности.



Религиозно-философская
БИБЛИОТЕКА
Выпускъ XVIII.

О БЛАГОДАТИ И ТАИНСТВАХЪ.

——
Отгуста Николая.

——
1909 г.



Г. Вышній-Волочекъ, типографія В. С. Соколовой.

ВВЕДЕНИЕ.*)

Ученіе христіанское съ удивительною и непостижимою премудростію приспособлено ко всѣмъ существеннымъ потребностямъ и внутреннимъ инстинктамъ нашего сердца для его перерожденія. Только одна высочайшая Премудрость, сотворившая человѣка, могла съ такою удивительною вѣрностію разгадать его болѣзнь, приготовить противъ нея врачевство и даровать человѣку исцѣленіе. И вся мудрость человѣческая не только не въ состояніи оспаривать у нея эту славу, но даже не сумѣла до сихъ поръ понять высочайше премудраго плана нашего спасенія.

Но до какой бы степени ни превозносили

*) Выпускъ этотъ составляетъ естественное дополненіе и продолженіе XVII выпуска; онъ заимствованъ съ незначительными сокращеніями изъ II тома „Философскихъ размышленій о Божественности христіанской религіи“ Огюста Николя. Тамбовъ, 1869 г., стр. 534—74. Дополненія отмѣчены въ своемъ мѣстѣ. Оглавленіе принадлежитъ редакціи.



мы христианство, какъ бы выше ученій человеческихъ ни ставили его, это не значило бы еще признавать его всецѣло тѣмъ, что оно само въ себѣ, отдавать ему вполне достойную его честь: такая честь для него была бы только относительная. Однимъ словомъ, нельзя говорить: *божественный Иисусъ* въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ можно было говорить: *божественный Платонъ*,—какое бы высшее значеніе ни приписывали этому выраженію*).

Иисусъ Христосъ есть Богъ въ собственномъ и истинномъ смыслѣ. Онъ есть Богъ не только потому, что непрерываемо доказалъ Свою вышечеловѣческую мудрость и силу въ избраніи и успѣшномъ употребленіи въ дѣло внѣшнихъ средствъ, которыми Онъ обновилъ міръ, но особенно потому, что внесъ въ человечество новое духовное начало, которсе оживотворяетъ всѣ его средства и одно только можетъ служить къ объясненію ихъ успѣха. Соединеніемъ

* Известно, что *почтеніе*, или *уваженіе*, составляетъ девизъ современныхъ философовъ по отношенію къ христианству; но это уваженіе, по исключительному смыслу въ ихъ языкѣ, означаетъ ни больше, ни меньше, какъ отрицаніе его Божественнаго достоинства.

этого начала съ природою человеческою, Онъ совершилъ, по истинѣ, дѣло Божеское: Онъ ее возсоздалъ. Начало это есть *Благодать*.

Все въ христианствѣ есть благодать: это его духъ, его сила, его рычагъ, то, чѣмъ оно побѣдило и побѣждаетъ міръ.

Безъ познанія благодати, составляющей творческую силу Иисуса Христа, мы знали бы только наружную оболочку христианства, а если хотятъ понять его всецѣло, дойти до того, что есть въ немъ живого, необходимо проникнуть въ глубины благодати; только тогда можно познать его совершенно.





О БЛАГОДАТИ.

I.

**Благодать, какъ
доказательство Бо-
жественности хри-
стианства.**

*Что такое благодать,
и какимъ образомъ можно
познавать ее?*

Нѣтъ другого средства къ познанію благодати, кромѣ личнаго принятія и усвоенія ея себѣ.

Благодать не есть какая нибудь идея метафизическая, истина умопредставляемая, и передаваемая словомъ; нѣтъ, она есть *живой фактъ*, который высказывается и познается въ опытѣ. А такъ какъ это *фактъ сверхъестественный*, то между окружающими насъ предметами нѣтъ ни одного подобнаго ему, который могъ бы сообщать намъ понятіе о немъ и избавить насъ отъ необходимости поставить себя въ непосредственное отношеніе съ этимъ фактомъ, чтобы приобрѣсти о немъ познаніе.

Такимъ образомъ, благодать составляетъ собственно тайну душъ благочестивыхъ, неизмѣнно осуществляющихъ въ дѣятельной жизни правила вѣры и добродѣтели христіанской, и есть какъ бы награда ихъ вѣрности, такъ что, съ нарушеніемъ и

прекращеніемъ этой вѣрности, исчезаетъ въ жизни и въ душѣ все, что было дѣломъ благодати, даже самое воспоминаніе о ней. Дѣйствія въ насъ благодати составляютъ самое простое и самое непререкаемое доказательство Божественности христіанства. Слѣдовательно, сираведливость требуетъ, чтобы благодать была достояніемъ только истинно вѣрующихъ, и чтобы наиболѣе вѣрующіе и вѣрные имѣли о ней наибольшее вѣдѣніе. Божественное достоинство христіанства понимаетъ и простой благочестивый поселенинъ со всею ясностью и разумною достовѣрностью, такъ какъ его пониманіе основывается на свидѣтельствѣ его собственнаго внутренняго опыта, и понимаетъ въ немъ то, что едва ли и на умъ приходило человѣку, въ другихъ отношеніяхъ образованному, но остающемуся внѣ благодати.

Итакъ, желаете ли наилучшаго доказательства въ пользу христіанства, такого доказательства, которое никогда еще въ отношеніи къ кому бы то ни было не измѣняло въ своей силѣ, изъ всѣхъ доказательствъ самаго непогрѣшимаго и въ то же время самаго краткаго? Оставьте изслѣдованія о немъ философскія и, вмѣсто раз-



бирательства его истинности, исполняйте его на дѣлѣ, обратите его въ *фактъ* вашей жизни, поставьте его истины правилами вашей собственной дѣятельности, и то, что, какъ вамъ казалось, должно бы быть слѣдствиемъ вѣры, сдѣлается ея началомъ, или, лучше, претворитъ вашу вѣру въ ясное видѣніе, въ духовное созерцаніе. Послѣдуйте путемъ Божиимъ, и вы увидите, что на каждомъ шагу вашемъ будетъ свѣтить свѣтъ, и предъ вами будутъ исчезать трудности и недоумѣнія; и вы почувствуете, какъ въ васъ, въ вашихъ сокровеннѣйшихъ силахъ и способностяхъ разливается нѣкоторый животворящій духъ, нѣкая кроткая и пріятная сила дѣятельности, укрѣпляющее помазаніе, чего вы никогда не испытывали, и что лучше всѣхъ разсужденій и доказательствъ убѣдитъ васъ въ истинѣ. . . . Благодать, въ несомнѣнныхъ дѣйствіяхъ своихъ, есть чудо, которое такъ же ясно доказываетъ участіе въ нихъ Бога, какъ и вообрѣшеніе мертваго; ибо это фактъ, очевидно, сверхъестественный. Итакъ, кто же можетъ почерпнуть изъ источниковъ благодати, какъ не тотъ, кто относится къ нимъ съ непоколебимымъ убѣжденіемъ, непобѣдимою вѣрою; кто по-

смѣвается надъ всѣми возраженіями, подобно тому философу, который для доказательства движенія не имѣетъ ни въ чемъ нужды, кромѣ собственнаго хожденія? Поступите и вы такъ, и увѣруете.

Итакъ, миѣ слѣдовало бы здѣсь и закончить эту главу, а васъ отослать къ опыту, какъ единственному способу изученія благодати. Однако же я попытаюсь представить вамъ легкій очеркъ этого предмета: не столько для убѣжденія, сколько для вашего предостереженія въ этомъ дѣлѣ.

Будьте послушны, скажу вамъ съ Боссуэтомъ, и особенно остерегайтесь оказывать небрежансе или презрительное невниманіе къ повелѣніямъ и предостереженіямъ Господнимъ и къ водителству благодати.

II.

Опредѣленіе благодати.

Очень много составлено опредѣлений благодати. Изъ нихъ, по моему миѣнію, самое простое и самое вѣрное представлено у Паскаля: *Благодать „это Богъ, ощущаемый и видимый въ сердцѣ и сердцецѣ“*. Августинъ, который самъ испыталъ на себѣ столько дѣйствій благодати, даетъ о ней такое понятіе: „Благодать



есть нѣкое вдохновеніе Божественной любви, возбуждающее насъ посредствомъ этой святой любви къ исполненію добра, нами познанаго". „Не представляйте себѣ ничего жестокаго и несноснаго въ томъ святомъ влеченіи, которымъ Богъ привлекаетъ васъ къ Себѣ. Въ немъ нѣтъ ничего, кромѣ пріятнаго, оно производитъ одно только удовольствіе, и это самое удовольствіе привлекаетъ насъ". Это послѣднее изреченіе самымъ удачнымъ образомъ выражаетъ дѣйствіе благодати. Она есть сила *влекущая*, которая предупреждаетъ наше желаніе, возбуждаетъ его и обращаетъ къ Богу, привлекаетъ волю нѣкоторымъ внутреннимъ услажденіемъ и заставляетъ ее какъ бы по инстинкту любить добро, любовь къ которому только въ видѣ долга внушалъ ей разумъ. Итѣкъ, здѣсь дѣйствуетъ предварительно Самъ Исусъ Христосъ, виновникъ благодати, ибо Онъ сказалъ: *безъ Меня не можете дѣлать ничего* (Іоан. XV, 5). *Никто не можетъ прійти ко Мнѣ, если не привлечетъ его Отецъ, пославшій Меня* (—VI, 44). Своею искупительною смертію на крестѣ Онъ и открылъ намъ сокровищницу благодати, и потому-то Онъ говорилъ, что, когда Онъ вознесенъ будетъ на крестъ, то съ

высоты его всѣхъ привлечетъ къ Себѣ (—XII, 32).

Такимъ образомъ благодать Исуса Христа имѣетъ такое же значеніе въ мірѣ нравственномъ, какое сила притяженія въ мірѣ физическомъ. Какъ ночное свѣтило (луна) притягиваетъ и поднимаетъ массу водъ морскихъ, такъ и благодать дѣйствуетъ на человѣчество: она овладѣваетъ волею и сердцемъ человѣческимъ и побуждаетъ людей стремиться къ святымъ подвигамъ добродѣтели христіанской такъ же, какъ они стремились къ преступнымъ удовольствіямъ своеволя. И это она совершаетъ силою своего влеченія, которая управляетъ волею не иначе, какъ посредствомъ сладости и пріятности этого влеченія, и которая дѣйствуетъ такъ, что, хотя человѣкъ и могъ бы сопротивляться ей по началу свободы, но на дѣлѣ не противится ей влеченію.

Въ этомъ-то и заключается та *Божественная* сила, которая совершила обращеніе всего міра языческаго ко кресту Исуса Христа, и которая всегда остается неизмѣннымъ дѣятелемъ въ обращеніи, постоянномъ пребываніи и преуспѣяніи каждаго христіанина на пути того же креста, составляющаго путь добродѣтели.



Такое громадное обращеніе міра отъ алтарей Венеры къ жертвеннику Христа распятаго, это движеніе и, такъ сказать, постоянное, въ продолженіе XIX вѣковъ, тяготѣніе ко кресту Его всѣхъ душъ, благородныхъ и чистыхъ, и всѣхъ здравомыслящихъ и возвышенныхъ умовъ невозможно объяснить иначе, какъ силою, такую же сверхъ-естественною, какъ само это движеніе. Очень понятно установленіе и господство религій чувственныхъ, потому что ихъ увлекающая сила находить себѣ сочувствіе и содѣйствіе въ чувственности нашихъ испорченныхъ наклонностей, которыя, и безъ стороннихъ побужденій, сами собою стремились бы къ той цѣли, къ которой направляютъ ихъ эти религіи, подобно тому какъ и тяжелыя тѣла одною силою естественной своей тяжести падаютъ на землю. Но чтобы объяснить, какъ тѣ же тѣла всякъ въ воздухѣ или совершаютъ обратное движеніе отъ земли, необходимо допустить дѣйствіе на нихъ ~~силы~~ ^{силы} сторонней, чуждой самимъ этимъ тѣламъ; тѣмъ болѣе намъ необходимо допустить духовную сверхъ-естественную силу для объясненія въ христіанствѣ этого противоположнаго движенія душъ, совершающагося вопреки самымъ

близкимъ нашей природѣ и сильнымъ наклонностямъ.

Наблюденіе надъ этими наклонностями, какъ общимъ всѣмъ намъ явленіемъ нравственнымъ, противъ котораго благодать является врачевствомъ и противоядіемъ, можетъ служить для насъ пособіемъ къ составленію еще болѣе доступнаго намъ понятія о благодати.

III.

Грѣховная похоть и благодать. Если не всякій имѣетъ понятіе о благодати, зато каждый знаетъ, что такое *похоть*, т. е. та наклонность ко злу, которую мы выносимъ съ собою на свѣтъ въ самомъ рожденіи. Эту наследственную заразу мы получаемъ вмѣстѣ съ кровію въ утробѣ матери, и она такъ сильно дѣйствуетъ, что вызвала у великаго царя-пророка молитвенное предъ Богомъ исповѣданіе: *се, въ беззаконіихъ зачатъ ссмь, и во грѣсѣхъ роди мя мати моя* (Псал. L, 7), и привела Овидія, вельдѣ за Еврипидомъ, къ признанію, что человекъ знаетъ и одобряетъ добро, а дѣлаетъ зло: „Video meliora proboque, deteriora sequor“*).

*) „Вижу лучшее и одобряю его, слѣдую же худшему.“



Какое странное явление! Если-бы мы не испытывали его ежеминутно, то едва ли могли бы повѣрить ему; и не болѣе ли оно таинственно и необъяснимо, чѣмъ дѣйствія благодати? Естественно, добро лучше зла, порядокъ предпочтительнѣе разстройства; мы это сознаемъ и соглашаемся съ этимъ; но, и сознавая и одобряя это, мы дѣлаемъ противное, отклоняемся ко злу, съ лукавствомъ предпочитаемъ его добру. „*Въ членахъ моихъ вижу*, говоритъ св. Ап. Павелъ, *иной законъ, который воюетъ съ закономъ ума моего и дѣлаетъ меня плънникомъ закона грѣховнаго, такъ что самъ не понимаю, что дѣлаю, потому что не то дѣлаю, чего желаю, а дѣлаю, что ненавижу*“ (Рим. VII, 15, 23). Такимъ образомъ, во всемъ запрещенномъ, какъ въ некоторый таинственный магнитъ, скрывается противъ насъ роковое прельщеніе, которое увлекаетъ насъ сильнѣе всѣхъ нашихъ разсужденій, сильнѣе всякой рѣшимости нашей, и склоняетъ насъ къ преступленію какъ бы противъ воли нашей, такъ что намъ не остается ничего больше дѣлать, какъ высказывать бесплодныя сожалѣнія о добродѣтели, когда ей измѣни-емъ. Не всѣ, конечно, въ одинаковой мѣрѣ отдаются этому влеченію, но всѣ его

чувствуютъ, и самые добродѣтельные только противопоставляютъ ему уместованія, направленные въ защиту собственныхъ интересовъ гордости и эгоизма.

Что же? если хотятъ составить приблизительное понятіе о благодати, то пусть вообразятъ себѣ, что она составляетъ противоположность этой злой наклонности природы человѣческой, какъ бы противоположную тяжесть, брошенную на вѣсы нашей свободной воли, чтобы остановить постоянное склоненіе ея ко злу, возстановить насъ въ прямое положеніе и утвердить въ насъ правоту и свободу въ избраніи добра. Въ естественномъ состояніи, съ одной стороны, дѣйствуетъ страсть сердечная, а съ другой — разумъ; разумъ знаетъ и указываетъ добро, а страсть вноситъ въ сердце живое вкушеніе грѣховной сладости зла. Благодать прибавляетъ на сторону разума свое влеченіе, къ знанію добра присоединяетъ самое вкушеніе его сладости. Такимъ образомъ, она въ самомъ сердцѣ поражаетъ похоть сладостію своего влеченія, которое само становится въ немъ какъ бы новою похотью къ добру.

„Человѣкъ предается злу подѣйствію своей похоти“, говоритъ Лейбницъ; „удовольствіе,



находимое во злѣ, есть какъ бы уда, на которую онъ позволяетъ уловлять себя. Еще Платонъ высказалъ, а Цицеронъ повторилъ, что *удовольствіе похоти составляетъ пищу грѣховъ*. Благодать противопоставляетъ этому удовольствію иное, гораздо высшее удовольствіе, какъ замѣчаетъ бл. Августинъ. Всякое удовольствіе состоитъ въ ощущеніи какого либо совершенства, и мѣра любви къ тому или другому предмету опредѣляется мѣрою его совершенства и живостію нашего ощущенія этого совершенства. Безпредѣльное совершенство Божіе выше всего; по тому самому и любовь къ Богу сопровождается высочайшимъ наслажденіемъ, наполняющимъ душу по мѣрѣ того, какъ она по дѣйствию благодати проникается сознаниемъ и ощущеніемъ Его совершенства; и это наслажденіе не бываетъ достояніемъ людей, всепѣло занятыхъ предметами, удовлетворяющими ихъ страстямъ. А это опять приводитъ насъ къ понятію о благодати, какое мы заимствовали у Пѣскаля: Благодать „это Богъ, ощущаемый сердцемъ и въ сердцѣ“.

Оба эти состоянія—грѣховной похоти и благодати—не свойственны нашему естеству, но составляютъ плодъ стороннихъ дѣятелей.

Состояніе похоти есть состояніе испор-

ченное, болѣзненное по отношенію къ первоначальной природѣ нашей. Для здраваго разума немислимо, чтобы мы въ такомъ состояніи вышли изъ рукъ Творца; даже язычники высказывали это, хотя они не имѣли понятія о дѣйствительности грѣха первороднаго. Они угадывали, что челоѣчество есть только развалина своей собственной природы. Потому привходящая въ насъ натура, съ кторсю мы всѣ и рождаемся, есть натура извращенная, а не подлинная наша природа.

Благодать Божія чрезъ Иисуса Христа разрушаетъ это состояніе поврежденія въ нашей природѣ и возвращаетъ ее къ ея первоначальной жизни. Поэтому благодать представляется сверхъестественною, и дѣйствительно она такова, но только по отношенію къ нашей испорченной природѣ, а по отношенію къ природѣ первобытной она естественна, потому что состояніе благодати и есть та самая первобытная природа, возобновленная въ насъ.*)

*) Это говоримъ только относительно противополсныхъ двухъ природъ: но этимъ не утверждаемъ, будто благодать, сама по себѣ, всегда составляла необходимую принадлежность челоѣка; нѣтъ, она всегда была особымъ даромъ, даже и



Такимъ образомъ, и состояніе грѣховной похоти и состояніе благодати ненормальны, неестественны и непонятны для разума. Состояніе похоти поставляетъ волю нашу въ противоборство съ нашими наклонностями, возбуждаетъ плоть противъ духа, чувственность противъ разума и раздѣляетъ насъ какъ бы на два челоуѣка, на двѣ непримиримыя между собою природы, хотя и нераздѣльныя. А состояніе благодати насаждаетъ въ насъ любовь къ тому, что должно быть предметомъ дѣятельности нашей воли, умиряетъ плоть, даетъ свободу духу, пробуждаетъ въ насъ расположеніе къ добру сколько по инстинкту, столько и по разуму, сколько по ощущенію его сладости, столько и по сознанию его необходимости, и дѣлаетъ способными находить отраду и счастье въ нашихъ обязанностяхъ и нашемъ призваніи, а потому это состояніе, какъ состояніе порядка, правильности, согласія и единства, есть истинное состояніе нашей природы.

по отношенію къ первобытной природѣ, которой она подавалась свыше, слѣдовательно была сверхъестественна.

Только благодать
 можетъ противодѣ-
 ствовать въ насъ
 грѣховнымъ влече-
 ніямъ.

Всѣ мы имѣемъ порочныя склонности. А если такъ, то необходимо ихъ исправлять, — но чѣмъ и какъ? При помощи разума? Но разумъ самъ по себѣ всегда безсиленъ въ этомъ дѣлѣ; онъ представляетъ только познаніе о добрѣ, но не даетъ вкушать и ощущать его сладости; а это вкушеніе и опредѣляетъ нашу рѣшимость, это ощущеніе и движетъ нашу волю. Такъ, всѣ нравоучители міра дѣйствуютъ въ этомъ случаѣ на челоуѣка не больше, чѣмъ перо, которымъ они пишутъ свои нравоученія на бумагѣ. Необходимо найти и противопоставить влеченію порочному равносильное, или даже сильнѣйшее, влеченіе къ добродѣтели, чувственнымъ наслажденіямъ — удовольствіямъ духовныя, земной любви — любовь божественную, наклонности ко злу — наклонность къ добру. Но этого-то живого влеченія къ добродѣтели, этой божественной любви и наклонности къ добру и нѣтъ въ природѣ нашей, или всего этого не стало въ ней, и не отъ насъ зависитъ все это возратить нашему сердцу. Это мы лишь знаемъ и сознаемъ, но одинъ только Зиждитель природы нашей можетъ ее воз-



создать и выполнить мольбу пророческую:
„Сердце чисто созижди во мнѣ, Боже, и духъ правъ обнови во утробѣ моей (Псал. I, 12). Кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти?“ (Римл. VII, 24). На этотъ жалобный вопль природы человѣческой, вырвавшійся изъ устъ ап. Павла, нѣтъ другого отвѣта, кромѣ того, какой представленъ тѣмъ же св. апостоломъ: *благодать Божія Иисусомъ Христомъ Господомъ нашимъ.*

Такимъ-то образомъ христіанство рѣшаетъ великій вопросъ о нашемъ злѣ и исцѣленіи отъ него не только въ теоріи, но и на дѣлѣ, въ тѣхъ чудесахъ святости, которыя оно совершило въ мірѣ нравственномъ, и которыя не меньше доказываютъ его божественное достоинство, чѣмъ зрѣніе, возвращенное слѣпому, слухъ, открытый у глухого, способность исправно ходить, восстановленная у хромого, жизнь, возвращенная умершему, доказываютъ Божество Иисуса Христа въ исторіи евангельской. Съ этой стороны Божество Иисуса Христа такъ же очевидно утверждается, какъ и истина бытія Божія, и рука великаго Зажидителя нашей природы открывается въ восстановленіи ея столь же, какъ и въ ея сотвореніи.

IV.

Дѣйствіе благодати въ мірѣ. Эта возстановляющая, или возрождающая, благодать никакого не обходить, но всеѣмъ сынамъ Адама подавалась въ различной степени и мѣрѣ. Съ первыхъ минутъ паденія она была дарована человѣчеству и стала доступна чрезъ предварительное сообщеніе изъ единственнаго источника благодати*), которому, по исполненіи предопредѣленныхъ временъ, надлежало открыться великою очистительною жертвою Посредника. Безъ нея, какъ мы сказали, падшее человѣчество не въ состояніи было бы произвести ни одно-

*) Внутренній голосъ, предвѣщающій наши дѣйствія, и послѣ совершенія ихъ успокоивающій или обвиняющій и осуждающій насъ тѣмъ настойчивѣе, чѣмъ болѣе мы рѣшаемся ему противодѣйствовать, — очевидно, тѣмъ самымъ свидѣтельствуетъ, что онъ не зависитъ отъ насъ и есть нѣчто отличное отъ насъ. Это голосъ Самого Бога, Верховнаго Законодателя и Судіи нашего. Въ этомъ же ошибались и древніе, болѣе по природѣ религіозные и благочестивые. Такъ знаемъ, что поэты ихъ, особенно Гомеръ, всегда производили ту или другую рѣшимость своихъ героевъ отъ внушенія свыше, и Платонъ также непрестанно ссылается на этого *внутренняго челоавка*, на эту *Божественную искру*, на этотъ *голосъ Бога, въ насъ лвооряцаго.*



о добраго дѣйствія. Потому всѣ добрыя дѣла, подвиги добродѣтели, процвѣтавшіе въ челоуѣчествѣ еще прежде пришествія Иисуса Христа, были совершены при этой божественной помощи.

Послѣ пришествія Иисуса Христа, при непосредственномъ дѣйствіи христіанства, благодать Божія излилась на міръ въ большемъ изобиліи и дѣйствуетъ въ немъ болѣе очевидно и съ большею плодотворностію. „Новозавѣтнымъ временамъ предопределена была благодать, которая имѣла болѣе дѣятельнымъ образомъ привлекать народы языческіе къ познанію Бога истиннаго и служенію Ему“*). Въ приѣмлющихъ ее она творитъ новую природу, которая не противится только злу, но положительно стремится къ добру, влеченія которой не сопровождаютъ только добродѣтель, но предваряютъ ее, вызываютъ твердую рѣшимость на ея подвиги и при самыхъ трудныхъ обязанностяхъ, при самыхъ тяжкихъ жертвахъ наполняютъ душу такою неизъяснимою сладостію духовнаго мира, предъ которою представляется жалкимъ

*) Bossuet.

самое блаженство царей*). Она-то, кажется, изображала себя рукою св. писателя въ слѣдующемъ видѣ: „Я — какъ виноградная лоза, произрастила благодать, и цвѣты мои — плодъ славы и богатства. Я мать чистой любви и страха, вѣдѣнія и святого упованія. Приступите ко мнѣ, всѣ жаждущіе меня, и насыщайтесь плодами моими. Ибо воспоминаніе обо мнѣ слаще меда, и обладаніе мною пріятнѣе медоваго сота. Ядущіе меня еще будутъ алкать, и пьющіе меня еще будутъ жаждать. Слушающіе меня не постыдятся, и трудящійся со мною не погрѣшитъ“ (Сир. XXIV).

V.

Благодать и свобода. „Если такъ могущественна сила благодати“, скажутъ не имѣющіе о ней надлежащаго понятія, „то ею поглощаются наши личныя заслуги; мы дѣлаемся добродѣтельными по необходимости, и наша воля не принимаетъ уже участія въ нашемъ спасеніи“.

Не вступая въ состязаніе по вопросу, какъ согласить дѣйствія благодати съ свободою челоуѣческою, — состязаніе безо-

*) Это — „миръ Божій, который вѣрьше всякаго ума“ (Флп. IV, 7).



лезное, потому что для рѣшенія вопроса достаточно одного опыта, во всѣхъ случаяхъ показывающаго въ дѣйствіяхъ благодати участіе свободы, и въ дѣйствіяхъ свободы участіе благодати,—приведемъ только слѣдующее замѣчаніе Лейбница: „такъ какъ наше развращеніе не безусловно непреодолимо, и мы грѣшимъ не по необходимости, даже и тогда, когда состоимъ въ рабствѣ извѣстному грѣху, то надобно сказать, что и содѣйствіе благодати не бываетъ въ насъ непреодолимо, и какъ бы ни была дѣйствительна благодать Божія, все еще остается мѣсто утвержденію, что ея дѣйствію можно противоборствовать даже тогда, когда напередъ извѣстно, что ему не будутъ противиться. Такимъ образомъ всегда надобно различать неминуемость и—необходимость дѣйствія“.

Надобно, однакожь, обратиться къ опыту, какъ вѣрному руководителю въ этомъ дѣлѣ: онъ указываетъ намъ въ дѣйствіяхъ благодати особенное свойство, примиряющее ее съ нашей свободой и заслугой съ нашей стороны: это свойство состоитъ въ *перемежаемости* ея дѣйствій.

Дѣйствія благодати въ томъ отношеніи, что есть въ нихъ *предваряющаго, вызываю*

щаго и увлекающаго, бываютъ существенно перемежающимися. Въ жизни людей самыхъ благочестивыхъ, и даже по мѣрѣ того, какъ больше они ревнуютъ о преуспѣяніи въ благочестіи, по временамъ бываетъ пора, иногда довольно продолжительная, когда, повидимому, всецѣло оставляетъ ихъ благодатная помощь, и они чувствуютъ себя въ такомъ положеніи, въ какомъ бываетъ корабль въ неизмѣримомъ морѣ, при совершенномъ безвѣтріи. Чѣмъ болѣе употребляютъ они благочестивыхъ подвиговъ для преклоненія Бога на милость къ себѣ и для привлеченія Его благодати, тѣмъ болѣе скрывается отъ нихъ благодать, тѣмъ болѣе изглаждаются слѣды ея въ душѣ, тѣмъ болѣе она предаетъ ихъ сухости, косности и безплодію ихъ собственныхъ усилій, зависящихъ отъ ихъ свободной воли. Это-то и составляетъ участіе свободныхъ силъ человѣческихъ въ дѣйствіяхъ благодати, долю личной заслуги людей благочестивыхъ, и притомъ долю огромную и драгоценную, потому что по мѣрѣ такихъ усилій совершается ихъ добродѣтель, и они тѣмъ болѣе въ ней утверждаются, чѣмъ менте замѣчаютъ это. Это, однакожь, не значитъ, чтобъ благодать Божія, на самомъ дѣлѣ,



оставляла ихъ; напротивъ, она, быть можетъ, никогда не бываетъ такъ близка къ нимъ, какъ въ эти минуты, но только не упреждаетъ, не влечетъ ихъ, чтобъ предоставить случаю дѣйствовать имъ самимъ; она остается въ нихъ и съ ними, но только тайно. Скрываясь отъ нихъ такимъ образомъ, она за всѣмъ тѣмъ бдительно охраняетъ ихъ и, такъ сказать, надзираетъ за ними, какъ мать за своими дѣтьми, и готова всегда оказать имъ помощь при первой опасности. Такъ, когда нечаянное искушеніе постигаетъ ихъ добродѣтель, и они начинаютъ колебаться отъ собственной слабости, когда эти души благочестивыя приходятъ къ сознанию своего безпомощнаго состоянія и по силѣ искушенія готовы считать себя погибшими, тогда нечаянно является въ нихъ сила благодати, поднимаетъ и какъ бы на своихъ рукахъ выноситъ ихъ изъ опасности искушенія.

„Кажется, что Богъ обращается съ людьми, какъ отецъ съ дѣтьми“, говоритъ одинъ учитель: „иногда они сознаютъ и ощущаютъ, что Онъ находится съ ними; потомъ Онъ вдругъ оставляетъ ихъ; иногда Онъ вдругъ является въ душѣ ихъ, какъ солнце въ полномъ сіяніи, и чрезъ минуту скрывается въ облакахъ. Онъ то приходитъ, то

отходить: то уловляетъ ихъ, то имъ позволяетъ уловлять Его, и тотчасъ ускользаетъ и скрывается отъ нихъ. И потомъ, заставивъ ихъ пролить нѣсколько слезъ, испустить нѣсколько воздыханій сердечныхъ, Онъ опять возвращается къ нимъ, чтобы утѣшить ихъ сладостью своего посѣщенія“. Эта прекрасная картина есть живой образъ спасительныхъ дѣйствій благодати Божіей и отношеній ея къ свободнымъ силамъ человѣческимъ. Даже и для душъ, съ преизбыткомъ ущедряемыхъ услажденіями благодатными, есть возможность заслуги: она состоитъ въ томъ, чтобы жизнь соответствовала обилію благодатныхъ даровъ. Благодать не уничтожаетъ въ вѣрующихъ грѣховной похоти, а только помогаетъ преодолѣвать и побѣждать ее. Похоть остается всегда въ глубинѣ душъ самыхъ чистыхъ и даетъ имъ чувствовать свои нападенія иногда съ такой силой, что увлекаетъ ихъ къ невѣрности благодатнымъ внушеніямъ даже съ утратою совершенства. Поэтому заслуга соответствія жизни съ благодатью есть заслуга тѣмъ болѣе значительная, чѣмъ постояннѣе и точнѣе бываетъ это соответствіе, и такъ какъ Богъ, по закону Своей правды, тѣмъ болѣе взыскиваетъ, чѣмъ больше кому даетъ, то иногда бы-

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>



заетъ необходимо чрезвычайное напряженіе постоянныхъ усилій, чтобы опять возвратить Его благодатные дары, утраченные нашимъ небреженіемъ. А если небреженіе съ нашей стороны повторяется, и болѣе и болѣе увеличивается, то въ такой же мѣрѣ со стороны Бога сокращаются и дары благодатныя. Благодатныя посѣщенія, прежде обыкновенныя и дружескія, становятся болѣе и болѣе рѣдки; и благодать, подобно опечаленной и благородно ревнующей супругѣ, удаляется, заключается сама въ себѣ и молчитъ. Тогда-то похоть, какъ раба-наложница, беретъ преобладаніе въ жизни; она омрачаетъ разсудокъ, развращаетъ сердце, не только убиваетъ чувство религіозное, но доводитъ до потери и нравственного чувства, не только погашаетъ свѣтъ вѣры, но ослѣпляетъ и разумъ; и, только прошедши всѣ степени невѣрности, такіе люди доходятъ, наконецъ, до сознанія, что состояніе ихъ исполнено жалости и достойно презрѣнія.

VI.

Дѣломъ благодати было быстрое обращеніе всего рода человѣческаго къ Евангелію. Но пусть бы и этого не было, пусть

бы она возстановила и пересоздала одну только душу, и это одно служило бы ручательствомъ за нее, очень достаточнымъ для того, чтобы успокоить эту душу противъ скептицизма всего міра и доставить ей утѣшеніе среди презрѣнія, противъ нея направленного. Это самое впервые и совершено было благодатію въ Апостолахъ.

Несомнѣнная реальность благодатныхъ переживаній. Дѣйствія благодати для всѣхъ, удостоившихся пользоваться ими, такъ положительны и несомнѣнны, такъ часто повѣряются, такъ задушевы и ощутительны, что никто изъ нихъ не можетъ ни на минуту считать себя находящимся въ обольщеніи. Дѣйствія эти сами въ себѣ заключаютъ совершенную очевидность, за нихъ свидѣтельствующую. Пусть не испытавшіе ихъ собственнымъ опытомъ не имѣютъ о нихъ понятія, такъ и должно быть, и это несколько не должно удивлять насъ; но если-бы такіе люди стали отрицать ихъ и издѣваться надъ ними, это было бы непростительнымъ безразсудствомъ, которое кромѣ сожалѣнія къ нимъ не можетъ возбудить другого чувства. Пусть не полагаются они въ этомъ отношеніи ни на силу собственного разума, ни на острогу и пронизательность своего



соображенія, ни даже на собственную опытность въ знанія тайнъ сердца челоуѣческаго. Благодать относится къ совершенно иному порядку вещей. Она не подлежитъ созерцаніямъ нашего ума, не выводится ни изъ какихъ источниковъ нашихъ естественныхъ познаній. Будучи сверхъестественна и дѣятельна, она сопутствуетъ простымъ сердцамъ и предается людямъ искреннимъ и благонамѣреннымъ, кто бы они ни были. Никакая геніальность челоуѣческая никому не даетъ права на сближеніе съ нею, но она сближается съ самыми слабыми дарованіями, и сама становится въ нихъ геніальностью. Она возводитъ къ совершенству разумъ и силу нравственную въ тѣхъ, кои наиболѣе надѣлены ими, и придаетъ имъ нѣчто особенно рѣшительное и твердое, въ чемъ отказала имъ природа; а въ тѣхъ, кто лишень этихъ даровъ отъ природы, она творитъ инстинктъ, лучшій самого разума, и мудрость, болѣе надежную, чѣмъ сила. Никогда бы не было истинной вѣры, если-бы не было благодати: а гдѣ только являлась благодать, являлась и вѣра, являлось и созерцаніе Божественной истины. Кто твердо увѣренъ, что онъ обладаетъ благодатнымъ помазаніемъ, кто имѣетъ вѣру

сердечную, тотъ не сомнѣвается относительно самого себя и своего состоянія, сколько бы онъ ни принялъ благодати, и сколько бы ни достигъ вѣры сердечной,—подобно тому, какъ тѣ, коихъ невѣріе очень увѣрено въ самомъ себѣ, не предполагаютъ такой силы, которая бы могла когда нибудь сбить ихъ съ ногъ, какъ дѣтей.

Однимъ словомъ, повторяю, вообразите слѣпорожденнаго, которому вдругъ даровано ясное и совершенное зрѣніе; его положеніе, поистинѣ, служитъ образомъ того внутренняго превращенія, какое совершается благодатію въ душѣ вѣрующей. Впрочемъ сравненіе это вполнѣ понятно только для души, испытавшей на себѣ такое превращеніе, дѣйствія котораго сама она изображаетъ въ такомъ видѣ: „заставить меня твердо вѣрить христіанству было бы для меня величайшимъ изъ всѣхъ чудесъ. И вотъ, внезапнымъ внутреннимъ озареніемъ я сознаю себя настолько просвѣтленною, настолько измѣнившееюся, что нашла то, чего такъ долго искала. Въ сердцѣ моемъ разлилась радость столь сладостная и увѣренность столь ощутительная, что нѣтъ словъ, которыми бы можно было это выразить; и со мною, по отношенію къ предме-



тамъ религiи и будущей жизни, совершилось на самомъ дѣлѣ то, что представляетъ примѣръ прозрѣвшаго слѣпого. Наиболѣе невѣроятною казалась для меня тайна дѣйствительнаго присутствiя Господа нашего въ Евхаристiи, и—я теперь несомнѣнно увѣрена въ этомъ, такъ же, какъ вѣрятъ въ дѣйствительность вещей видимыхъ, въ чемъ и невозможно сомнѣнiе“. „Мой примѣръ“, продолжаетъ та же душа, „долженъ убѣдить васъ, что есть вещи, чрезвычайно высокiя и удивительныя, недоступныя нашему познанiю, но которыя тѣмъ не менѣе истинны и вождѣльны, хотя мы не въ состоянiи ни понять ихъ, ни представить“. „Дѣйствительно“, прибавляетъ Боссюэтъ, искреннiй генiй котораго такъ способенъ былъ изобразить это чудо обращенiя, „дѣйствительно, невѣрующимъ недостаетъ зрѣнiя, какъ слѣпому, и такое зрѣнiе дается Богомъ, какъ говоритъ св. ап. Иоаннъ: Онъ далъ намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго, и да будемъ въ истинномъ Сынѣ Его“.

Послѣ этого, что можемъ мы сказать тѣмъ, кто, къ несчастiю, лишень этого духовнаго просвѣщенiя, кромѣ словъ Иисуса Христа, сказанныхъ женѣ самарянкѣ: о, *если-бы ты познала этотъ даръ Божiй!*

Обратимся теперь къ разсмотрѣнiю средствъ для приобрѣтенiя этого дара.

О ТАИНСТВАХЪ.

I.

До сихъ поръ мы сообщали понятiя о благодати Божiей только по ея дѣйствiямъ; разсматриваемая же въ своей сущности, благодать есть *Божественная жизнь въ насъ*.

Для сообщенiя ея намъ Богъ можетъ и непосредственно дѣйствовать на нашу душу, и этотъ способъ дѣйствiя благодати имѣеть мѣсто въ нашей жизни. Простое возпошенiе сердца нашего къ Богу въ молитвѣ можетъ привлекать на насъ благодатныя дѣйствiя, и истинная молитва всегда сопровождается такими слѣдствiями, почему ей и усволяется наименованiе *общаго проводника благодатныхъ дѣйствiй*. Впрочемъ, молитва необходима для успѣха и другихъ, особыхъ средствъ, о которыхъ мы намѣрены говорить, и для которыхъ она служить какъ бы приготовленiемъ.

Кромѣ непосредственнаго дѣйствiя Божiя, кромѣ посредства молитвы, Богъ установилъ еще особыя средства для сообщенiя намъ своихъ благодатныхъ даровъ. Средства



эти необходимы, потому что они приспособлены къ нашему состоянію. Молитва можетъ только готовить насъ къ достойному принятію ихъ, а безъ нихъ, сама по себѣ, она скоро дѣлается бесплодною. Средства эти суть таинства.

Таинства, какъ средства къ получению благодати. Что такое таинство? Таинство *есть видимый знакъ невидимой благодати, установленный для нашего освященія**.

Въ этомъ опредѣленіи надо принять во вниманіе двѣ существенныя черты.

Таинства суть *знаки*, т. е. *чувственные образы* того, что невидимо совершается въ душѣ нашей благодатию Божіею, и для напоминанія объ этомъ они и совершаются. — Но все ли тутъ? Точно ли таинства суть только знаки и символы? Нѣтъ, они вмѣстѣ съ тѣмъ обладаютъ силою *совершать то самое, что означаютъ*.

Богъ можетъ, конечно, раздавать намъ благодатныя дары, какъ ему угодно, но Онъ благоволилъ съ извѣстными внѣшними дѣйствіями тѣснѣйшимъ образомъ соединить дѣятельную силу своихъ даровъ въ таинствахъ, которыя потому и служатъ неиз-

*) Понятіе бл. Августина.

мѣнными проводниками этой силы. И для насъ, безъ сомнѣнія, эти средства не составляютъ единственныхъ путей для сообщенія благодатныхъ даровъ, и кромѣ таинствъ у Бога есть множество средствъ приближаться посредственно и непосредственно къ душѣ нашей и давать ей ощущать прикосновеніе Его благодати. Но Ему угодно было избрать въ посредство для сего таинства, а имъ подчинить насъ тѣснѣйшимъ образомъ, такъ что они сдѣлались, по своимъ исключительнымъ свойствамъ, преимущественными по отношенію къ намъ средствами для полученія спасительной благодати, и отъ насъ зависитъ только пользоваться ихъ сверхъестественною помощію.

II.

Иисусъ Христосъ, какъ источникъ нашего освященія. Иисусъ Христосъ есть какъ бы новое *древо жизни*, насажденное въ средѣ человечества для очищенія его отъ смертоносной силы *древа познанія добра и зла*. Онъ есть то Божественное древо, плоды котораго, непрестанно произрастающіе, обѣщаны побѣждающимъ и въ будущей жизни, и листья котораго служатъ для исцѣленія народовъ (Апок. II, 7; XXII, 2). Такъ какъ



через первоначальное вкушеніе отъ *древа познанія* мы сдѣлались какъ бы *дикими растеніями*, приносящими только ядовитые плоды, то вновь сдѣлаться вѣтвями *благодатными* мы можемъ не иначе, какъ только *привившись къ Иисусу Христу: сдѣлавшись причастниками Его искупительной смерти, мы сдѣлаемся также причастниками и Его воскресенія* (Рим. VI, 5). Такъ говорить и самъ Иисусъ Христосъ: „Я — истинная виноградная лоза, дающая своимъ вѣтвямъ сокъ и жизнь; какъ вѣтвь не можетъ приносить плоды сама собою, если не будетъ на лозѣ, такъ и вы не можете сдѣлать ничего спасительнаго, если не будете во Мнѣ“ (Іоан. XV, 1, 4, 5).

Смерть Иисуса Христа есть начало и источникъ нашего освященія. Она есть какъ бы *надрѣзь*, посредствомъ котораго входитъ въ насъ сокъ Божественной благодати; ею и мы поставляемся въ подобное же соответствующее состояніе умерщвленія, и чрезъ то *прививаемся* къ Иисусу Христу, соединяемся съ Нимъ и *воспринимаемъ* животворящую благодать, которая дѣлаетъ насъ причастниками силы и жизни Божіей и представляетъ такимъ образомъ на путь возвращенія къ безсмертію, отъ котораго нис-

пали. Поэтому страданія и смерть Иисуса Христа составляютъ источникъ таинствъ. Самъ Онъ есть какъ бы Таинство всѣхъ таинствъ, и таинства суть не что иное, какъ только отрасли этого великаго Таинства, которое посредствомъ ихъ распространяется среди челоуѣчества для сообщенія ему силы и жизни Христовой.

Надобно обнять и хорошо понять во всей цѣлости Божественный планъ нашего спасенія.

Отъ Адама грѣшника похоть перешла во все челоуѣчество; чрезъ Иисуса Христа Искупителя благодать произвела обратное направленіе въ томъ же челоуѣчествѣ.

Похоть перешла къ намъ отъ Адама посредствомъ естественнаго рожденія; благодать сообщается намъ отъ Иисуса Христа посредствомъ таинствъ.

По плотскому рожденію отъ Адама, мы рождаемся грѣшниками, развращенными рабами грѣха, чадами беззаконія и погнѣбели; чрезъ таинственное возрожденіе отъ Иисуса Христа мы вновь рождаемся уже очищенными, становимся опять свободными, чадами праведности и безсмертія.

Такимъ образомъ, чрезъ таинства Иисусъ Христосъ становится въ отношеніи къ



добрѣ тѣмъ же, чѣмъ Адамъ сдѣлался въ отношеніи къ злу, посредствомъ естественнаго рожденія. Онъ есть новый Адамъ, чрезъ котораго мы можемъ вновь возрождаться. Первородному грѣху, заразившему своими послѣдствіями весь родъ человѣческой, одинъ Иисусъ Христосъ поставилъ не только препятствіе и оплотъ противъ него, но и могущественное противодѣйствіе—въ благодати, которую Онъ источаетъ, и чрезъ которую всѣ люди, не исключая и Адама, имѣютъ возможность получить оправданіе. —Гдѣ можно найти ученіе столь простое, ясное и утѣшительное?!

III.

Ученіе о таинствахъ въ отношеніи къ разуму. Безъ сомнѣнія такое ученіе на первый взглядъ представляется страннымъ; но при всей таинственности оно вполне можетъ быть принято разумомъ человѣка.

Нужно помнить, что самые таинственные предметы христіанскаго ученія соответствуютъ не менѣе таинственнымъ сторонамъ нашей природы, и имѣютъ цѣлью своей разъяснить эти послѣднія и разсѣивать ихъ таинственность. Но между тѣми и другими безконечное различіе состоитъ въ томъ, что

тайны природы нашей, сами по себѣ, безусловно непримиримы и безнадежны, а тайны религіи, напротивъ, представляются въ ясной связи, служащей къ изясненію ихъ однихъ другими, и обладаютъ силою, своими послѣдствіями указывающею на ихъ начѣла. Напримѣръ, наряду съ религіозною тайною благодати стоитъ, какъ мы видѣли, естественная тайна грѣховной похоти. Затѣмъ, если мы перейдемъ отъ явленія похоти къ ея переходу отъ Адама ко всему его потомству, мы найдемъ здѣсь также странность еще болѣе непонитную, чѣмъ въ переходѣ на насъ благодати отъ Иисуса Христа. Что наиболѣе представляется намъ страннымъ въ этомъ переходѣ благодати? То, что *наклонность къ добру* является въ насъ вслѣдствіе заслуги другого — Иисуса Христа. Но и *наклонность ко злу*, или грѣховная похоть, съ которою мы рождаемся, ужели есть слѣдствіе нашего личнаго преступленія? Не находимся ли мы вынужденными признаться, что она предваряетъ въ насъ дѣйствіе нашей личной свободы, и не только предваряетъ, но и парализируетъ ее? Станутъ ли указывать на ту странность, что дѣйствіе чисто духовное, каковы дѣйствія благодатныя, сообщается путями ве-



вещественными и чувственными, каковы таинства? Но какъ же сообщается намъ и похоть, если не вещественнымъ путемъ рожденія? Объясните мнѣ, какимъ образомъ слѣпое дѣло рожденія, путь плоти и крови, проводить въ меня съ болѣзью тѣла и болѣзнь души, тогда и я объяснилъ бы вамъ, какимъ образомъ чувственное участие души въ таинствахъ совершаетъ ея исцѣленіе! Объясните мнѣ плотское взаимно-обязательное отношеніе между мною и Адамомъ, тогда и я объяснилъ бы вамъ мое таинственное взаимно-обязательное отношеніе къ Иисусу Христу! Вообще, объясните мнѣ рожденіе похоти грѣховной чрезъ рожденіе плотское, и я вамъ объясню возрожденіе посредствомъ благодати!

Да, если мы углубимся больше въ предметъ, то увидимъ, что благодать и ея сообщеніе намъ гораздо менѣе недоступны нашему разумѣнію, чѣмъ грѣховная похоть. Если благодать сообщается намъ отъ Иисуса Христа, и если она подается намъ посредствомъ чувственныхъ проводниковъ, то здѣсь необходимо требуется для полученія ея съ нашей стороны нѣчто особое, именно—участіе *нашей воли*, наша собственная *заслуга*, тогда какъ наша личная преступность не

участвуютъ въ переходѣ къ намъ грѣховной похоти. Тутъ самая непостижимая тайна заключается въ томъ, что развращеніе воли въ корнѣ челоуѣчества переходитъ ко всѣмъ людямъ безъ участія воли нашей, а это не имѣетъ уже мѣста въ тайнѣ благодати, гдѣ сообщеніе намъ добра совершается не иначе, какъ подъ условіемъ таинственного соединенія воли челоуѣческой съ Божествомъ Иисуса Христа.

Итакъ, отвергнемъ ребяческіе страхи, возбуждаемые въ насъ тайнами религіи! Эти тайны не такъ тягостны, какъ тайны природы. Бояться тайнъ значитъ бояться собственной тѣни, ибо тайны вездѣ, безотвязно преслѣдуютъ насъ на каждомъ шагѣ, какъ наша собственная тѣнь. Только слабые умы ничему не вѣрятъ, или вѣрятъ всему. Здравая философія—признакъ сильного и точнаго ума—состоитъ въ томъ, чтобы, избѣгая суевѣрія, умѣть успокоиваться на разумной вѣрѣ. И какая вѣра разумнѣе вѣры христіанской? Кромѣ совершенной мудрости, какал раскрывается передъ нами въ изслѣдованіи ея тайнъ, что рѣшительнѣе того испытанія ея посредствомъ опыта, на который она сама вызываетъ насъ словами своего Божественнаго Основателя: „кто



хочетъ творить волю Отца Моего, тотъ узнаетъ, отъ Бога ли Мое ученіе, или Я Самъ отъ Себя говорю“ (Іоан. VII, 17).

Итакъ будемъ продолжать:

IV.

**Почему благодать по-
дается въ таинствахъ
черезъ видимый знакъ.** Добросовѣстное изслѣ-
дованіе раскрываетъ по-
кровы тайнъ: оно рас-
кроетъ предъ нами причины установленія
таинствъ, столько же твердыя, какъ и мно-
гочисленныя.

Первая изъ нихъ заключается въ самой
духовно-тѣлесной природѣ человѣка. Если
бы человѣкъ не имѣлъ тѣла, то и блага
духовныя были бы подаваемы ему незави-
симо отъ всякаго сторонняго покрова; но
такъ какъ душа его соединена съ тѣломъ,
то и нужно нѣчто чувственное, какъ сред-
ство для сообщенія ей познанія о предме-
тахъ невидимыхъ. Этому требуетъ порядокъ
самой природы. Ничто не входитъ въ душу
нашу отъ міра внѣшняго безъ посредства
чувствъ; отсюда и произошло школьное по-
ложеніе: *nihil est in intellectu, quod non
fuerit prius in sensu*. Этимъ, однакожь, я не
то хочу сказать, чтобъ законъ этотъ былъ
безусловенъ, но только то, что онъ обыкно-

венный и естественный. Отсюда слѣдуетъ,
что сообщеніе благодати посредствомъ ви-
димыхъ проводниковъ — таинствъ — не такъ
странно, какъ то, если бы она сообщалась
намъ безъ всякаго посредства, способомъ,
соотвѣтствующимъ ея природѣ.

Еще очевиднѣе представляется основа-
тельность этой мысли, когда принимаемъ во
вниманіе то, что благодать не бываетъ до-
стояніемъ нашимъ, какъ похоть грѣховная,
безъ нашего вѣдома, противъ нашей воли,
но что для этого, какъ было замѣчено, нужно
съ нашей стороны соотвѣтствіе благодати.
А чтобы такое соотвѣтствіе имѣло мѣсто,
для этого требуются предварительныя усло-
вія и со стороны Бога, такія, которыя бы
приготовляли насъ къ принятію благода-
ти, и со стороны нашей — такія, которыя
бы свидѣтельствовали о нашей готовности
покоряться благодати. Эти-то условія и вы-
держиваются при посредствѣ таинствъ: въ
нихъ благодать какъ бы предварительно
выходитъ навстрѣчу человѣку, и вызываетъ
его къ принятію даровъ, а человѣкъ,
какъ бы отвѣчая на такое призываніе,
являетъ свою вѣру и вѣрность. Съ той и дру-
гой стороны необходимо тѣмъ болѣе упо-
требленіе подлежащихъ чувствамъ средствъ,



что отъ челоуѣка требуется возможное со-
отвѣтствіе таинственному Божественному
общенію.

Далѣе, духъ челоуѣческій съ трудомъ вѣ-
рять тому, что ему только обѣщается. По-
этому мы видимъ, что вся ветхозавѣтная
исторія религіи, съ самаго начала своего,
представляетъ преемственный рядъ знаменій
и образвъ, которыми Богъ напоминалъ и
подтверждалъ непреложность своихъ обѣ-
тованій. Сообразно этой потребности наше-
го духа и согласно такому образу дѣй-
ствованія со стороны Бога, Иисусъ Христосъ,
обѣщая намъ прощенье грѣховъ, небесную
благодать и общеніе Св. Духа, установилъ
подлежащія чувствамъ знаки и образы,
какъ залогомъ, которыми Онъ обязался передъ
нами, и какъ непреложныя ручательства въ
вѣрномъ исполненіи обѣщаній съ Его сто-
роны*).

*) „Если-бы и ты былъ безтѣлесенъ“, говоритъ
св. *Златоустъ*, „то Христосъ сообщалъ бы тебѣ
дары безтѣлесно, но такъ какъ душа твоя соеди-
нена съ тѣломъ, то духовное сообщаетъ тебѣ чрезъ
чувственное“.

Св. Григорій Богословъ, разсуждая о таинствѣ
крещенія, говоритъ: „Такъ какъ мы состоимъ изъ
двухъ естествъ, т. е. изъ души и тѣла, изъ ес-

Не забудемъ также, что челоуѣкъ самую
природою своею призывается къ жизни въ
сообществѣ съ подобными себѣ людьми, и
что религія христіанская имѣетъ между
прочимъ цѣлью своею возстановить и освя-
тить узы такого общества. Но никакое об-
щество людей, къ какой бы они ни принад-
лежали религіи, истинной или ложной, не
можетъ существовать, если они не соеди-
няются между собою какими нибудь знака-
ми, или признаками, для всѣхъ очевидными,
которые ихъ объединяютъ другъ съ дру-
гомъ и отличаютъ отъ всѣхъ непринadle-
жащихъ къ ихъ обществу. Таинства церкви
служать этой двоякой цѣли: они отличаютъ
христіанъ отъ невѣрующихъ и служать для

тѣствъ видимаго и не видимаго, то и очищеніе — двоя-
кое, именно: водою и Духомъ; и одно пріемлется
видимо и тѣлесно, а другое въ то же время со-
вершается не тѣлесно и невидимо; одно есть об-
разное, а другое — истинное и очищающее самыя
глубины“.

И Свящ. Писаніе свидѣтельствуетъ о важномъ
значеніи внѣшнихъ средствъ для полученія че-
лоуѣкомъ Божественной благодати. Стоитъ вспо-
мнить о благодатныхъ исцѣленіяхъ чрезъ помазаніе
очей брениемъ и омовеніе Силоамскою водою, прикосно-
веніемъ Чудотворца къ тѣлу больного или къ одеждѣ.
Ею и т. п.

Прим. ред.



нихъ священными узами, соединяющими ихъ между собою. Посредствомъ таинствъ мы открыто и неповѣдуемъ нашу вѣру и свидѣтельствуемъ о ней предъ людьми. Черезъ общественное участіе въ нихъ мы тѣмъ болѣе одушевляемся взаимною любовью другъ къ другу, чѣмъ тѣснѣе соединяемся посредствомъ ихъ между собою самыми священными узами, связующими насъ въ единое таинственное тѣло Иисуса Христа не только для жизни временной, но и вѣчной.

Но кромѣ всего этого, въ установленіи таинствъ можно еще усматривать причину весьма важную въ отношеніи къ благочестію, именно ту, что ими смиряется и низлагается гордость духа человѣческаго, и внушается намъ необходимость смиренія во всей нашей жизни. Мы оставили Бога Творца нашего самымъ оскорбительнымъ образомъ, изъ желанія предаться тварямъ; посредствомъ таинствъ мы поставляемся въ зависимость отъ предметовъ чувственныхъ, съ тою цѣлью, чтобы утвердиться въ повиновеніи волѣ Божіей.

Наконецъ, есть еще болѣе глубокая и болѣе непосредственная причина.

Слово стало плотію. Тѣснѣйшее единеніе природы Божеской и природы человѣческой

во Христѣ Иисусѣ есть коренное событіе и начало христіанства. На этомъ единеніи должна опираться всецѣло религія христіанская и проникаться слѣдствіями, изъ него вытекающими; отраженіе воплощенія должно находиться въ каждой части ся.

Для чего бы послѣдовало и воплощеніе Сына Божія, если-бы природа человѣческая не имѣла особенной нужды въ *Посредникѣ*, и притомъ—въ посредникѣ *видимомъ*? Не для того, конечно, нисходило Предвѣчное Слово на нашу землю, чтобы на минуту только облечься въ нашу плоть, какъ одежду, для зрѣлица, и, по окончаніи Своего дѣла, опять оставить насъ, какъ и прежде, безъ всякаго общенія съ міромъ невидимымъ, въ положеніи, похожемъ на то, въ которомъ мы, по выраженію св. апостола Павла, должны *искать Бога оцупью и слыто*. Нѣтъ, Сынъ Божій нисходилъ основать новый порядокъ, и Самъ положилъ ему основаніе въ видимомъ посредствѣ Своемъ, какъ вѣчной истины, которая стала лично пребывающею между людьми: *Слово стало плотію, и обитало съ нами, полное благодати и истины; и мы видѣли славу Его, славу, какъ Единороднаго отъ Отца* (Іоан. I, 14).



Для того Онъ основалъ на землѣ Свою Церковь, чтобы въ ней всегда пребывать полнотою Своей истины и благодати; и какъ въ ученіи Церкви воплотилась Его истина, такъ въ таинствахъ воплотилась Его благодать.

Такимъ образомъ таинства суть какъ бы Божественные органы воплощенія; чрезъ нихъ-то единеніе Божескаго естества съ человѣческимъ, совершившееся въ лицѣ Иисуса Христа, совершается въ частности въ каждомъ изъ насъ; чрезъ нихъ-то и всѣ вѣрующіе, соединяясь съ Божественнымъ Посредникомъ, дѣлаются единымъ Его таинственнымъ тѣломъ, въ которомъ Онъ живетъ Своею Божественною жизнію, и они живутъ въ Немъ тою же Его жизнію.